
DA ENCARNAÇÃO À ESPERANÇA: AS SENDAS COMUNS DE GABRIEL MARCEL E PAUL RICOEUR

José Manuel Beato

Resumo

Ricœur menciona várias vezes o facto de Gabriel Marcel ter sido, inequivocamente, juntamente com Jean Nabert e Edmund Husserl, um dos seus grandes mestres. Marcel foi uma referência seminal e fundadora, bem como uma influência matricial e duradoura que, intermitentemente, emerge, explicita ou implicitamente na "via longa" do percurso ricœuriano. É nosso propósito ilustrar estas influências, conexões e caminhos comuns a partir dos temas da encarnação e da esperança.

Palavras-chave

Gabriel Marcel. Encarnação. Atestação. Esperança.

Abstract

Ricœur mentions several times that Gabriel Marcel, along with Jean Nabert and Edmund Husserl, was undoubtedly one of his great masters. Marcel was a seminal and founding reference, as well as a matricial and lasting influence that intermittently emerges, explicit or implicitly, in the "long way" of ricœur's thought. Our purpose is to illustrate these influences, connections and common pathways from the themes of incarnation and hope.

Keywords

Gabriel Marcel - incarnation - attestation - hope.

Universidade de Coimbra (Portugal), é membro colaborador da Unidade de Investigação & Desenvolvimento "Linguagem, Interpretação e Filosofia" e do "Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos" da Faculdade de Letras, sócio da Associação "Présence de Gabriel Marcel". Depois de uma dissertação sobre «O sentimento ontológico em Gabriel Marcel», sob orientação da Profª. Doutora Maria Luísa Portocarrero, prepara tese de doutoramento em torno da metafísica e da moral de Vladimir Jankélévitch. Email: jose.beato71@gmail.com.

1. 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 Ricœur. De fato, 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 Ricœur, 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 desprezioso, o nosso desígnio parece inscrever-se num espaço relativamente vacante ou pouco visitado. Efectivamente, apesar de dados biobibliográficos objetivos, esta relação entre Marcel e Ricœur não tem merecido, quanto a nós, tanto do lado dos estudos marcelianos como ricœurianos, a atenção que julgamos merecida¹. 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.

2. Uma referência seminal e fundadora

"*Chez vous, je suis né à la philosophie*"² 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 fato de este último, juntamente com Jean Nabert e Edmund Husserl ter sido, inequivocamente, um dos seus grandes mestres³. Ricœur refere explicitamente a experiência marcante da frequência

¹ Tal se verifica apesar das importantes pistas indicadas por François DOSSE - **Paul Ricœur, les sens d' une vie**. Paris: La Découverte, 1997, pp. 22-23, *passim*. Impõe-se porém fazer justiça a uma relevante exceção: Jérôme PORÉE, «Gabriel Marcel et Paul Ricœur: une fidélité créatrice». in HENRIQUES, F. (coord.) - **A filosofia de Paul Ricœur: temas e percursos**. Coimbra: Ariadne, 2006, pp. 329-349.

² Documento inédito citado por Joël BOUËSSÉE - **Du côté de chez Gabriel Marcel: récits**. Paris: l'Âge d'homme, 2003, p. 152.

³ Nomeadamente, Cf. Paul RICŒUR - «Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl» in **Jean Wahl et Gabriel Marcel**. Beauchesne: Paris, 1976. p. 58.

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 Sartre⁴. Ricœur reconhece que as sessões 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)⁵ 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 direta 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 objetivadora e reducionista, permita recuperar o vivido num plano de inteligibilidade que o elucida e, simultaneamente, o aprofunda. Sucedia, portanto, que, nestes encontros, Gabriel Marcel convidava os presentes ao exercício do seu próprio método: o de uma filosofia concreta, de perfil neosocrático, e assumidamente experiencial, refractária a qualquer abstração desvitalizadora ou linguagem hermética.

2.1 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 contato com a obra de Marcel foi, porém, anterior à leitura de Jaspers, tendo sido aliás, um estudo do próprio Marcel («*Situation fondamentale et situations-limites chez Karl Jaspers*» de 1933⁶) que introduziu Ricœur aos temas estruturantes da filosofia jaspersiana (RICŒUR: 1995, p. 17).

⁴ 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 proveito: Joël BOUËSSÉE - **Du côté de chez Gabriel Marcel: récits**. Paris: l'Âge d'homme, 2003, *passim*.

