

# A apologética filosófica de Gabriel Marcel

## I

### 1. *Orientação filosófica e simpatia pelos incertos na fé*

Diz-nos Gabriel Marcel que hoje não pode haver filosofia sem uma análise de natureza fenomenológica que incida sobre a situação fundamental do homem<sup>1</sup> e sobre as exigências de transcendência nela implicadas: «desde o princípio a minha investigação orientou-se explicitamente para o reconhecimento, por assim dizer, conjunto do individual e do transcendente, por oposição a todo o idealismo impessoal ou imanentista»<sup>2</sup>.

Nesta conjunção do individual com o transcendente — uma das muitas modalidades do debate secular entre experiência e razão, entre vida e pensamento, entre o mundo dos factos e o da necessidade... — deparamos com a reivindicação marceliana do concreto sobre o abstracto. Haverá uma contínua tensão entre a inevitável transcendentalidade dum certo tipo de reflexão e aquelas experiências íntimas e profundas nas quais o mistério se deixa revelar. Esta tensão, porém, não postula a presumida incompatibilidade entre a filosofia do concreto — ou «metafísica em situação» — e o pensamento «sub specie aeterni»: pensar «sub specie aeterni» não equivale a fazer da minha vida — da minha vida aqui e agora — uma tábua rasa<sup>3</sup>. Este empirismo espiritual — tão próprio duma certa filosofia

---

<sup>1</sup> Cf. G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, La Colombe, 1951 (Sigla: HCH), p. 92.

<sup>2</sup> G. MARCEL, *Homo Viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 (Sigla: HV), p. 192. Cf. IDEM, *Regard en arrière*, em *Existentialisme chrétien* (obra em colaboração), Paris, Plon, 1947, p. 294. Cf. ainda IDEM, *Vers une ontologie concrète* (1957), em *Encyclopédie Française*, vol. XIX, 19.14-3, 1.ª col.

<sup>3</sup> Cf. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, 2.º vol. (Sigla: ME 2), p. 10.

francesa contemporânea — é tão acentuado em Marcel que alguns comentadores não hesitam em interpretar a sua literatura filosófica como uma crítica da razão isolada nos processos abstractivos<sup>4</sup>. Abstrair é sempre problematizar e problematizar não é solucionar, mas antes criar rupturas na nossa comunhão com o ser; para que se processe o acesso ao «mistério ontológico» há que se defender a originalidade e o primado das experiências fundamentais do homem, como são as da fé, da esperança, do amor<sup>5</sup>. E é à luz deste primado, como veremos, que se deverá travar o diálogo entre o crente e o incrédulo. Não se trata de possuir nem de comunicar a verdade, mas de nos deixarmos possuir por ela. A filosofia é algo que, radicalmente, se não possui; ao ser perspectivada na linha do ter, torna-se moeda de troca, ou seja, transforma-se em polémica, deixando de procurar a Verdade e comensurando-se com as verdades particulares das investigações científicas<sup>6</sup>.

A filosofia não é tanto um esforço intelectual para definir em termos objectivos a estrutura da realidade, quanto uma participação da mesma realidade através duma experiência interior: «é uma espécie de simultaneidade de imanência e transcendência, que não pode ser pensada, mas somente recuperada e invocada no recolhimento»<sup>7</sup>. Este recolhimento confunde-se, em última instância, com a «reflexão segunda», de carácter formalmente filosófico, em cujo plano se deverá colocar aquele que deseja apreender o mistério ontológico. A filosofia situa-se na linha da compreensão e não na da explicação, como nos sugere a conhecida distinção de Dilthey; situa-se sobretudo no «homem interior em que a verdade habita» e não na exterioridade, como nos indica a tradição agostiniana; situa-se no âmbito do metaproblemático e misterioso e não no do problemático ou objectivável, como nos diz Marcel.

Esta orientação especulativa — cujas raízes afectivas são eminentemente socráticas — deve-se, entre outros, a alguns factores extrínsecos e circunstanciais, que a explicam em parte. Basta ler o significativo artigo de 1947 *Regard en arrière* para disso nos darmos conta. Deparamos com um estado de revolta provocado pelo

---

<sup>4</sup> Cf. P. PRINI, *Esistenzialismo*, Roma, Studium, 1959, 2.ª ed., p. 117.

<sup>5</sup> Cf. MANCINI, *Sistema e ontologia in Gabriel Marcel*, em «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1955, p. 658.

<sup>6</sup> Cf. G. MARCEL, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959 (Sigla: PI), pp. 15-16.

<sup>7</sup> Mc NICHOLL, O. P., *Il metodo della filosofia secondo Gabriel Marcel*, em «Angelicum», 1957, p. 151.

agnosticismo reinante na família de G. Marcel, para o qual teve não pouca influência a morte da mãe. Os estudos do liceu exasperaram semelhante estado, devido ao nítido espírito de abstracção que os dominava<sup>8</sup>. Os problemas começam, já na juventude, a dividir-se em duas ordens distintas e antagónicas: os puramente académicos, entre os quais ocupa lugar de relevo «o da realidade exterior tal como é posto nos manuais de filosofia»<sup>9</sup>, e os que com acuidade e angústia o demovem do desinteresse, entre os quais avultam as questões referentes ao mistério de Deus e ao modo de O encontrar. Desenha-se já com nitidez uma opção metodológica: a segunda ordem de problemas não se deixa resolver à luz da primeira. Com esta opção enlaça-se uma situação de surda revolta contra o que poderíamos considerar «um sistema de valores ligado antes de mais ao universo desértico» em que pretendiam enquadrar a sua vida<sup>10</sup>.

Factor considerável da orientação concreta de Marcel é a sua particular sensibilidade de convertido. Convertido, em primeiro lugar, a uma forma de realismo ético, face ao qual as questões referentes ao realismo/idealismo gnoseológico surgem como muito académicas; para esta atitude muito contribuiu a trágica experiência da primeira guerra mundial. Convertido, em segundo lugar, ao catolicismo. Marcel chegou tarde e tortuosamente à fé cristã, o que o não deixou magoado: «Este caminho (tortuoso) não me deixa grande mágoa, pois sinto uma grande simpatia por todos os que o percorrem como eu»<sup>11</sup>. Esta simpatia manifesta-se numa calorosa exortação à confiança, ao esforço, à reflexão. Porque, como diz Claudel, cada um de nós tem regiões que ainda não foram evangelizadas, ninguém poderá considerar-se chegado à meta<sup>12</sup>. No caminho da fé não há homens isolados; são muitos os que o percorrem, como são muitos os que se desviam. Entretanto, «não nos devemos iludir com a possibilidade de os conquistar mediante explicações ou reflexões exortatórias»<sup>13</sup>. Resta a virtude parênética duma certa reflexão, a qual não deve confundir-se com a arte ou o lirismo, mas identificar-se no fundo com uma certa metafísica concreta, unida a uma experiência pessoal que se debruce sobre a trágica situação

<sup>8</sup> Cf. G. MARCEL, *Regard en arrière* (cit. na nota 2), p. 304.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 302.

<sup>11</sup> G. MARCEL, *Être et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935 (Sigla: EA), p. 296.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 297.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 298.

presente da pobreza espiritual do homem. Por isso toda a filosofia de Marcel se propõe arejar aquelas regiões do espírito abandonadas ao torpor e expostas à decomposição<sup>14</sup>. Ora esta pobreza real do espírito manifesta-se dum modo peculiar em muitos homens que, em sentido absoluto, pretendem prescindir de Deus.

Falando da íntima realidade da crença e da fé, afirma Marcel com insistência a irrepetibilidade, incomunicabilidade e inverificabilidade do sujeito: ninguém está à altura de saber exactamente o que crê e o que constitui o tecido interior da sua vida. Este tema é frequente nos seus escritos teatrais e filosóficos<sup>15</sup>. No caso do debate com o incrédulo estes princípios são facilmente perceptíveis: não é uma voz alheia, enquanto alheia, que nos desperta para uma certa região metaproblemática, mas o resíduo inexpugnável da intimidade que, mesmo quando nos temos por incrédulos, persiste em nós. Foi assim que se processou a conversão de Marcel. No apelo de Mauriac tudo foi espontâneo, nada havendo de violento<sup>16</sup>. A fé autêntica apresenta-se com um carácter irrefutável. É curioso notar que esta convicção fundamental já existia antes de 1929, ano do seu baptismo<sup>17</sup>. Muitas conversões ocorrem dum modo aparen-

<sup>14</sup> Cf. G. MARCEL, *Du Refus à l'Invocation*, Paris, Gallimard, 1940 (Sigla: RI), p. 20. Esta obra foi reeditada em 1966 com o título *Essai de philosophie concrète*.

<sup>15</sup> Cf. PI (cit. na nota 6), p. 184. A inclusão da obra dramática e teatral de Marcel num quadro de preocupações existenciais é-nos referida por uma pequena crónica do mesmo em 1969: «Mais ce qu'il faut dire, et ce qui n'a pas encore été compris avec une clarté suffisante, c'est que dès l'origine, autour de 1910, s'est réalisée une articulation fondamentale entre le développement de mon oeuvre dramatique et celui de ma réflexion proprement philosophique. C'est d'abord, et je puis dire fondamentalement à travers l'expression dramatique, que ma pensée a accédé à l'existencial, non sans avoir à se libérer aux prix d'efforts pénibles de l'espèce de carcan idéaliste dans lequel au départ elle risquait de demeurer emprisonnée» (G. MARCEL, *La dominante existentielle dans mon oeuvre*, em *La Philosophie Contemporaine-Contemporary Philosophy* [Crónicas], dir. por R. Klibansky, vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 172. O sublinhado é nosso). Neste pequeno estudo limitamo-nos a referir os escritos propriamente filosóficos; querendo estudar as obras dramáticas, dever-se-á tomar na devida conta o conselho do próprio Marcel: «...quiconque voudra procéder à une étude à la fois précise et globale de cette oeuvre considérée dans son ensemble, devra attacher la plus grande importance, consacrer l'étude la plus attentive aux trois premiers paliers que constituent:

1) *Le Seuil Invisible* (*La Grâce, Le Palais de Sable*): 1910-1913;

2) *Le Quatuor en Fa Dièse et L'Iconoclaste*, dans sa première version, *Le Porte-Glaive* (non publié);

3) Les pièces écrites entre 1919 et 1922, c'est-à-dire *Le Regard Neuf, Le Mort de Demain, Le Coeur des Autres, Un Homme de Dieu et La Chapelle Ardente*.

Je ne cite ici que les titres essentiels...» (*Ibidem*, pp. 172-173).

<sup>16</sup> Cf. G. MARCEL, *Pensée Catholique* (entrevista), em *Regards catholiques sur le monde*, (obra em colaboração), Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 58.

