

A MILITÂNCIA DO CONCRETO: GABRIEL MARCEL, ACERCA DO ENGAJAMENTO

THE CONCRETE MILITANCE: GABRIEL MARCEL, ABOUT ENGAGEMENT

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva¹

RESUMO: O artigo examina a noção de engajamento (*engagement*) na obra de Gabriel Marcel, situando-o como uma figura seminalmente decisiva no cenário cultural da primeira metade de século, particularmente em solo francês, demarcando, ali, a sua viva audiência no debate filosófico-político. Em seguida, o texto perspectiva, via a crítica fenomenológica marceliana, dois sentidos de engajamento: “engajamento fundamental” e “engajamento contingente”.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Militância. Concreto. Engajamento fundamental. Engajamento contingente.

ABSTRACT: The article examines the notion of engagement (*engagement*) in the work of Gabriel Marcel, situating it as decisive figure seminally in the cultural scenario of the first half century, particularly on French soil, demarcating there, his live audience in philosophical and political debate. In the following, the text perspective, via the critical marceliana phenomenological, two senses of engagement: “fundamental engagement” and “engagement contingent”.

Keywords: Gabriel Marcel. Militancy. Concrete. Fundamental engagement. Contingent engagement.

Situação e engajamento

A noção de engajamento² fixa, sem sombra de dúvida, um lugar significativo no debate cultural europeu (especialmente francês), a partir da primeira metade do século passado. Trata-se de uma categoria nuclear que permite circunscrever o contexto intelectual da época num circuito mais amplo de interesse que perpassa a filosofia até o domínio da política e das artes, como o teatro e a literatura. É nesse cenário que a figura

¹ Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne (2011/2012). E-mail: cafsilva@uol.com.br

² No original francês, “*engagement*”. É comum o termo ser traduzido, conforme o contexto, por “compromisso” embora por razões teóricas aqui visadas, tecnicamente se privilegie “engajamento”.

de Gabriel Marcel ganha singular expressão, ao menos, sob dois aspectos. O primeiro é o perfil de um “homem engajado” que, ainda jovem, sente os horrores da guerra (1914-1918) ao colaborar junto à Cruz Vermelha como informante aos familiares dos soldados mortos. A experiência da guerra não é, naturalmente, um evento qualquer à medida que impacta toda uma concepção de mundo e, vida afora, o destino de um homem cada vez mais cômico e, portanto, engajado.

O segundo aspecto diz respeito, propriamente, ao “autor engajado”³! Marcel mostra-se um escritor sensível às demandas insurgentes que o impele a travar outra batalha, talvez mais insidiosa: o combate metafísico. Essa motivação faz com que sua obra venha se perfilar em duas direções que se entrecruzam intimamente: a filosofia e o teatro. Na condição de dramaturgo, aliada ao gênio musical, o autor ensaia uma experiência de pensamento e de criação estética conferindo um tom bem característico do que se tornaria o ambiente espiritual de então: um clima de intenso debate, marcado profundamente por interlocuções polêmicas, mas essencialmente profícuas. Fato é que ele já figura, num primeiro plano, como um pensador de vanguarda que passa a exercer forte influência na geração dita “existencialista” que terá nas figuras de Sartre⁴, Merleau-Ponty, Camus, entre outros, uns de seus ícones mais representativos. Como se sabe, é no espírito dessa “geração”, que o tema do engajamento alcança enorme projeção, pautando-se como uma agenda programática e, com isso, fixando-se um lugar de honra no vocabulário filosófico. A obra de Marcel, no entanto, tem se tornado uma fonte esquecida nessa aclimatação ou efervescência, razão pela qual ainda não se tem avaliado o seu caráter seminalmente prospectivo, ou seja, o raio de abrangência que passa cobrir todo um setor do movimento cultural firmemente arraigado numa tradição em curso, por assim dizer, “fenomenológico-existencial”.

³ Como bem nota Gouthier (1976), a relação entre o “homem engajado” e o “autor engajado” é uma questão emblemática e, por isso mesmo, recorrente em Marcel.

⁴ Por ocasião de uma entrevista partilhada com Sartre, Marcel relata que este “o surpreendera ao lhe dizer que era a leitura de seus escritos que lhe tinha feito reconhecer a importância da noção de situação” (MARCEL, 1976, p. 10). “Em suma”, prossegue ele, “nós estamos entretidos como dois homens que perseguem suas pesquisas em certas análises conexas, mas orientadas diferentemente” (MARCEL, 1976, p. 10). Denis Huisman (*Apud* MARCEL, 1981, p. 26-27) atesta outro notável fato: “De minha parte, acredito, mui sinceramente, que nos anos 1930-1940, Jean-Paul Sartre leu o *Diário Metafísico e Ser e Ter* de Gabriel Marcel e tenha sobrelevado, em parte, a influência de nosso autor [...]. Que *A Náusea* (“*Melancolia*” segundo seu primeiro título) tinha sido sugerida por Gabriel Marcel, eis aí uma revelação capital do ponto de vista da história das ideias”.