⁵ Respectivamente: Paul RICŒUR - *La Critique et la Conviction*. Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.41-45 e **Réflexion faite: autobiographie intellectuelle**. Paris: Editions Esprit, 1995, p. 15-17.

⁶ Incluído no volume em Gabriel MARCEL - **Du refus à l'Invocation**. Paris: Gallimard, 1940, p. 284-326.

A obra de 1948, «*Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*» é, tanto quanto sabemos, 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, por exemplo, 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.

Paul Ricœur é, sem dúvida, um dos melhores comentadores de Marcel. 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 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-objeto – 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 conjunção 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)⁷, «*Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*» (1976), «*Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*» (1984), «*Entre éthique et ontologie: la disponibilité*» (1988)⁸. Ricœur conduzirá ainda uma série de entrevistas radiofónicas com Marcel publicadas em livro em 1968⁹.

2.2 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 reapresentação de aspectos bem conhecidos da obra de Ricœur, a nossa estratégia consistirá antes em mobilizar algumas articulações nocionais da obra relativamente esquecida de Marcel deixando que as assonâncias, harmónicas e consonâncias ecoem de per si entre os especialistas. Não se tratará, portanto, de "filosofia comparada", 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 Marcel. O intenso e plurívoco diálogo desenvolvido por Ricœur com a grande tradição reflexiva francesa,

⁷ Contido no volume colectivo **Entretiens autour de Gabriel Marcel**. Neuchâtel: La Baconnière, 1976. p. 54. Uma versão inglesa deste texto encontra-se em **The philosophy of Gabriel Marcel**. (Library of Living Philosophers, Volume 17) ed. by P. A. Schilpp and L. E. Hahn. La Salle Ill.: Open Court, 1984. pp. 3-68. O livro de 1948 foi o único que não foi objeto de qualquer reedição.

⁸ Textos recolhidos em **Lectures II: La contrée des Philosophes**. Paris, Seuil : 1993.

⁹ G. MARCEL e P. Ricœur - **Entretiens Paul Ricœur- Gabriel Marcel**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

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.

O presente artigo, dadas as óbvias limitações de contexto e forma, apenas incidirá nos temas da "encarnação" e da "esperança". Importa, todavia, deixar indicado o argumento essencial relativo à problemática da "atestação". A fenomenologia e hermenêutica do "si" desenvolvida por Ricœur confluem no projeto de uma "ontologia da pessoa" de que a categoria simultaneamente epistémica e prática da "atestação" é a charneira. Não é ocioso assinalar-se que Ricœur conhecia de perto a problemática do "testemunho" e da "atestação criadora" presente na obra de Marcel. Ela surgia, em particular, no âmbito da fenomenologia da "promessa" e da "fidelidade", eleitas como formas concretas de viver o tempo superando a difluência do devir. Gabriel Marcel já se situara na vereda duma "ontologia da pessoa". A importância dada à noção de "ato", 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".

Com este percurso, ainda que incompleto, ficará ilustrada a influência seminal e duradoura que o pensamento existencial e fenomenológico de Gabriel Marcel exerceu na vasta obra de Paul Ricœur.

3. Encarnação: corporeidade e vontade.

3.1 Entre existência e fenomenologia: a filosofia da vontade

Bem no início do percurso de Ricœur, a configuração do projeto 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 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 Husserl (RICŒUR: 1976, p. 53). 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)¹⁰. 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 diretamente no fato 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 "meta-problemático". Quanto a este ponto, a nossa sugestão é que Marcel, conhecedor do primeiro Husserl, desde 1913¹¹, e do seu projeto 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" (MARCEL, 1976, p. 75). Neste sentido, não incorreria nas críticas de Dominique Janicaud ao que designa de "phénoménologie éclatée", quando alude ao uso indevido da Fenomenologia em

¹⁰ 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.

¹¹ Marcel assim o afirma, nomeadamente em «Solipsism surmounted» in Leroy S ROUNER (ed.)-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.

Jean-Louis Chrétien ou Jean-François Courtine¹². 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 deles¹³.

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 espiritual" Marcel estudara, cinco anos antes¹⁴. Na "introdução geral", Ricœur diz-nos expressamente: "a meditação da obra de Gabriel Marcel está, com efeito, na origem das análises deste livro" (RICŒUR: 1988, p. 18). 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 projeto inicial da "Filosofia da vontade". Ricœur delineia 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". Por economia de tempo limitar-nos-emos a algumas indicações referentes à primeira etapa.

¹² A respeito desta polémica: Dominique JANICAUD - **La phénoménologie dans tous ses états: Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée**. [Paris]: Gallimard, 2009.