<sup>17</sup> Cf. G. MARCEL, *Fragments Philosophiques* (1909-1914), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1961 (Sigla: FPh), pp. 115-116.

temente gratuito, não deixando espaços de verificabilidade objectiva. Para a conversão de Marcel valerem menos as arquitecturas racionais da filosofia religiosa clássica do que a música das cantatas de Bach: sem saber a fundo *como* aconteceu a mudança, esta impôs-se-lhe<sup>18</sup>.

Só uma filosofia deste tipo poderá desmontar algumas objecções do ateísmo. Reflectindo sobre o meu ser, deparo com um vazio à sua volta, ou melhor, nele. Nunca será com o pensamento que o poderei eliminar, mas sim com a vida<sup>19</sup>; problematizar o meta-problemático é desvirtuar radicalmente a sua essência; pelo contrário, afirmar o metaproblemático é afirmá-lo como *real*, como alguma coisa de que não posso duvidar sem me contradizer. A ideia de metaproblemático é já certeza absoluta<sup>20</sup>.

É à luz desta orientação ética do pensamento que deveremos encarar todo o tratamento marceliano sobre a fé, sobre o ateísmo, sobre o encontro com Deus. Não descortinamos nunca um real interesse pelo problema teórico destas realidades, mas antes pelo seu mistério concreto<sup>21</sup>. Todo o itinerário vital, e consequentemente especulativo, consiste em passar «du refus à l'invocation»<sup>22</sup> mediante uma metodologia que empenha o homem todo, onde «tudo está em tudo», onde o movimento só se deixa ultimar no encontro do crente com o Tu absoluto. Este método obriga-nos a ir continuamente ao encontro de nós mesmos, ao encontro do fundo mais original e pessoal que nos constitui<sup>23</sup>; ele é uma maiêutica, uma arte de fazer vir à luz o divino que está em nós. Este divino, este «filho da eternidade», identifica-se com o «être en moi» que a todo o custo aspira ao desprendimento das categorias do «ter»<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>19</sup> Cf. G. MARCEL, *L'Homme Problématique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955 (Sigla HP), p. 62 e p. 66. A predominância da «razão prática» sobre a «razão teórica» remonta, como se sabe, a J. G. Fichte, que pretendeu ser a coerência de Kant, e prolongou-se na corrente francesa da «filosofia da acção». Um problema de filosofia é menos estudado e veiculado que vivido pessoalmente. Cada «ouvinte» terá que percorrer com a sua reflexão e vida o que porventura lhe é comunicado e sugerido, sem o que não acontece filosofia (cf. FICHTE, *A Teoria da Ciência [Wissenschaftslehre]*: Exposição de 1804, 2.ª conferência: G. W., t. X, Berlim, 1834, pp. 97 e segs.). O caminho intelectual de Marcel pretende ser uma ascensão da vida ao pensamento e uma consequente descida do pensamento à vida (cf. *Le Mystère de l'Être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, 1.º vol., p. 49).

<sup>20</sup> Cf. G. MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, apêndice de *Le Monde Cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933 (Sigla: PA), p. 272.

<sup>21</sup> Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Namur, 1953, II, pp. 207-208.

<sup>22</sup> Cf. R. FEYS, *Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel*, em «Revue Philosophique de Louvain», 1955, p. 79.

<sup>23</sup> Cf. R. JOLIVET, *As doutrinas existencialistas* (trad. do francês), Porto, Tavares Martins, 1953, p. 356; M. DE CORTE, *Introdução a PA* (cit. na nota 20), p. 27.

<sup>24</sup> Cf. PI (cit. na nota 6), p. 184.

## 2. *A missão do pensador na nossa época*

O pensador deve reconhecer honestamente a sua realidade pessoal, a sua diminuta vivência da fé, a eventual repugnância por uma conversão decidida. Limitado, e porventura incompetente em muitos sectores, evitará todo o carácter publicitário no seu discurso, pois entre publicidade e filosofia não há reconciliação possível. Combaterá denodadamente contra todas as servidões, sobretudo contra a «servitude des mots» (expressão de Lagneau), raiz de fanatismo. Não podendo prescindir da situação concreta em que se encontra imerso, a sua preocupação fundamental será defender o homem dos assaltos do homem, da tentação do desumano a que hoje muitos sucumbem<sup>25</sup>.

«Como pensadores católicos — diz Marcel — devemos ter o espírito continuamente dirigido para um princípio a que chamaria princípio de universalidade no interior do catolicismo; tal princípio obriga-nos, em relação quer aos cristãos não católicos, a quem chamamos irmãos separados, quer aos não cristãos, a um dever de compreender e aceitar com lucidez e caridade tudo o que, neles, é elemento ou parcela duma verdade que nós não detemos — a expressão não seria boa —, mas da qual sentimos que a Igreja encerra a expressão humanamente mais completa<sup>26</sup>.»

O espírito polémico em filosofia e sobretudo em questões religiosas revela-se contraproducente, relevando quase sempre da «ignorantia elenchi». No domínio da política a posição de Marcel é muito prudente e, quanto a todas as formas de partido católico, claramente negativa.

O pensador católico, enfim, nunca deverá permitir a dissociação entre verdade e caridade; uma caridade, porém, em cujo nome nos julgássemos autorizados a fechar os olhos à complexidade das situações reais seria tão-só uma caricatura de si<sup>27</sup>.

O espírito de verdade — alma de toda a procura intelectual — não se identifica com as verdades que corremos o risco de «coleccionar»; ele é «o acto pelo qual termina o jogo que em todas as

---

<sup>25</sup> Cf. ME 2 (cit. na nota 3), p. 137; HCH (cit. na nota 1), p. 82, p. 84, pp. 85-86, p. 195; PA (cit. na nota 20), p. 299.

<sup>26</sup> *Pensée catholique* (cit. na nota 16), p. 60.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 60-61.

circunstâncias posso ter comigo mesmo e cuja origem reside sempre numa certa complacência». O espírito de verdade transcende este jogo; à sua luz identifico ludicidade com auto-traição<sup>28</sup>.

## II

### 1. *Desumanização do homem contemporâneo*

Influenciada profundamente pelas consequências negativas da tecnocracia, a época moderna sofre duma grande perda, a perda do sentido do sagrado, ao qual se vai substituindo um orgulho pretensioso e mesmo prometeico. É precisamente em nome deste orgulho que muitos dos nossos contemporâneos têm por humilhante todo o acto que leve a consciência a julgar-se tributária dum outro<sup>29</sup>. Com a sacrílega redução do mistério ao problema opera-se a redução paralela do mundo que habitamos: de possível morada do divino passa a ser apenas objecto. Este mundo-coisa não se reduz a um espaço cosmológico, mas atinge no seu cerne o mundo humano. «Esse mundo-coisa é já destruição»<sup>30</sup>, matriz do terror e do desespero.

Exemplo privilegiado de quanto se acaba de dizer é, aos olhos de Marcel, a segunda guerra mundial; não é preciso ser crente para admitir toda a sua realidade plástica de mal e de pecado. Terminada a guerra, não termina a possibilidade da iminência do pior, isto é, do suicídio à escala mundial. A época contemporânea oferece-nos o espectáculo desolador duma «verdadeira coerência no absurdo».

Face a todas estas anomalias e anomias domina um notável espírito de irreflexão e de confusão. Como compaginar uma reflexão

<sup>28</sup> Cf. HV (cit. na nota 2), pp. 195-196; *Le Mystère de l'Être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, 1.º vol. (Sigla: ME 1), p. 235.

Para uma melhor compreensão do pensamento marceliano sobre a missão do intelectual e da filosofia no mundo de hoje, cf. G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique*, Paris, Plon, 1968, sobretudo os estudos: «Que se pode esperar da filosofia», «Verdade e liberdade», «Responsabilidade do filósofo no mundo actual», «Verdade e situações concretas», «Paixão e sabedoria no contexto da filosofia existencial» e «Para uma sabedoria trágica e seu futuro».

<sup>29</sup> Cf. ME 2 (cit. na nota 3), pp. 87-88.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 186. Marcel insere-se aqui num conjunto de pensadores que costumam distinguir entre «mundo objectivo» e «mundo humano», provenientes do âmbito da fenomenologia existencial. Refiram-se os nomes de Heidegger e Levinas, bem como a calorosa defesa que este último faz do homem como «ser de excepção» no mundo das coisas: defender a unicidade do encontro humano é rejeitar, *in radice*, o materialismo como teoria do primado do neutro (cf. *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, *passim*).

metafísica com a velocidade vertiginosa dos meios de transporte e do ritmo de trabalho, com o ruído das cidades, com a hipnose das massas, com a pressa com que se vive e se comunica? Ora a grande crise intelectual do homem ocidental é uma crise metafísica. Os espantosos avanços da ciência e da técnica geram na «média» dos homens a mentalidade dum cientismo arcaico; esvai-se a humanidade do homem e emerge a concepção rigorosamente neutra do homem-objecto. A subjectividade e os seus aspectos irreductíveis e misteriosos vão cedendo o passo à objectivação própria das mesmas ciências humanas; a biologia, por exemplo, corta o elo nupcial entre a vida e o homem. E a falsificação do conceito de vida não é dos menores delitos do nosso tempo<sup>31</sup>.

Marcel alia a *técnica* ao idealismo racionalista; é técnica toda a disciplina que tende a assegurar ao homem o domínio dum determinado objecto; toda a técnica implica, por conseguinte, uma manipulação, uma tomada de posse dum objecto<sup>32</sup>. Ela é um conjunto de processos metodicamente elaborados — e por conseguinte capazes de ser ensinados e propagados —, cuja fonte reside numa certa especificação da razão na aplicação à ordem real, e cuja actualização e fomento tornam possível a realização dum determinado fim concreto. O domínio das coisas assim permitido constitui uma autêntica libertação do homem, encarna uma certa potência espiritual e introduz na aparente desordem do mundo um princípio de inteligibilidade<sup>33</sup>.

Nenhuma técnica, enquanto é ou implica criação, se pode considerar degradante. A degradação começa quando se desnatura o sentido da criação e do trabalho, o que acontece no momento em que a criação se confina numa auto-imitação, numa auto-dobragem, numa auto-hipnose<sup>34</sup>. O «homem técnico» que investiga, descobre e realiza tem todo o direito à celebração da alegria, da alegria íntima, incompatível com o gozo fáustico<sup>35</sup>.

Marcel, porém, preocupa-se mais com a *tecnomania* do que com a técnica propriamente dita. As grandes conquistas da técnica apresentam-se-lhe com uma radical ambiguidade. Com que preço têm sido pagas? O mundo, como dissemos, configura-se como

<sup>31</sup> Cf. HCH (cit. na nota 1), pp. 11.33.61.83.99 e pp. 139-140.