Isso posto, quando está em questão a ideia de engajamento numa obra como a de Marcel, o que se tem em vista é uma reflexão cuja herança não perdera sua atualidade, principalmente, em tempos bicudos como o do novo século. Trata-se de um autor que jamais limitara seu trabalho nos domínios de uma “filosofia de gabinete”, isto é, puramente acadêmica, deslocada, desencarnada. O que o leitor poderá minimamente pressentir, nesse esforço intelectual, é um acontecimento heurístico agenciado no concreto. Noutras palavras, a leitura de Marcel é o convite a uma reflexão militante que desconstrói, a um só tempo, fórmulas pedantes, argumentos solipsistas que tem no “espírito de abstração” sua caricatura mais cabal como uma espécie de contra-engajamento, isto é, como renúncia ao real. O que o pensador francês põe em jogo é uma literatura embebida na experiência mesma, nua e crua.

Nessa direção, como situar, em termos marcelianos, o candente tema do engajamento? Ora, fazer filosofia, produzir arte ou literatura num período marcado por uma crise galopante, imerso em incertezas, inflamado por paixões, não fora, seguramente, tarefa fácil. O cenário, para dizer o mínimo, é o de um mundo implodido e cindido pelo otimismo ilustrado da racionalidade técnica; mundo dócil e servil à lógica do mercado, mundo, enfim, inóspito à alteridade como demanda reprimida. Isso já é o bastante para desinstalar o intelectual, ou seja, para provocar um filósofo, retirando-o de certa zona de conforto, confinado nalgum ostracismo social. Como, afinal, ficar apático a um contexto que mina, de um só golpe, qualquer esperança possível, ou, ainda, que parece esgotar qualquer mudança? Os tempos são outros, como bem diagnostica Sartre (1996, p. 85):

Os tipos de engajamento são diferentes de acordo com cada época. Em uma época em que engajar-se significava fazer a revolução, era preciso escrever o *Manifesto Comunista*. Em uma época como a nossa, em que existem diferentes partidos que se proclamam revolucionários, o engajamento não consiste em ingressar em um deles, mas tentar esclarecer os conceitos, tanto para precisar a posição como para tentar atuar sobre os diferentes partidos revolucionários.

O que Sartre circunscreve é o engajamento sob um prisma político de mudança, o que nos tempos atuais, exige outro nível de reflexão que passa por uma profunda revisão e esclarecimento conceitual. De todo modo, o momento é de crise; crise implacável da ciência, da metafísica, da política, enfim, do homem.

Ao construir sua própria análise de conjuntura, Marcel acena, desde o princípio, para a “característica estritamente contingente do *aqui* e do *agora*” (MARCEL, 1927, p. 284), debruçando-se sobre a “situação mesma do homem como existente, como ser no mundo” (MARCEL, 1964, p. 12). Nessa perspectiva, “o próprio do homem é de estar em situação; algo quase sempre esquecido por um certo humanismo abstrato” (MARCEL, 1991, p. 21), lembra ele. O que só evidencia que

[...] não pode haver mais, atualmente, filosofia sem uma análise da essência fenomenológica, enfim, sobre a situação fundamental do homem [...]. Hoje, sem dúvida, o próprio do homem, à medida que ele vive simplesmente a sua vida sem se esforçar de pensá-la, é de estar em situação de modo que a essência do filósofo enquanto ele pensa *a* vida e a *sua* vida é de reconhecer esta situação, de explorá-la o quanto dela for possível (MARCEL, 1991, p. 80).

O leitor tão cedo verá, nessas linhas, um fio condutor por meio do qual Marcel traça o sentido último de seu projeto cuja exigência central define, em termos fenomenológicos, a significação atual do homem como um ser situado, *in concreto*. Aos olhos do autor, não é possível tematizar sobre a vida e o homem prescindindo dessa relação de princípio. Toda e qualquer tomada de posição já prefigura tal estrutura inalienável. Por isso, Marcel fala em “essência fenomenológica” no intuito de demarcar o terreno próprio em que se move a categoria de “situação” como premissa básica de todo “engajamento”. Ou melhor: “engajar-se” nada mais é do que “situar-se”. Nessa medida, não há como fugir à situação humana, vislumbra o filósofo, furtando-se à condição de fato pela qual a liberdade e, com ela, todo engajamento deve ser plenamente assumido.