¹³ Sobre a noção de "fenómeno saturado", veja-se entre outros textos: Jean-Luc MARION - De surcroît : études sur les phénomènes saturés. Paris : PUF, 2001.

¹⁴ « Rilke témoin du spirituel I et II » conferências proferidas em 1944, incluídas em G. MARCEL - **Homo Viator**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997, pp. 283-344.

3.2 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 “irredutibilidade ou mesmo da prioridade metafísica do sentir” (MARCEL: 1940, p. 43), 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” (MARCEL: 1940, p. 33). A partir do “eu existo”, “unidade indecomponível”, “infra-discursiva” mas indubitável, procura pensar a globalidade da experiência. O “eu existo” é irredutível 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 objetiva ou de uma posse instrumental: “sou o meu corpo”, sem, contudo, me identificar a ele no sentido de um monismo materialista (MARCEL: 1940, p. 39). Importa sair das aporias do “dualismo” das substâncias e da “relação instrumental” enquanto modos de objetivação, 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” (MARCEL: 1997(c), p. 117). Marcel é o primeiro a formular explicitamente a distinção fundamental do “corpo-objeto” e do “corpo-sujeito”¹⁵.

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 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-objetiva de toda a experiência.

¹⁵ A expressão “corpo-sujeito” aparece pela primeira vez numa conferência de 1939: «L'être incarné comme repère central de la réflexion métaphysique» in MARCEL: 1940, p. 39.

O “sentir” é um *ato* 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 ação exterior”, mas sim “receber ativamente” envolvendo um “poder de assumir, ou melhor, de se abrir a...” (MARCEL: 1940, p. 43). Esta concepção ativa do sentir, enquanto ato 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” (MARCEL: 1940, p. 123). 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 atividade se encontram claramente transcendidas (MARCEL: 1997(c), p. 135).

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 “dado empírico”, na sua trama circunstancial, é reconhecido na sua “função propriamente constitutiva” da subjetividade encarnada. Antes de mais, estes “dados” não podem ser olhados do ponto de vista “objetivista”, como fatos brutos inertes. Pelo contrário, intervêm e organizam-se “face a uma actividade livre para a qual constituem um conjunto de estímulos ou obstáculos” (MARCEL: 1997(c), p. 150). Assim, a “existencialidade”, elaborada a partir das noções de corpo-sujeito, de sentir como imediação e receptividade ativa, e de “ser em situação”, leva a uma subversão profunda da noção idealista e espiritualista de “subjetividade”, 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” (MARCEL: 1997(c), p. 113). A “situação” não é mera “posição espacial”, nem subordinação a uma rede “necessária” de determinações objetivas numa lógica causa-efeito. A “situação” qualifica e é qualificada internamente: nela intervêm a liberdade enquanto capacidade de resposta, ato 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 interpessoal em cuja fenomenologia Marcel tem ocasião de insistir.

3.3 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 afetiva 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 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 meditar¹⁶. 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 (RICŒUR: 1988, p. 10).

Superado o dualismo, e assumido o *cogito* como existencialmente encarnado num corpo-sujeito, assume-se a reciprocidade do voluntário e do involuntário, fundada numa subjetividade comum ao corpo e à consciência intelectiva 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 (RICŒUR: 1988, p.13).

¹⁶Ricœur refere explicitamente este ponto a Marcel: Paul RICŒUR – «Méthode et taches d’une philosophie de la volonté» in **A l’école de la Phénoménologie**. Paris: Vrin, 1987, pp. 79-80.

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-subjetivas. A "eidética fenomenológica do corpo próprio" e das suas relações com o eu volitivo e desejanste é um discurso unificador da subjetividade integral dum *cogito* encarnado.

A noção de "consentimento", último ponto da interpretação triádica do ato de vontade, depois da decisão e da moção voluntária (RICŒUR: 1988, p. 10), que surge como resposta da vontade ao "inconsciente absoluto", por 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 ato concreto de existir esse equilíbrio da alma e do corpo numa personalidade 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 ato da vontade que aquiesce à necessidade"; é, afinal, tomar sobre si, assumir, fazer seu, numa "adoção ativa da necessidade"- num "*Fiat*" (RICŒUR: 1988, p. 319, 322). 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 reconciliação, porque é um "movimento da liberdade para a natureza para juntar-se à sua necessidade e a converter em si-próprio" (RICŒUR: 1988, p. 351, 325).