<sup>32</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), p. 271.

<sup>33</sup> Cf. HCH (cit. na nota 1), pp. 63.64 e 46-47; G. MARCEL, *Le Déclin de la Sagesse*, Paris, Plon, 1954 (Sigla: DS), p. 13.

<sup>34</sup> Cf. PA (cit. na nota 20), pp. 285-286.

<sup>35</sup> Cf. DS (cit. na nota 33), p. 19.

um escravo domado e desfrutado que de vez em quando se vinga brutalmente. O homem não é considerado tanto como espírito, quanto como capacidade técnica, como inteligência ordenadora dum mundo de que tenta livrar-se. Faltando-lhe o esforço de síntese e de visão total, único manancial de inteligibilidade, o mundo será problema indecifrável para uma mente tecnicizada<sup>36</sup>.

Desenha-se um certo paralelismo entre o progresso da técnica e o progresso da objectivação, do problemático; o metaproblemático torna-se consequentemente metatécnico. Se não quisermos ser subjugados pelo objecto, a todo o progresso técnico deveria corresponder uma nova «conquista interior», como diz Bergson; ora sucede precisamente o contrário: à medida que progredem as técnicas diminui o esforço reflexivo e questionante do homem. Mais que duma conexão lógica ou necessária, trata-se duma inegável conexão de facto. Como acontece em todo o plano abstracto, quanto mais o homem se aperfeiçoa nas técnicas, tanto mais o sujeito particular se torna delas escravo. Exemplo disto pode ser a ubiqüidade quando não é posta ao serviço dum pensamento autenticamente universal. A escravidão da técnica é tal que pode fazer encarar a própria vida como uma técnica imperfeita, levando muitas vezes a confundir o mal moral com um erro técnico, ou obrigando o homem a egolatriar-se nos seus sucessos. Ora toda esta tirania da técnica não pode não desumanizar o homem, roubando-lhe as raízes da alegria verdadeira, incompatível com os atentados à contemplação e à reflexão. A mentalidade tecnológica, se tirânica, gera a tristeza, porque não é capaz de gerar a esperança: o mundo da ditadura tecnocrática exclui por definição a possibilidade de recurso, precisamente nos momentos em que as técnicas se revelam ineficazes e, particularmente, em presença da morte<sup>37</sup>.

Para resistir ao avanço desenfreado da tecnocracia torna-se urgente aprofundar o sentido da *nossa* vida através duma reflexão metafísica, revalorizar a atitude *especulativa* como actividade mais digna que a «física», chegar ao *recolhimento*. Como consequência nascerá um humilde testemunho de realidades transcendentess<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 34; EA (cit. na nota 11), pp. 272-273.

<sup>37</sup> Cf. HCH (cit. na nota 1), pp. 12.45.46.49-50.72.176-177. A propósito da desumanização do trabalho e da necessidade de o aproximar o mais possível da ordem da criação e da apropriação, cf. G. MARCEL, *Amédée Ponceau*, em «Giornale di Metafisica», 1958, pp. 712-715.

<sup>38</sup> Cf. F. INTERDONATO, *Conocimiento-encuentro de Dios en Gabriel Marcel*, em «Crisis», 1958, p. 96.

## 2. Desumanização e perda do sagrado

Desde que o homem recusou aceitar-se como criatura de Deus, confessando ostensivamente o seu carácter arreligioso, começou a ser tragicamente para si mesmo uma questão. Contrariamente a uma certa mentalidade de séculos passados, hoje tem-se a coragem de confessar publicamente a própria descrença. Deste ponto de vista, a nossa época pode considerar-se privilegiada, sendo manifesta a traição de que o mundo é palco<sup>39</sup>.

Desprendendo-se culpavelmente de Deus, o homem parece ter pronunciado a própria sentença de morte<sup>40</sup>. A perda do sentido do sagrado prende-se com o avanço do mecanicismo nas mentalidades. Com o advento dum certo racionalismo, o homem moderno, na sequência das descobertas da astronomia, deixa de ser considerado centro do Universo. A eliminação do antropocentrismo no sentido astronómico e geográfico vai arrastando consigo a eliminação de todo e qualquer antropocentrismo. Se para um S. Boaventura, por exemplo, o homem era considerado centro do Universo, isso devia-se apenas a um teocentrismo aplicado: o homem era centro enquanto *imago Dei*. O homem «cessa de se confrontar com um Deus de que seria a criatura e a imagem»<sup>41</sup>.

Se a mentalidade mecanicista e a obsessão tecnocrática prescindiram da hipótese sagrada em homenagem ao poder do homem, é pelo menos duvidoso se este avançou realmente em humanidade. Com efeito, a *maquinização* humana é um facto em todas as latitudes. No Oriente, em perfeita coerência com as aplicações duma certa teoria marxista, o homem é pensado sob a categoria da máquina; no Ocidente domina a ideia de rendimento: o valor é reduzido à funcionalidade<sup>42</sup>. Entre o soviétismo e o americanismo — simplismos que nos ajudam a enquadrar dois tipos antagónicos da relação entre o indivíduo e a sociedade — existe uma boa convergência. Ambos vão instaurando um pouco por toda a parte um estado de angústia e de inquietação; ambos põem a descoberto,

<sup>39</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), p. 151. Perante o espectáculo em tantos aspectos desolador que o mundo contemporâneo nos oferece, Marcel interroga-se sobre as condições possibilitantes do mesmo, procurando descobri-las reflexivamente mediante um método de implicação e coimplicação concretas: «dans quelles conditions l'homme a-t-il pu devenir tout entier une question pour l'homme?» (HP, cit. na nota 19, p. 9).

<sup>40</sup> Cf. G. MARCEL, *Situação da filosofia em França*, em «Revista Portuguesa de Filosofia», 1947, p. 73.

<sup>41</sup> HP (cit. na nota 19), p. 26; cf. EA (cit. na nota 11), p. 267.

<sup>42</sup> Cf. HCH (cit. na nota 1), p. 130 e p. 133.

embora de formas diferentes, a «nudez social» do homem. Em ambos a ideia de função vai alterando o quadro das relações humanas<sup>43</sup>.

Mas Deus não morreu; morreu e vai sempre morrendo uma certa maneira de O conceber e de com Ele se relacionar<sup>44</sup>. O esforço positivo no sentido de melhorar o nosso tempo nunca poderá prescindir do divino e da prática do amor. E um mundo de que o amor tenha totalmente desertado não é ainda o nosso, dependendo de nós que nunca possa ser o nosso<sup>45</sup>.

### III

#### 1. *Duas formas de antiteísmo: Nietzsche e Sartre*

*Nietzsche* é talvez, a par de Sartre, o filósofo mais citado nos escritos apologéticos de Marcel; estes, porém, não se preocupam tanto em analisar as implicações teóricas do grito «Deus morreu», quanto em descrever o condicionamento existencial do mesmo, bem como as suas repercussões sobre a nossa condição. Com efeito, é recorrente a relação estabelecida entre morte de Deus e agonia humana. Dada a invulnerabilidade de Deus, é justo que seja mais preocupante a vulnerabilidade do homem.

Três quartos de século volvidos sobre o grito nietzscheano da morte de Deus, a afirmação da agonia humana pode verificar-se reflexivamente<sup>46</sup>. O homem de hoje detém a possibilidade de se autodestruir completamente, invertendo os fins das suas potências constitutivas; a inversão mais radical temo-la quando pretende substituir-se a Deus. Não é que haja entre a afirmação da morte divina e a da agonia humana uma relação lógica de derivação analítica; estamos antes perante uma relação concreta. O grito de Nietzsche pressupõe de algum modo uma situação factual ligada a um abuso culpável. A sua base é passional e ambígua, pois pressupõe a análise criminal e judiciária da situação presente, análise esta que

<sup>43</sup> Cf. ME 1 (cit. na nota 28), p. 37; ME 2 (cit. na nota 3), p. 39; HP (cit. na nota 19), pp. 173-174. Em HP 175-178 Marcel aproxima várias anomalias destes dois blocos, só na aparência inconciliáveis.

<sup>44</sup> Cf. HP (cit. na nota 19), p. 61.

<sup>45</sup> Cf. ME 2 (cit. na nota 3), p. 152: «ce monde déserté par l'amour n'est pas le nôtre, il n'est pas encore le nôtre, il dépend de nous qu'il ne soit jamais le nôtre».

<sup>46</sup> Cf. HCH (cit. na nota 1), p. 17.

tenta ultrapassar-se por uma vontade passional e de potência. A morte de Deus, se atendermos à exacta significação que Nietzsche atribuiu a tal expressão, pode considerar-se a origem da problematização insolúvel do homem<sup>47</sup>.

Contudo, «a afirmação nietzscheana é infinitamente mais trágica, pois é dito que fomos nós próprios a matar Deus»<sup>48</sup>. E porque é que O matámos? Para afirmar o homem. A criação do super-homem só se obtém por uma reviravolta de todos os valores; se ficássemos apenas na face negativa desta radical inversão, não sairíamos do niilismo absoluto. Trata-se, porém, apesar de toda a carga estética, duma atitude de ficção. É que a reviravolta ou inversão dos valores só se pode efectuar na ordem física e no plano mecânico, onde vale apenas o que rende, onde o valor é, por definição, comerciável<sup>49</sup>.

Ao contrário da afirmação sartriana, o grito de Nietzsche é profundamente existencial. Segundo Jaspers, «o ateísmo de Nietzsche é a inquietude progressiva duma procura de Deus que talvez nunca se compreenderá. A expressão dada por Nietzsche ao seu ateísmo provoca um sofrimento indizível: tu não rezarás mais, não depositarás a tua infinita confiança n'Aquele em Quem podias repousar, proíbes-te toda a forma de bem... és o homem da recusa universal»<sup>50</sup>. O Deus de que Nietzsche gritou a morte não pode ser o Deus vivo e dos vivos, mas antes a divindade aristotélico-tomista, o primeiro motor imóvel<sup>51</sup>. Pretender matar o Deus vivo não significa libertar nem engrandecer o homem: «é uma louca ilusão pretender que a vida terrestre se deixa aumentar de algum modo quando se lhe recusa todo e qualquer prolongamento para além-tumba»<sup>52</sup>. O homem que tenta libertar-se de todo o vínculo não pode, em última instância, não dissolver-se, ou então — o que equivale ao mesmo — cairá numa antropolatria que tem por objecto apenas uma abstracção, como a classe ou a raça<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 17-18; G. MARCEL, *L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse*, em *L'Athéisme contemporain* (obra em colaboração), Genève, Labor et Fides; Paris, Librairie Protestante, 1956 (Sigla: APh), p. 77; HP (cit. na nota 19), p. 26.

<sup>48</sup> HP (cit. na nota 19), p. 30.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31; G. MARCEL, *Crise des Valeurs*, em *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, Mendoza (Argentina), 1949, t. II, p. 1321.

<sup>50</sup> HP (cit. na nota 19), pp. 137-138.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>52</sup> PI (cit. na nota 6), p. 53.

<sup>53</sup> Cf. HP (cit. na nota 19), pp. 61-62.

Pelo contrário, o antiteísmo de *Sartre* é, antes de mais, a necessidade dum deus para negar, a fim de não cair numa absoluta trivialidade<sup>54</sup>. Diversamente do de Nietzsche, não apresenta carácter existencial algum. Estamos ante um ateísmo publicitário, confirmado aliás pelo mesmo Sartre quando, no aeroporto de Genebra, disse aos jornalistas: «Messieurs, Dieu est mort!»<sup>55</sup>.

Ele não só se declara explicitamente ateu, como pretende, muito ingenuamente, ter demonstrado a inexistência de Deus pela contraditoriedade da sua mesma ideia. Semelhante pretensão, porém, é radicalmente incompatível com a exigência profunda das filosofias da existência<sup>56</sup>.

Sartre tem a coragem de retirar as últimas consequências da negação ateia, entre as quais avulta a do desaparecimento da responsabilidade. Segundo a célebre conferência *L'Existentialisme est un humanisme* o homem é condenado a inventar-se instante por instante. «Mas a experiência, se a consultarmos sem ideias preconcebidas, mostra claramente que uma existência humana individual é um compromisso sempre instável, sempre precário, entre aquilo que cada um se encontra ser, o que lhe foi dado ser e aquilo em que ele pretende tornar-se. É somente pela mais arbitrária violência da reflexão que se pode afirmar que cada um de nós se escolheu a si mesmo tal qual é: o que nós somos foi-nos em grande parte imposto<sup>57</sup>.»

Mas como explicar o ateísmo de Sartre e, em geral, todo o ateísmo militante e atrevido? Será um protesto original, a tradução doutrinal duma recusa, de um «não quero que Deus exista»? Marcel inclina-se para uma outra hipótese: o ateísmo de Sartre é o resíduo dum racionalismo que deriva, no fundo, dos Enciclopedistas e que a filosofia sartriana não conseguiu reduzir, porque a sua personalidade parece encontrar nele a satisfação duma tendência profunda e irreversível. «Se Sartre estivesse menos prisioneiro da existência sensível, mesmo nalgumas das suas modalidades mais grosseiras, se fosse verdadeiramente metafísico, ver-se-ia obrigado a levar muito mais longe a reflexão sobre a existência e a reconhecer que ela está ligada, no homem, à ideia de pertença e, no fim de

<sup>54</sup> Cf. ME 2 (cit. na nota 3), p. 86.

<sup>55</sup> Cf. HP (cit. na nota 19), p. 30; HCH (cit. na nota 1), pp. 81-82.

<sup>56</sup> Cf. HP (cit. na nota 19), p. 147; G. MARCEL, *Um existencialismo truncado*, em «Revista Portuguesa de Filosofia», 1947, p. 148; APh (cit. na nota 47), p. 67.

<sup>57</sup> G. MARCEL, *Um existencialismo truncado*, p. 146.

contas, a uma dependência em relação a uma Realidade que não se deixa pensar como objecto (...). A filosofia de Sartre é um existencialismo truncado<sup>58</sup>.» A sua dialéctica desesperada deve, no fundo, subentender qualquer coisa de muito semelhante ao reconhecimento do que pretende negar<sup>59</sup>.

## 2. O ateísmo: conceito e algumas adjectivações.

*Ateísmo teórico ou filosófico* é a posição doutrinal dos que, por variadas motivações de ordem racional, negam a existência de Deus; o *ateísmo prático* é a posição existencial de todos os que conduzem a vida como se Deus não existisse. «O ateísmo filosófico comporta uma negação formal e explícita de Deus (note-se que eu não digo apenas da existência de Deus, porque uma teologia existencial... pode muito bem, sem por isso negar Deus, pretender que Ele não possa ser posto como existente)<sup>60</sup>.» No limite do seu andamento formal o ateísmo teórico pretende mesmo demonstrar a contraditoriedade da afirmação teológica; na sua intenção humanista pretende banir o sentido do sagrado mediante todo um processo de desmistificação e desengano.

O filósofo ateu deve julgar-se capaz de se colocar no lugar do outro, de reconstruir a experiência do outro e de a poder explicar correctamente<sup>61</sup>. Marcel usa frequentemente o exemplo do astrónomo moderno que, munido de melhores instrumentos ópticos, consegue fazer ver ao geocentrista a falsidade da sua posição. Ora a substituição ao outro, se é concebível no plano físico, já o não é no plano da fé e do inverificável. O ateísmo filosófico, para ser filosófico, deverá forçosamente admitir este seu poder inconcebível: substituindo-se ao crente, identifica a realidade divina com a de uma hipótese científica.

Todo o método que, para chegar até Deus, quiser verificar, ou seja, reduzir Deus a um objecto da experiência empírica e científica, é, além de falso, radicalmente ateu. A teodiceia tradicional não é isenta desta vontade de verificação. É por isso que Marcel, nos

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

<sup>59</sup> Cf. APh (cit. na nota 47), p. 78.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

seus primeiros tempos de filósofo, aproxima do ateísmo as antigas teodiceias racionais baseadas na ideia de causa ou noutras abstrações. Deus, porém, é inverificável, não se pode julgar, não pode ser objecto de tratamento científico. A sua existência não é um «demonstrandum», mas um ponto de partida. Por seu lado, o ateísmo teórico é «uma teodiceia ao contrário»<sup>62</sup>.

A história da filosofia moderna mostra-nos que o ateísmo, em sentido privativo, vai sendo progressivamente substituído pelo anti-ateísmo<sup>63</sup>. Hoje não só se nega a existência de Deus; combate-se contra a mesma ideia religiosa e teológica; pretende-se a reivindicação da absoluta autonomia humana, da asseidade radical — que não passa duma «caricatura da asseidade»<sup>64</sup>. Mais que sobre uma experiência ou não-experiência, o ateísmo antiteísta funda-se sobre uma reivindicação, sendo mais obra duma vontade que duma inteligência<sup>65</sup>.

O filósofo ateu pretende estar certo da sua posição. Ora isto só é possível se se tratar de factos originários irrefutáveis que lhe afforem à consciência e que o obriguem a dizer ao crente: «tu acreditas em Deus porque ignoras estes factos decisivos. Se persistes na tua crença, é porque não tens a suficiente coragem para os encarar ou porque estás em má-fé». Esta interpretação é totalmente impossível. Com efeito, o filósofo ateu nunca poderá dar uma justificação objectiva da sua posição, facto a que não ficou alheio nem o cientismo materialista, nem o evolucionismo do século XIX, nem sequer Gassendi ou Epicuro<sup>66</sup>. Estamos ante um ateísmo dogmático, que pretende demonstrar a incompatibilidade entre uma certa estrutura objectiva das coisas e a tradicional afirmação teísta.

Podemos em princípio admitir que o filósofo ateu se crê na posse duma lucidez que, segundo ele, o crente não possui. Esta lucidez, porém, não deve ser interpretada em termos ópticos — a posição do ateísmo filosófico é essencialmente privativa, negativa e, portanto, pouco susceptível de ser vista —, mas antes em

<sup>62</sup> Cf. *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935 (Sigla: JM), p. 65. «L'athéisme est une théodicée à l'envers, une apologétique qui tourne mal... Tous les jugements que l'homme porte sur Dieu retombent sur l'homme. «Tu n'es pas», voilà le verdict de l'homme; et lui qui proclame ce verdict — est-il donc?» (*Ibid.*, p. 132).

<sup>63</sup> Cf. ME 2 (cit. na nota 3), p. 177.

<sup>64</sup> Cf. G. MARCEL, *Don et liberté*, em «Giornale di Metafisica», 1947, p. 494.

<sup>65</sup> Cf. RI (cit. na nota 14), p. 170.

<sup>66</sup> Cf. APh (cit. na nota 47), pp. 70-71.

termos de pensamento correcto e rigoroso. Se o diálogo entre ateu e crente quiser ultrapassar o monólogo de surdos, o ateísmo deverá renunciar à sua pretensão de «rigorosa cientificidade» e reconhecer em si pelo menos alguma coisa daquilo que atribui à posição teológica, ou seja, uma base passional. Deverá reconhecer que a sua força, isto é, a sua simplicidade, só se encontra ao nível dum certo pensamento ingénuo; ao nível da reflexão, as suas certezas tornam-se precárias<sup>67</sup>.

Há um ateísmo filosófico que é uma filosofia do *ateísmo vivido*, muito em voga quer a Oriente quer a Ocidente, constituído na base da satisfação e dum certo torpor, próprios dum mundo em progressiva tecnicização. Este entorpecimento, que inevitavelmente tende para a morte espiritual, implica como corolário um *ateísmo prático*, vivido, caracterizado por um pragmatismo mitigado de índole bio-sociológica, que tem por fundamento uma psicologia e uma ética do condicionamento. Neste sentido, há até espaço para o «compartimento religioso», desde que traga vantagens no plano bio-sociológico. É esta modalidade difusa de ateísmo, baseado na satisfação — a inimiga principal da inquietude —, que mais ofende a consciência religiosa<sup>68</sup>.

Entre as várias formas de ateísmo nem sempre é fácil descortinar a diferença; esta reside quer nas raízes motivadoras, quer nos conteúdos de que essas formas se revestem, quer nos objectivos positivos em jogo. Assim, o *ateísmo existencial* pode apresentar-se com diversas roupagens, que parecem ter em comum o facto de se tratar duma posição eminentemente *individual*. Segundo alguns autores, ele é primordialmente egocêntrico e solipsista, adoptando a disciplina argumentativa do cogito cartesiano<sup>69</sup>. Para Marcel, como ficou atrás acenado, depende fundamentalmente duma vontade de descreer, isto é, duma base passional. A forma de radical niilismo sob que porventura se apresenta parece pressupor uma verificação pormenorizada que justifique a afirmação do nada. Entretanto, isto não passa de aparência; semelhante verificação, com efeito, não é separável dum consentimento que, por sua vez, se pode configurar como paixão

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73 e pp. 76-78.