3.4 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 análises 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 "inobjetivável" e "incharacterizável", ainda que sem cedência a um banal ceticismo 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 (MARCEL: 1940, p. 94) - 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 objetivação 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" (RICŒUR: 1988, 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 projeto: "Como se limitam e completam, como podem ser conciliados uma compreensão distinta das estruturas subjetivas do voluntário e involuntário e um sentido global do mistério da encarnação?" (RICŒUR, 1988, p. 18). Pela via da conversão do pensamento a uma "fenomenologia existencial", que não entenda objetividade 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 Marcel (RICŒUR: 1988, p. 20).

3.5 O desafio: paradoxo e conciliação.

“Participar do mistério da existência encarnada é adotar o ritmo interior de um drama”, afirma Ricœur, num tom claramente marceliano (RICŒUR: 1988, p. 20). 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 restauradora (RICŒUR: 1988, p. 21). Pensar sob o signo da “esperança” a possibilidade de uma ontologia reconciliada face a uma ontologia paradoxal, parece ser o desafio desta filosofia da vontade: 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 intersubjetiva e da tensão projetiva 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 ação criadora “inspirada”, que a Poética constitui, podem realizar, descobrindo e criando, a essência do homem no seu trânsito e transmutação da Existência ao Ser.

4. 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" (RICŒUR: 1988, pp. 451-452). 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 religação projetiva à Transcendência. De fato, 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" (RICŒUR: 1988, p. 451). 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 subjetividade 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 direta da "lírica" marceliana em que a metafísica da esperança ocupa um lugar cimeiro.

O tema da esperança¹⁷ 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). 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"

¹⁷ Sobre o tema da esperança em Ricœur, ler-se-á com proveito: Marguerite LÉNA - **L'Espérance selon Paul Ricoeur**. In *Colloque « Intentionnalité dans la Phénoménologie française : inspirations, controverses, perspectives »* - Cracovie, 14-15 octobre 2009, disponível em <http://www.fondsriceur.fr/doc/ENTREPHENOMENOLOGIEETHERMENEUTIQUE.PDF>.

é a vocação última da liberdade e o "sentido da existência à luz da Ressurreição" (RICŒUR: 1988, pp. 395-397), 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 à noção de esperança não é apenas acolher um "objeto inverificável", "inobjetivável", "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 ação humana. "O primeiro passo de uma filosofia da esperança consiste num ato 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" (RICŒUR: 2001, p. 124). A esperança visa ou reenvia para algo para lá das condições objetivas 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 exaurir (RICŒUR: 2001, p. 126).

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 Marcel (RICŒUR: 1964, p. 95). 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 otimismo técnico, do utopismo futuroológico (RICŒUR: 1964, pp. 96-98). 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 sobre o não sentido" (RICŒUR: 2001, p. 114). "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" (RICŒUR:1988, p. 452).

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.

4.1 A esperança: itinerância e luta ativa contra o desespero

“Ser é estar a caminho”: a existência envolve uma dinâmica extática e peregrina (MARCEL: 1997(b), p. 10). 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 “ato de transcendência” e não mera “disposição subjetiva” (MARCEL: 1997(d), p. 156). Em nada se reduz a qualquer processo ou estado psicológico: otimismo, auto-sugestão, ilusão desiderativa, ou outro figuração obsidiante visando iludir a realidade. O malogro, o sofrimento, a consciência da contingência e da finitude são o chão de onde brota, 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” (MARCEL: 1968(a), p. 115, 92). 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 acena¹⁸, 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

¹⁸ Termo forjado pela tradução de “*unhope*”, expressão presente num poema de Thomas Hardy.

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, ativa 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” (MARCEL: 1968(a), p. 92).

A esperança constitui, antes de tudo, uma “luta ativa contra o desespero”. Desesperar consiste em capitular “perante um certo *fatum*” (MARCEL: 1997(b), p. 48), 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 conjecturas definidas, “faculta a uma determinada possibilidade favorável um espaço vital onde lhe será permitido tomar corpo” (MARCEL: 1951, p. 75). Essencial à esperança é, nesta medida, a recusa da antecipação negativista e pessimista que enclausura o universo dos possíveis.

4.2 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” (MARCEL: 1997(b), pp. 65-66). 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 fé (MARCEL: 1997(b), 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 realidade (MARCEL: 1949, p. 70).