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>69</sup> «Atheistic existentialism is primarily egocentric and solipsistic. It adopts the methodology of the Cartesian *Cogito, ergo sum...* argument» (D. ROBINSON, *Tillich and Marcel: theistic existentialists*, em «Personalist», 1953, pp. 239-240).

destruidora. Nestas condições, «o niilismo deixará de ser simples fascinação provocada pela consideração do nada, transformando-se em vontade de negação»<sup>70</sup>.

O ateísmo filosófico, porém, nem sempre apresenta com carácter inevitável um aspecto niilista. «É preciso mesmo dizer que, duma maneira geral, ele pretende ser animado dum querer positivo e prometeico»<sup>71</sup>; é a contrapartida negativa, mas necessária, dum humanismo, do único humanismo construtivo.

Ao ateísmo vivido na base do torpor e da satisfação opõe Marcel o *ateísmo da revolta*; diferencia-se de certos ateísmos ditos existenciais, já por ser mais decidido e empenhador, já por não ser inevitavelmente niilista. Pode mesmo confundir-se, como atitude mental e prática, com o lado negativo dum pensamento capaz de se orientar para Deus<sup>72</sup>. A revolta pode, de facto, constituir o acto inicial duma dialéctica de purificação. A consciência revoltada — que se encontra no momento de partida de todo o ateísmo digno de consideração — deve ser vista na perspectiva religiosa mais autêntica, podendo ser o lugar a partir do qual se começa a caminhada decisiva<sup>73</sup>.

Contraposto a todas as formas de ateísmo individual temos o *marxismo-comunismo*, que constitui sem dúvida o ateísmo de massas mais organizado do nosso tempo. Enquanto depende do materialismo histórico, parece ter a vantagem de atacar o idealismo em várias frentes. Face à acusação marxista de que o seu espírito é um produto puramente burguês derivado dum certo bem-estar económico, o idealista só se poderá refugiar na estéril esfera das abstracções<sup>74</sup>. Enquanto se opõe a todo o idealismo racionalista, é justa a sua reivindicação do concreto, o seu esforço de reconciliação com o mundo material. É igualmente positiva a sua instância de luta pelo próprio triunfo, com a consciência aguda dos problemas sociais e sobretudo das injustiças estruturais<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> APh (cit. na nota 47), p. 80; cf. pp. 78-79.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, p. 87: «il peut constituer le ressort négatif d'une pensée capable de s'orienter, en fin de compte, vers Dieu».

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>74</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), p. 269.

<sup>75</sup> Cf. *Ibid.*, p. 276.

Todo o juízo que se apresenta categoricamente na forma geral do «não é admissível que...» não se deixa confundir com a opinião. Por isso o marxismo, na medida em que luta por uma efectiva justiça social, não é uma posição opinativa<sup>76</sup> nem anárquica, embora muitos contemporâneos o confundam com o anarquismo de Stirner. É verdade que ambos exigem o mundo sem Deus para, a seu modo, reivindicar um humanismo completo. O comunismo, porém, não é anárquico, ao menos na sua intenção final. Na melhor das hipóteses, a anarquia é um meio. É precisamente o facto de querer instaurar um humanismo completo que muito ajuda a propagação «fácil» do comunismo em todas as camadas sociais. A sua base — como aliás a de todo e qualquer ateísmo — não é nenhuma experiência, mas uma reivindicação. Quanto mais se engrandece, tanto mais se consciencializa, passando da esfera da opinião à da crença e desta à da religião. O marxismo militante é, no fundo, um modo anormal de religião expansiva<sup>77</sup>.

### 3. *Alguns factores da negação religiosa*

Marcel examina o problema da irreligiosidade contemporânea privilegiando um tríptico ponto de vista. Com efeito, detém-se na consideração do racionalismo, da técnica e duma certa filosofia da vida<sup>78</sup>.

Há hoje uma mentalidade difusa que aceita pacificamente a incompatibilidade entre progresso científico-racional e fé religiosa. O *racionalismo* pervaga muitas afirmações do seguinte tipo: «não é permitido a um homem de 1930 acreditar nisto ou naquilo..., por exemplo, no dogma da ressurreição da carne». É comum pôr o acento na data, como se esta fosse uma posição privilegiada no espaço, uma espécie de observatório. Mais tarde ou mais cedo — dir-se-á — o espírito humano começará a sua marcha vitoriosa para a luz. E é em nome das luzes que se olha com um certo despeito para as crenças da infância, que se elimina o antropocentrismo, que se efectua uma extrapolação dos dados da ciência, nomeadamente da astronomia. O neo-iluminista pretende colocar a terra e o homem no seu devido lugar, reconduzindo-os à humildade.

<sup>76</sup> Cf. RI (cit. na nota 14), p. 165.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p. 171.

<sup>78</sup> Cf. *Remarques sur l'irréligion contemporaine*, em EA (cit. na nota 11), pp. 259 e segs.

Na verdade, porém, entra sub-repticiamente em jogo um orgulho mais refinado: o homem racionalista, ao ceder o seu centro, exalta-se, em nome duma ciência parcial e sem raízes. Fala-se do Espírito, da Presença, mas nunca se fala *deste* espírito, *desta* presença. Um dos principais responsáveis deste idealismo abstracto e racionalista é, pelo menos em França, Brunschvicg.

Sob muitos aspectos significativo é o juízo que, por exemplo, o idealista faz acerca dum astrónomo cristão. O «astrónomo» será porventura muito apreciado; o «cristão» será compadecido; ora não é sem arbitrariedade que se cindem estes dois aspectos na mesma pessoa. No dizer de Marcel, este racionalismo abstracto deverá forçosamente ruir em contacto com o real; este contacto pode ser provocado por uma filosofia religiosa concreta e, embora num sentido diferente, pelo materialismo histórico. Desprovido da dimensão trágica e carnal, o racionalismo substitui a rica e confusa noção de «carne» pelo conceito cartesiano de matéria — o que, por certo, não representa um progresso para a metafísica <sup>79</sup>.

Tendo já acenado à *técnica* e à tecnomania como factores de desumanização, importa agora referir em que medida elas podem ser igualmente factores de irreligiosidade. A religião, se autêntica, ou seja, enquanto se opõe à magia, é o contrário de toda a técnica, pois funda uma ordem de coisas onde o sujeito é incapaz de manipular as realidades que lhe são propostas, realidades que, de direito, lhe escapam, embora não sejam alheias ao seu ser mais profundo. Entre o ser e a alma instaura-se um intervalo, o intervalo da transcendência do ser. A mentalidade técnica anula este intervalo, postulando um terreno onde não caibam nem transcendência nem inverificabilidade, o que logicamente conduz ao racionalismo e, conseqüentemente, à negação religiosa.

Se as técnicas prevalecem sobre a actividade espiritual, só resta ao homem o sentimento do prazer, da dor, da pena, do esforço <sup>80</sup>. No reino da tecnomania florescem algumas perversões típicas do nosso tempo, entre as quais podemos salientar o orgulho, a angústia, o desespero e o tédio.

Atribuindo um valor em si e por si a todo o sucesso objectivo, a mentalidade técnico-racionalista revela-se orgulhosa. O incrédulo

---

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 262-271.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 274-277.

poderá pensar: «O crente diz que a fé é virtude porque implica a humildade, o que precisamente nós detestamos, pois não temos o direito de humilhar o pensamento. Tal desejo de humildade é, em última análise, uma profunda vilania. O mundo e a vida apresentam-nos um espectáculo terrível. O verdadeiro sábio, o herói, olha o mundo de frente. Sabe que não encontrará fora de si mesmo nenhum meio de defesa contra a sua desordem. O crente, ao contrário, cruza os braços e... espera em Deus<sup>81</sup>.»

A angústia diverge da inquietude, pois esta é um caminho obrigatório para se atingir a verdadeira paz. Dobrando-se sobre si, avolumando o próprio peso, corre sempre o risco de se transformar numa sádica auto-complacência. Ela é filha da tecnocracia na medida em que se opõe à esperança, esperança que só atingirá o seu pleno significado se referenciada a realidades que fogem ao controlo da técnica. Esta, sempre que condicionaliza a esperança, entrega uma parte de nós mesmos à angústia<sup>82</sup>.

A técnica a todo o custo «*não pode, em última análise, não desembocar no desespero*»<sup>83</sup>; basta referir o caso paradigmático da técnica anticonceptiva. O desespero é a grande tentação que ameaça a nossa fé até ao fim da vida; pela sua prepotência e unicidade não pode ser esquecido por uma metafísica concreta e por uma correcta definição do homem, o único ser capaz de desespero. A intencionalidade última do ateísmo conduz ao desespero e este àquele; desesperar é essencialmente uma capitulação, uma renúncia a permanecer si-próprio; se alguém renuncia a si mesmo é porque antes já renunciou a toda a esperança<sup>84</sup>.

Uma das formas mais subtis de corrupção espiritual é a satisfação egoísta: sentir-se farto, sem necessidade de nada, equivale à decomposição, àquele desgosto secreto a que se dá o nome de tédio. Há, pelo contrário, um tipo de insatisfação que pode ser índice de exigência de transcendência, pois tem por horizonte algo de ausente que, pela procura, o sujeito pode fazer seu<sup>85</sup>.

Outro factor da atitude irreligiosa é *um certo conceito difuso de vida e de vital*. Não é difícil encontrar pessoas que, embora

<sup>81</sup> G. MARCEL, *Reflexions sur la foi* (1934), em EA (cit. na nota 11), pp. 302-303.

<sup>82</sup> Cf. HP (cit. na nota 19), p. 185 e HV (cit. na nota 2), p. 62.

<sup>83</sup> HCH (cit. na nota 1), p. 72.

<sup>84</sup> Cf. PI (cit. na nota 6), p. 9; EA (cit. na nota 11), pp. 149-150; PA (cit. na nota 20), p. 276; HV (cit. na nota 2), p. 51.

<sup>85</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), p. 317; ME 1 (cit. na nota 28), pp. 50-51.

dedicadas, por exemplo, ao serviço social, acham inúteis muitos dogmas da fé — o dogma trinitário por hipótese — porque, segundo dizem, não são vitais. É fácil ver aqui o nexó entre o conceito subjacente de vida e a mentalidade técnico-pragmática. A vida aparece como tendo em si toda a sua justificação, como fonte última dos valores; se uma acção a obstacula é considerada má; se a «favorece» — num sentido útil —, é considerada boa. Vida e vivência psicossomática (acompanhada do sentimento de prazer e/ou dor) não se distinguem, como se não apartam «vita» e «vivendi rationes». Uma das muitas aberrações de hoje é dizer: «eu coincido com a minha vida». A *platitude* dum certo vitalismo não deixa colher a misteriosa distinção entre o meu ser e a minha vida, entre o ser e a alma, distinção que é fonte de luz. A predominância do biológico, do imediato, em detrimento do transcendente, explica-se em parte pela visão míope dos valores, proveniente da mentalidade tecnomaníaca <sup>86</sup>.

A par do racionalismo, da técnica e duma certa filosofia da vida, não deixa Marcel de apresentar um outro factor da negação religiosa, comum a todos os ateísmos e a todas as épocas: *a existência do mal e do sofrimento* <sup>87</sup>. Mesmo em nós, homens de fé, perdura sempre a tentação da rebelião quando alguma desgraça ou um contratempo nos batem à porta. O caso exemplar ocorre por ocasião da morte dum ser muito querido. Quem não é tentado e assolado por uma dúvida? «Se Deus existisse...; se fosse infinitamente bom...». Isto equivale a dizer: «Meu Deus, eu creio em Vós na medida em que me garantis o mínimo de conforto moral que me é necessário...». É como se tivéssemos feito um contrato com Deus e Ele o violasse unilateralmente. No limite surge a inferência: «mas, como não pode haver um ser *real* capaz de semelhante violação, essa outra parte do contrato, Deus, não existe» <sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), pp. 284-285. Em *Pour une sagesse tragique* (Paris, Plon, 1968) Marcel retoma, num pequeno estudo, o tema da «vida» em relação com o «sagrado», propondo-se comentar fenomenologicamente a frase de Blake: «tudo o que vive é sagrado». Citando *Homo Viator*, reafirma o «pacto nupcial» entre o homem e a vida, denunciado continuamente por todos os que a não acolhem com um «coração amante».

<sup>87</sup> «Il est trop clair... que... c'est dans l'existence du mal et de la souffrance des innocents que l'athéisme trouve sa base permanente de ravitaillement» (Aph, cit. na nota 47, p. 90). Cf. igualmente RI (cit. na nota 14), p. 168.

<sup>88</sup> ME 2 (cit. na nota 3), pp. 138, 139.

## IV

1. *Ambiguidades de alguns ateísmos*

Convém, em primeiro lugar, saber se o ateísmo se pode demonstrar. A resposta de Marcel é negativa: não se pode demonstrar sem contradição. «O ateísmo é por definição aquilo que não pode ser objectivamente demonstrado, ou melhor, aquilo cuja demonstração objectiva deve ser vista como essencialmente vã (uma vez que a própria ideia de semelhante demonstração encerra em si de algum modo as suas conclusões)<sup>89</sup>.» Aliás, e seguindo uma certa tradição kantiana, para Marcel «as palavras existência ou não-existência só têm sentido quando se trata dum ser susceptível de verificação experiencial, empírica. Por isso não faz sentido perguntar se *existe* ou não um tal ser que tenha estes e estoutros atributos divinos. Também não tem sentido, como procedem os ateus, afirmar que *não há* aquela Pessoa em quem se realizam tais atributos»<sup>90</sup>. Sendo Deus indemonstrável — como qualquer existência —, a afirmação *objectiva* e a não-afirmação ou mesmo negação *objectivas* da sua existência são contraditórias. Por conseguinte, não faz sentido apresentar uma prova objectiva contra o ateísmo, o que pressuporia a possibilidade da afirmação objectiva de Deus.

A apologética de Marcel procede, portanto, mais negativa que positivamente; no debate com algumas posições irreligiosas interessa-lhe antes detectar e desmontar as suas certezas. Eis alguns exemplos:

— O ateísmo é, em geral, da *ordem da opinião*. Dum modo genérico apenas se tem opinião a respeito do que se não conhece; esta falta de conhecimento, porém, não se manifesta claramente à consciência. Porque implica sempre uma certa distância, a opinião é essencialmente presbita; pretendendo ser um conhecimento, ela é sobretudo da ordem da afectividade, flutuando entre a afirmação e a impressão. Defender uma opinião é sempre representar-se um interlocutor; a opinião sustenta-se perante um outro, um outro que pode encontrar-se em nós próprios. O seu responsável é, na maioria das vezes, «a gente», «todo o mundo», o «nian» heideggeriano — presentes na conversa, na imprensa, no livro.

<sup>89</sup> JM (cit. na nota 62), p. 98.

<sup>90</sup> ME 2 (cit. na nota 3), p. 101.

O lugar mais privilegiado da opinião é o da afirmação positivamente atea. Ao dizer «eu sustenho que Deus não existe» coloco-me diante de mim enquanto outro. Sendo essencialmente uma recusa, o ateísmo nunca pode ser vivido como um facto experiencial ou como um acto de fé. O «eu» da afirmação atea recobre sempre um «se» (*on*), uma «opinião geral». Quando porventura a negação teológica pretende ter por base uma evidência positiva — do género da afirmação «a minha experiência mostra-me que» — estamos perante a acumulação indevida de duas ordens de experiência: segundo uma primeira ordem, negativa, o ateu declara não ter tido nenhuma experiência de Deus, convicto de que, caso Ele existisse, disso se daria conta (Deus é aqui pensado como objecto); no segundo caso, o ateu verifica positivamente a existência de certos factos — como o da realidade do mal — que são pensados numa evidente incompatibilidade com a admissão de Deus<sup>91</sup>.

— O ateísmo *dogmático*, como vimos, pretende demonstrar positivamente a incompatibilidade entre Deus e uma «certa ordem objectiva das coisas». Esta convicção, porém, mostra todo o seu carácter precário, se atendermos devidamente à especificidade que a afirmação de Deus apresenta, nomeadamente o facto de ela visar uma realidade transcendente<sup>92</sup>. O debate rigorosamente teórico neste campo nunca poderá iludir a distinção entre o plano empírico e o transcendente.

Marcel retoma igualmente um outro «argumento» da apologética tradicional, de nível essencialmente diferente, ou seja, a existência de sábios crentes. Como é possível existirem pessoas que, embora vejam «a ordem objectiva das coisas», acreditam em Deus? Seria superficial pretender que o biólogo ateu, por exemplo, ao apresentar-se como filósofo ateu, esteja em posse de factos que, suponhamos, o físico crente ignora. Pode suceder, porém, que o cientista ateu se recuse a apresentar-se como filósofo e portanto se abstenha de qualificar a diferença que o separa do cientista crente. No entanto, o filósofo deve preocupar-se com essa diferença e correr o risco de emitir juízos de valor e de verdade. Não será

<sup>91</sup> Cfr. RI (cit. na nota 14), pp. 161-168.

<sup>92</sup> «Plus nous prendrons conscience du caractère spécifique que présente l'affirmation de Dieu — et il faut entendre par là avant tout le fait qu'elle vise une réalité transcendante — plus nous aurons à nous rendre compte qu'un fait quel qu'il soit, qu'une structure objective quelconque ne peut en aucun cas se situer au niveau de cette réalité et par conséquent l'exclure» (APh, cit. na nota 47, p. 71).

possível alertar o homem de ciência para o nível duma reflexão segunda? <sup>93</sup>

— O *ateísmo lúcido* pretende apresentar-se como pensamento correcto e rigoroso, recorrendo — para definir correcção e rigor — a um critério específico: raciocínio matemático, raciocínio indutivo, experimentação, etc. Ora a afirmação de Deus, seja de que ordem for, bem como o acto de fé fundamental que a acompanha, situam-se num âmbito em que as noções de rigor e correcção deverão ser reinterpretadas ou transpostas. Aliás, não é possível falar de lucidez sem nos referirmos à ideia de certas condições óptimas que podem e devem ser perspectivadas e mesmo realizadas pelo espírito lúcido. O filósofo ateu pretende, explícita ou implicitamente, não só beneficiar dessas condições, como e sobretudo instaurá-las «para proveito próprio». A mais importante de semelhantes condições seria porventura a de se efectuar uma abstracção redutora de desejos, aspirações e mesmo preconceitos que, na óptica ateiista, apenas perturbam o correcto andamento da razão científica. É natural que o crente não aceite sem mais esta condição como normal ou como a melhor; recriminará mesmo ao ateu a pretensão de transpor a questão para um outro plano, de operar uma «*metábasis eis állo génos*» — que é o sofisma por excelência. É líquido que, tratando-se duma experiência química ou biológica, todos deverão prescindir de prejuízos, de aspirações, etc. para ver com honestidade intelectual apenas o resultado da experiência. Tratando-se da afirmação crente, para a qual Deus nunca se deixa identificar com uma hipótese científica, a abstracção requerida pelo andamento científico é impossível, uma vez que a experiência religiosa afunda as suas raízes noutra terreno <sup>94</sup>.

— O *ateísmo prometeico* de alguns humanismos é também radicalmente ambíguo; por um lado, proscree a realidade divina porque esta se apresenta como indevida concorrente do esforço humano de auto-criação e auto-promoção, sendo essencialmente resultado ou da má fé ou da pobreza mental do homem; por outro lado, diviniza o mesmo homem ou a humanidade, quer servindo-se de categorias em si teológicas, quer criando utopias, quer mitizando virtualidades técnico-científicas. Ora a luta prometeica é uma luta em

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 73-76.

falso: a ideia do Deus-obstáculo dos humanismos ateus em nada se assemelha à realidade da experiência religiosa autêntica; a reflexão leva-nos mesmo a concluir que é pela fidelidade a algo de mais autenticamente divino — de que não têm um conceito distinto — que certos filósofos ateus pretendem eliminar um deus que só seria de peso ou entrave<sup>95</sup>.

— Num importante artigo de 1936 intitulado *De l'opinion à la foi*<sup>96</sup> Marcel critica um certo ateísmo que, para se sustentar teoricamente, recorre ao *escândalo do mal*. Quando eu falo de alguém e digo: «se Joana estivesse aqui, esta criança não brincaria com os fósforos», quero significar que Joana é uma pessoa cuidadosa e prudente. Isto supõe o conhecimento não apenas da existência de Joana, mas igualmente da sua maneira de ser. No caso de Deus, porém, muda a perspectiva. O ateu, apoiando-se numa certa noção que tem de Deus, diz: «se Deus existisse, possuiria esta e aquela característica, pelo que nunca haveria de permitir que...». Este juízo de incompatibilidade funda-se, por seu turno, num juízo de implicação. Está em jogo uma ideia, e somente uma ideia, de Deus. «Joana, se estivesse aqui, não permitiria que...». Esta observação baseia-se no meu conhecimento de Joana ou então na consciência do que *eu* faria em seu lugar. No caso da negação teológica este tipo de inferência é radicalmente improcedente, porque implicaria ou que Deus fosse conhecido — como Joana é conhecida —, o que é contra o ateísmo, ou que nos pudéssemos colocar do Seu ponto de vista, o que é, por definição, inadmissível.