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 objetivamente "razões de esperar" (MARCEL: 1997(b), p. 82). 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 projeto, 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*” (MARCEL: 1968(a), p. 98). “Não desejo, afirmo”: assim formula Marcel o que designa de “ressonância profética da verdadeira esperança”. Neste sentido, ela constitui um verdadeiro “ato de transcendência”, “é um *élan*, [...] um salto” que implica uma “espécie de recusa radical de suputar as possibilidades” (MARCEL: 1949, p. 69; MARCEL:1968(a), pp. 98-99). Ora, “a não suputação dos possíveis” é, justamente, o modo como Marcel pensara já no *Journal Métaphysique*, uma noção de vontade distinta da simples veledade. “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*”(MARCEL: 1997(a), p. 182). 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, pois prossegue, “na vontade comprometo-me ao ponto de dizer que eu dependo disso, apenas

serei se isso for” (MARCEL: 1997(a), p. 183). 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 antitética é ultrapassada: aquilo que depende ou não depende de mim, delindo-se assim a objeção estoicista à metafísica da esperança (MARCEL: 1997(b), p. 64, 79).

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 incondicionado (MARCEL: 1951, p. 77; MARCEL: 1997(b), p. 84). Ela é, no fundo, outro nome para a “exigência de transcendência” na medida em que constitui o “impulso secreto do homem itinerante” (MARCEL: 1997(d), p. 163). Oposta a qualquer “inércia” ou “espera entorpecida”, afirma-se como um ímpeto da vontade por sobre as circunstâncias, que “sustém ou sobrevoa a ação” (MARCEL: 1949, p. 92). 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".

4.3 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 perpétua disjunção de si face a si-mesmo, a esperança visa, pelo contrário, a reunião, a reconciliação" (MARCEL: 1997(b), p. 68). 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 (*Kaïnon ti*)” (MARCEL: 1997(b), pp. 85-86). 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 (MARCEL: 1951, pp. 78-79).

A esperança não consiste somente numa revitalização do futuro, não releva, portanto, da simples futurição, não podendo ser interpretada a partir da categoria do “projeto” – 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” (MARCEL: 1968(a), p. 93; MARCEL: 1997(b), 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”¹⁹ e a “afirmação [...] de bens eternos” num verdadeiro impulso de transcendência (MARCEL: 1968(a), p. 93). 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 intersubjetivo. 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 absoluto (MARCEL: 1968(a), p. 99, 61). 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

¹⁹ Num texto permaneceu inédito em francês: G. MARCEL - «Desire and Hope» in N. Lawrence, N. , e D. O'Connor, D., (eds), **Readings in Existential Phenomenology**, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, [1967], p. 278.

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.

5. 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. Procuramos, 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 projeto 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.

Não foi possível explicitarmos o modo 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 trajetória 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 tópico 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 ação. 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 ação, 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.

Importa ainda 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. Notamos 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 revisitar 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.

Referências bibliográficas

- BOUËSSÉE, Joël. *Du côté de chez Gabriel Marcel: récits*. Paris: l'Âge d'homme, 2003.
- MARCEL, Gabriel. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949.
- _____. *Structure de l'espérance*. In *Dieu Vivant*. n° 19, 1951, p. 71-80.
- _____. *Être et avoir: vol. I: Journal métaphysique (1929-1933)*. Paris: Aubier/Montaigne, 1968(a).
- _____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968(b).
- _____. *En chemin vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Percées vers un ailleurs*. Paris: Fayard, 1973.
- _____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1997(a).
- _____. *Homo viator: Prolégomènes à une Métaphysique de l'Espérance*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997(b).
- _____. *Le mystère de l'être: vol. I, réflexion et mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997(c).
- _____. *Le mystère de l'être: vol II, foi et réalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997(d).
- RICŒUR, Paul. *L'espérance et la structure des systèmes philosophiques*. In: *L'Herméneutique Biblique*. Paris: Seuil, 2001, pp.11-128.
- _____. *Le Christianisme et le sens de l'histoire*. In: *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1964, pp. 81-98.
- _____. *La liberté selon l'espérance*. In: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, pp 393-416 .
- _____. *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*. In: *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Beauchesne: Paris, 1976.
- _____. *Gabriel Marcel et la phénoménologie*. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976. 53-74 pp. 53-74.
- _____. *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*. In: *J. GREISCH, R. KEARNEY (dir.). Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1-11 août 1988*. Paris: Éditions du Cerf, 1991, pp. 381-403.
- _____. *La Critique et la Conviction*. Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- _____. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Editions Esprit, 1995.

- _____. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.
- _____. *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*. [Paris]: Aubier, 1988.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. [Porto]: Rés, [1988].
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, [1997].