Servindo-se ainda da tradição, Marcel recorre a um outro nível argumentativo, invocando a existência de muitos testemunhos da fé no seio dos que sofrem o mal e enfrentam a morte: são mesmo mais numerosos os grandes testemunhos de fé entre os que vivem no sofrimento ou na perseguição que entre os que nada sofrem<sup>97</sup>.

— Quanto ao *marxismo-comunismo* Marcel não esconde a sua posição. Falando da consciência fanática, diz que a vontade de «não pôr em questão» só se justifica quando se trate duma fé autêntica, o que não parece poder aplicar-se à ideologia marxista. No dia em

---

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>96</sup> RI (cit. na nota 14), pp. 158 e segs.

<sup>97</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), p. 317.

que se puser em evidência a precariedade da obra de Marx — dependente dum contexto histórico em muitos pontos ultrapassado —, desaparecerá uma das raízes do fanatismo comunista<sup>98</sup>.

Na prática, o estado concreto de muita gente que os marxismos se propuseram estabelecer é bastante pior que o anterior. Há na ideologia comunista uma espécie de auto-destruição: por um lado, parte-se de exigências muito concretas, entre as quais predomina o combate contra o liberalismo económico; por outro, porém, continua-se com o fanatismo das abstracções, isto é, da ideologia.

No que diz respeito ao tema que nos está ocupando, importa apenas referir que, segundo Marcel, a grande ilusão do marxismo-comunismo consiste em pretender negar toda a transcendência para querer afirmar o homem<sup>99</sup>.

## 2. Os ateísmos e a fé<sup>100</sup>

Aquele que julga seguramente não ter fé considera-a ou uma desprezível debilidade intelectual e moral ou uma grande sorte, a muitos títulos digna de estima. Deixemos de lado a primeira parte da alternativa, para considerar apenas a segunda; neste caso surgem, entre outras, três possibilidades.

A fé, em primeiro lugar, é uma maneira cómoda de ser vítima. Apresenta deste modo um certo carácter de utilidade, apesar de radicalmente se não distinguir da hipocrisia.

Em segundo lugar, ela é uma veleidade agradável, não se diferenciando duma atitude afectiva meramente subjectiva. Deste ponto de vista é indiscutível, como é indiscutível, por exemplo, o gosto da música.

Por último, a fé é uma comunicação com uma realidade superior. O descrente que assim a considera não se tem por seu «possuidor». Este parece ser o caso mais privilegiado — do ponto de vista de Marcel — e talvez seja menos infrequente do que pensamos. Acredita-se na fé dos outros; o incrédulo fala da fé como o cego da vista. Este parece ser o melhor caminho para uma autêntica conversão; esta foi a via que o mesmo Marcel seguiu até 1929.

<sup>98</sup> Cf. HCH (cit. na nota 1), pp. 106-107.

<sup>99</sup> «The idea that we can attain final salvation in the space-time universe in which we are finite beings is a gross error. He [Marcel] calls this the *great illusion* of followers of Karl Marx» (D. ROBINSON, *Tillich and Marcel: theistic existentialists*, em «Personalist», 1953, p. 245).

<sup>100</sup> Cf. G. MARCEL, *Réflexions sur la foi*, em EA (cit. na nota 11), pp. 299-301.

## V

1. *A fé*

As respostas às objecções da irreligiosidade e do ateísmo resumem-se praticamente a esta: o testemunho duma fé autêntica não se deixa, por essência, pôr em questão. Que significa, porém, autenticidade de fé?

A fé não é fanatismo, não é fraqueza, não é evasão; do ponto de vista cognitivo não é hipótese, opinião ou problema<sup>101</sup>. Positivamente ela é uma evidência de coisas nunca vistas, implicando uma adesão total a uma Realidade impossível de se circunscrever ou definir, mas que não pode não pertencer ao plano pessoal, porque nunca me poderei unir a uma coisa. Crer é abrir um crédito com um Tu<sup>102</sup>.

Sendo acto da pessoa inteligente e livre, não se identifica contudo com um estado de consciência<sup>103</sup>, apesar de, pelo seu aspecto cognitivo, apelar para uma íntima conexão com o espírito de Verdade; sem esta conexão a fé degenera em idolatria, em razão raciocinante ou em simples impulso<sup>104</sup>. Só poderemos reconhecer alguns dos caracteres fundamentais da fé se nos colocarmos no ideal de convergência da faculdade desiderativa e da cognitiva, tantas vezes ilegitimamente dissociadas.

Encontrando-me frente ao Ser, vejo-o e não o vejo. Não me colho como vidente, porque esta «intuição» não se reflecte nem se deixa reflectir directamente<sup>105</sup>. Por isso a fé não pode ser nunca da ordem das certezas sensíveis espontâneas, incontestáveis mas vazias. Ela é um caminho onde alegria e angústia se encontram; ela deixa-se ameaçar por muitas tentações, sobretudo pelo desespero; ela é capacidade de suportar dúvidas; na sua fase mais autêntica e operativa, ela é testemunho.

Não estamos perante nenhum fideísmo; o apelo da fé e para a fé passa por uma análise do sentido criatural do homem (*Que suis-je?*) e do estatuto ontológico do mundo, embora o caminho metafísico seja integrado por toda uma tendência mística, a fé natural pelos

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, p. 303.

<sup>102</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 178-179; RI (cit. na nota 14), pp. 176-177.

<sup>103</sup> Cf. ME 2 (cit. na nota 3), p. 151.

<sup>104</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>105</sup> Cf. EA (cit. na nota 11), p. 142.

dados sobrenaturais (Incarnação de Cristo, etc.), a transcendência bíblico-cristã pelos índices de transcendência presentes na situação vivida da humanidade. Estamos perante um ensaísta que, dum ponto de vista metodológico, é *integralista*. Saber se, deste modo de enquadrar os problemas, teologia e filosofia avançam juntamente, não avança nenhuma ou avança uma em prejuízo da outra — é uma outra questão.

## 2. *A conversão*

«A conversão é o acto pelo qual o homem é chamado a tornar-se testemunho»<sup>106</sup>, é a resposta a um apelo vindo de origens aparentemente diversas, mas onde se descortina a acção do Deus vivo, resposta onde liberdade e graça se articulam. Do ponto de vista duma «vontade santa», «tudo é graça», como diz Bernanos.

Mais ponto de partida que de chegada, a conversão não se deixa localizar num determinado momento ou espaço: porque a recaída e a traição são sempre possíveis, o convertido não tem nada por definitivamente conquistado, abandonando todas as interpretações em termos de «ter». Num campo onde liberdade, amor e graça se intercomunicam tão misteriosamente, as interpretações causais não podem ter a preponderância que muitos lhes atribuem; com efeito, apesar de ignorarmos as condições exactas para uma conversão, podemos supor que ela é duma ordem especificamente miraculosa — ordem em que o milagre não é forçosamente do domínio sensível ou do âmbito dos fenómenos supra-normais. Devemos deixar de lado um certo esquematismo temporal e causal, só aplicável às «coisas» ou «objectos»; recusando-nos a ser considerados como tais, inserimo-nos numa dimensão inteiramente diversa da do mundo, dimensão que é rigorosamente supratemporal. Esta sobretemporalização da nossa existência, cuja possibilidade pode por si prescindir da revelação positiva, é uma condição necessária para que possa haver uma resposta concreta ao apelo de Deus<sup>107</sup>.

Sendo a fé da ordem do ser e não do ter, a conversão não é um luxo ou uma veleidade; sendo mesmo um dom de Deus dado a todos os que O invocam, o incrédulo não pode ser induzido a desculpar-se ou a hesitar ante os apelos à conversão, como se a fé

<sup>106</sup> ME 2 (cit. na nota 3), p. 135.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 135-136; 177-178; 185-186.

fosse algo materializado, uma espécie de encomenda enviada por correio... Se encara deste modo a conversão, o incrédulo cava um intervalo entre si e a fé, falando mais em nome de ficções que em nome de realidades. Uma fé autêntica não permite zonas incomunicáveis no homem; a conversão, investindo o homem todo, só encontra um terreno propício nos espíritos de boa vontade e sem cisões internas. Este terreno é o da humildade, da oração contemplativa, da meditação reflexiva. Toda a conversão consiste na passagem dum estado de recusa a um estado de invocação.

### 3. O debate entre o crente e o ateu

Os crentes, sobretudo os que se julgam instalados de há muito na fé, não devem olhar para os recém-convertidos como se estes fossem recrutas que vêm engrossar as suas fileiras. Deverá antes haver uma delicadeza concreta, comparável à delicadeza com que o jardineiro cuida duma flor ou duma planta frágil; neste campo, o próprio jardineiro deverá considerar-se igualmente como planta sempre exposta<sup>108</sup>.

Esta delicadeza deve valer, com muita mais razão, no caso do diálogo entre o crente e o ateu, para cuja compreensão é condição necessária o estudo da simbiose entre crença e descrença que existe em cada um de nós. No dizer de Marcel, a coexistência na nossa sociedade de crentes e descrentes ocupou sempre o primeiro lugar das suas preocupações<sup>109</sup>; esta coexistência pode não ser fundamentalmente desigual da que existe dentro de nós mesmos, pois talvez não haja crente que não tenha em si regiões de ateísmo, nem incrédulo que nada possua de crente.

O debate entre o crente e o ateu deverá situar-se, se quiser obter um mínimo de eficácia, na perspectiva da generosidade e do amor, que são, não a causa, mas a alma de todo o dom. O ateu deve reflectir sobre esta pergunta muito concreta: «tem sentido dizer que erro quando o meu *ser-no-mundo* se me revela como a expressão duma generosidade nele incarnada?»<sup>110</sup>. O debate só adquire sentido se for um encontro e nunca um desencontro; o ateu que, na perspectiva daquele que tem fé, se encontra num estado de sono-

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, p. 136.

<sup>109</sup> Cf. RI (cit. na nota 14), pp. 158-159.

<sup>110</sup> ME 2 (cit. na nota 3), p. 127.

lência ou de distração, pode despertar em presença duma irradiação concreta e benévola da fé. Os encontros suscitam no distraído uma reflexão deste tipo: «eu, que me tenho por descrente, estou realmente seguro de que não creio em nada?». É bem possível que esta pergunta, surgida num diálogo da alma consigo própria, induza o distraído a reconhecer-se incapaz de afirmar que não crê; melhor dizendo, a afirmação da descrença manifestar-se-á, a este nível de reflexão, manchada de orgulho: o «eu não creio» deixará de se identificar com um «eu não posso crer», para surgir como um «eu não quero crer»<sup>111</sup>.

A simbiose entre crença e descrença deixa-se manifestar ainda no facto de haver muitos homens que se julgam crentes quando apenas servem a um ídolo e, inversamente, haver muitos que se julgam ateus quando os seus actos revelam uma autêntica fé, apesar de desarticulada. Poucos estarão seguramente certos se acreditam ou não em Deus, sem saber mesmo o que significa acreditar em Deus<sup>112</sup>. Entre o crente e o descrente há, portanto, muitos pontos de contacto, não só a nível psicológico.

Valerá a pena, no debate entre fé e descrença, tentar apresentar provas para a existência de Deus? Vejamos a fenomenologia marce-liana do «acto de provar alguma coisa a alguém»<sup>113</sup>.

Provar é sempre provar para alguém; se este alguém sou eu mesmo, serei eu mesmo enquanto outro. Ao provar a alguém, apresento-me sempre numa posição de avanço e de domínio frente a ele no que concerne à matéria da prova. O meu campo perceptivo, neste âmbito, tem zonas que pretendem ser mais claras que as zonas correspondentes do meu interlocutor. Ao querer provar, pretendo que o outro concentre sobre o seu campo perceptivo uma claridade suficientemente intensa para o iluminar como o meu.

No caso da demonstração racional, há um estado de segurança da minha parte, que não é posto em questão no acto em que eu provo ao outro que Deus existe; nem sequer me esforço por

<sup>111</sup> «Le 'je ne crois pas' cessera de s'apparaître à lui-même comme un 'je ne peux pas croire' et tendra à se transformer en un 'je ne veux pas croire'» (EA, cit. na nota 11, pp. 311-312).

<sup>112</sup> Cf. ME 1 (cit. na nota 28), p. 19. «Le croyant n'est jamais tout à fait croyant... et inversement» (PI, cit. na nota 6, pp. 183-184).

<sup>113</sup> Cf. *Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu*, em RI (cit. na nota 14), pp. 226-232.

compreender melhor a natureza da minha segurança e especificá-la ao meu interlocutor. Em segundo lugar, eu coincido, ao menos idealmente, e duma maneira bastante precisa, com a posição do outro, a fim de lhe poder dizer: você admite que... Recuaremos sempre que for necessário, até estarmos ambos de acordo nalguma coisa. Uma vez que forcei o meu «adversário» a aceitar um *minimum*, obrigá-lo-ei a reconhecer todas as implicações exigidas pelo que admitiu, ultrapassando assim o *minimum* e chegando à admissão de Deus.

Marcel não nega, em princípio, validade a uma argumentação deste género, embora lhe reconheça o perigo da prestidigitação; nega-lhe, porém, toda e qualquer força de convencimento. Mesmo no caso em que se manifeste má vontade no meu interlocutor, o caminho da «coerção» racional não é eficiente<sup>114</sup>.

A recusa do descrente pode muitas vezes deixar-se explicitar deste modo: «recuso esse processo, porque ele me levaria onde eu não quero chegar». Com efeito, aquilo que o demonstrador pretende porventura apresentar como perfeição é, aos olhos do outro, uma inutilidade ou mesmo uma imperfeição. Tem que haver entre os dois um acordo mínimo mais no que diz respeito aos fins do que aos meios.

A prova, enquanto prova, só é eficaz quando, a rigor, poderia ser dispensada: ela nunca substitui a fé e a crença, mas supõe-nas — pelo menos existencialmente. A sua função consiste em restabelecer o equilíbrio interior de quem sente em si mesmo um divórcio entre a própria fé e o que pensa ser uma exigência racional. A reflexão e o estudo da história da filosofia mostram-nos que a ideia de prova racional de Deus é inseparável duma referência a uma situação anterior de fé e vida cristã que é posta entre parênteses—a fim de se salvaguardar a integridade do andamento lógico.

---

<sup>114</sup> Será sempre preferível «chercher à se placer par un effort de sympathie à l'intérieur de ce que j'appelle, moi, peut-être à bon droit, mauvaise volonté, mais qui doit apparaître à soi-même tout autrement» (RI, cit. na nota 14, p. 230).

## VI

Não é nossa intenção apresentar aqui uma avaliação crítica detalhada das principais posições marcelianas referentes ao tema de Deus e do modo de O encontrar; ela, a ser válida, não deveria esquecer o confronto teórico entre as teorias da experiência religiosa, da atitude mística, do fideísmo, etc. e as várias ontologias e metafísicas; deveria delimitar o sentido do ser e da linguagem e, sobretudo, discutir as viabilidades de acesso ao mistério ontológico; deveria passar pela discussão de alguns conceitos rigorosamente gnoseológicos e epistemológicos, como os de inteligência, razão, fé filosófica, prova, demonstração, etc.; deveria, enfim, aclarar as difíceis reciprocidades e diferenças entre o discurso parenético, poético, filosófico e teológico.

Tudo isto, porém, parece descabido na presença dum espírito como o de Gabriel Marcel; no entanto, se dum homem de «boa vontade» não podemos exigir senão aquilo que ele nos transmitiu, temos o direito de pedir mais à intenção filosófica. Estamos em crer que o debate marceliano, porventura mais literário que tecnicamente filosófico — o que, longe de ser uma recriminação, pode ser um elogio —, teria sido menos inconsistente para o nosso tempo se, em vez de seguir uma certa linha ocasional e não-intelectualista, tivesse revitalizado e potenciado as exigências perpétuas da inteligência humana. A maioria das suas afirmações e conclusões — que, por certo, pouco têm de novo — são antes fruto duma sensibilidade e não tanto dum andamento fortemente exigente do ponto de vista teórico e epistemológico. Nem mesmo a «boa intenção» do ensaio, da atenção à circunstância e ao tempo concreto, da chamada a rebater dos espíritos sonolentos e distraídos, foi sempre conseguida. Basta citar o caso do «estruturalismo» e doutras formas de pensamento «estranhas» — no dizer do prefácio de *Pour une Sagesse tragique* — para vermos que nem sempre Marcel conseguiu dialogar com o seu tempo e evitar as exortações repetitivas. Ele mesmo tem disto uma certa consciência ao «defender-se» em 1969 da acusação de amadorismo:

«...justement à partir du moment où j'ai réellement pris conscience de la tâche qui était la mienne, j'ai renoncé à conférer à ma pensée une forme systématique. J'étais arrivé à cette décision lorsque parut le *Journal Métaphysique* en 1927, l'année même de la publication de *Sein und Zeit*. Il était clair dans mon esprit que c'était une recherche

que je poursuivais, et que je ne devais pas compter sur la possibilité d'accéder à un ensemble dont je pourrais dire qu'il était ma philosophie.

Ici d'ailleurs certains malentendus doivent être dissipés. La prédominance en moi de la disposition heuristique ne m'impliquait en aucune manière ce que je serais tenté d'appeler aujourd'hui un dilettantisme de la recherche, comme si celle-ci s'était complue à elle-même au point de redouter son aboutissement. D'une certaine manière, ce qui m'importait au suprême degré, c'était d'accéder à la confirmation d'une certaine assurance initiale, mais qui au départ se présentait bien plus comme un pressentiment que comme une conviction»<sup>115</sup>.

É certo que Marcel rejeita, como nota no referido prefácio de *Pour une sagesse tragique*, a «hybris panlógica de Hegel», bem como todas as filosofias que pretendam apoiar-se numa intuição ou aceitação preliminar do ser, optando claramente por uma posição prudente e pela *humildade* como «virtude metafísica primordial»; neste aspecto está mais perto do socratismo. Entretanto, parece mediar uma grande distância entre a estrutura «dramática» do seu pensamento e a estrutura «dialógica» e «dialéctica» do Sócrates platónico. Ambas são alimentadas por níveis diferentes de *exigência*. Quer-nos parecer que não é sem certa mágoa que Marcel, perante os acontecimentos de Maio de 1968, desabafa: «Decerto houve tempos, estou disso convencido, em que era necessário fazer prevalecer os direitos ou simplesmente proclamar a especificidade da existência perante certas usurpações intelectualistas. Hoje, perante o que deve designar-se muito menos como um romantismo do que como o desvario niilista de espíritos jovens desorientados, é oportuno ganhar uma consciência sempre mais clara e firme das invariantes que se libertaram, cada vez mais distintamente, nos grandes períodos da civilização» (Prefácio acima citado). Marcel aceitou ser um pensador «em crise»; o seu é quase sempre um pensamento «da crise» e dum «final de época». Sendo pela alegria, nunca foi pelo optimismo.

Seja-nos permitida, como observação final, uma referência a Kant<sup>116</sup>, não para defender o seu «racionalismo crítico» no campo

---

<sup>115</sup> G. MARCEL, *La dominante existentielle dans mon oeuvre*, em *La Philosophie Contemporaine - Contemporary Philosophy* (Crónicas), dir. por R. Klibansky, vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 171.

O nosso juízo não pretende ser tão negativo como, por exemplo, o de N. PETRUZZELLIS, que acusa G. Marcel de quase todas as «doenças» do pensamento contemporâneo, classificando-o de «iterato» (Cf. *L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel*, em «Acta Pontificiae Academiae Sancti Thomae Aq.», Nova Series, vol. XIII, Marietti, 1947, pp. 133-157).

<sup>116</sup> Cf. I. KANT, *Was heiszt sich in Denken orientieren*, em «Berlinerische Monatsschrift», Outubro de 1786, pp. 304-330; Akademie Ausgabe, t. VIII, pp. 133-147.

religioso, mas para evidenciar as profundas motivações teóricas que o levaram a tomar posição contra a «marcha das coisas» — por ocasião do «Pantheismustreit» —, ou seja, contra o positivismo religioso, o racionalismo dogmático e o irracionalismo místico:

«... quando se contesta à razão o seu direito de falar por primeiro no que diz respeito aos objectos supra-sensíveis, por exemplo, a existência de Deus e o mundo futuro, abre-se uma grande porta ao entusiasmo, à superstição, ao próprio ateísmo<sup>117</sup>.»

«Amigos da humanidade e do que é mais santo a seus olhos! Quer se trate de factos, quer de motivações racionais (*Vernunftgründe*) admiti o que vos parecer mais digno de fé depois dum exame atento e leal. Mas não contesteis à razão aquilo que dela faz o supremo Bem na terra: quero dizer, o privilégio de ser a pedra de toque decisiva da verdade<sup>118</sup>.»

Interprete-se como se quizer a razão humana, a Verdade e a Filosofia nunca serão, em si e por si, da ordem da «edificação», como nos adverte Hegel, mas da ordem do Sentido e da sua profunda articulação inteligente. É bem possível que Marcel quisesse ficar apenas num dos seus limiares.

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA

---

<sup>117</sup> *Ibid.*: Akademik Ausgabe, t. VIII, p. 143.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 146.