O que é a situação? Rigorosamente ela significa que

Eu estou implicado; em qualquer modo que se compreenda esse ‘eu’, esse ‘mim-mesmo’, é manifesto que a situação não só o afeta de fora, senão que também o qualifica interiormente. Ou, antes, enfim, teríamos que investigar se, nesse registro, a oposição corrente entre o fora e o dentro não tende a perder a sua significação (MARCEL, 1997, p. 15).

Se ser “situado” é estar “implicado” é porque a qualificação fenomenológica do “eu” é radicada sob uma forma *sui generis* de relação: nossa situação de fato. Esta

comporta a dimensão mais profunda do existir revestindo-se de um estatuto proeminente e decisivo. O engajamento, como vimos, é a expressão máxima dessa coesão intrínseca implicativa, o que exige um estudo mais detido, à parte. A fim de melhor ilustrá-lo, Marcel se vale de uma distinção capital entre dois níveis de práxis: um “engajamento fundamental” e um “engajamento contingente”.

Engajamento fundamental e engajamento contingente

Se é verdade, por uma parte, que a noção de engajamento assume diferentes conotações na história da filosofia, como se reporta Sartre, por outra, é certo que o conceito também configura matizes novas na cena intelectual do século. Marcel sempre se manteve atento a isso e, talvez, sua obra seja, ela mesma, um retrato típico dessa paisagem. Para começar, ele descreve dois aspectos corolários de engajamento estritamente diversos. É o que o pensador francês precisa por ocasião da célebre entrevista concedida, em 1967, a Ricœur. Este o instiga, polemizando, por exemplo, qual gênero de engajamento político mais conviria compativelmente com a missão do filósofo? Ao que Marcel (1998a, p. 107-108; grifo nosso), de pronto, responde:

Tenho buscado, várias vezes, distinguir entre um *engajamento fundamental* e um *engajamento contingente*. O engajamento fundamental me parece ligado à vocação mesma do filósofo. Eu não posso admitir, senão por um só instante, que o filósofo renuncie esse engajamento-aí. Há, contudo, também, um *engajamento partidário* e *contingente* que eu recuso. O *engajamento fundamental* se apoia sobre condições, conforme se diz, estruturais; como, talvez, pode-se dizer, da existência pessoal. Eu tomo dois exemplos: para mim, não está em questão não condenar absolutamente todo racismo seja ele qual for. De outra parte, eu não posso admitir a intolerância em matéria religiosa. Eis, aqui, dois exemplos de situações onde eu penso que o filósofo deve tomar uma posição verdadeiramente militante. O *engajamento partidário* é, completamente, outra coisa; é, na realidade, o engajamento em nome de um partido. Ora, [...] em alguns de meus livros, particularmente em minhas peças, eu opus muito fortemente o partidário do homem. Eu entendo, por esse homem, alguém ligado a valores propriamente humanos.

Como é perceptível, no calor aqui do debate, Marcel acentua, de saída, o caráter profundamente radical que envolve o engajamento como expressão do verdadeiro

espírito filosófico; espírito este ligado à situação humana em sua raiz última. O engajamento “fundamental” é aquele que tem como pano de fundo a estrutura mais ampla da existência. Nisso consiste a verdadeira vocação filosófica, qual seja, a de interrogar os fatos e os acontecimentos à luz da situação como experiência-matriz, estrutural, por definição. É esse gesto que o intelectual deve se consagrar inteiramente ao preservar as condições estruturais da vida humana contra toda forma de sectarismo e intolerância. É nesse sentido primordial que o engajamento encarna o caráter mais autêntico da militância; uma militância embebida no concreto, quer dizer, voltada essencialmente a um nível mais elementar, originário de ação, o engajamento posto “aí”, “aqui e agora”⁵.

A segunda parte da entrevista remete a outro nível de engajamento recusado por Marcel, caracterizado pelos termos “contingente” e “partidário”. O ponto nevrálgico é que a opção por valores meramente partidários se torna sectária, artificial, arbitrária e, em função disso, limitada teoricamente⁶. Trata-se de uma posição que perde a percepção do todo, justamente por carecer, em rigor, de uma leitura mais cautelosa e abrangente da situação. O que se inflama, nessa atitude, é um gênero de adesão às cegas, puramente circunstancial, o que, aliás, é alheio, à competência do filósofo. É nessa exata medida que este, ao ser cobrado social ou politicamente, pode ceder chegando mesmo a desvirtuar sua missão mais própria. Ele pode se dobrar ideologicamente a tal investida. O engajamento “contingente” ou “partidário” se vale, comumente, de um alibi: o puro imediatismo de posições, isto é, de análises, em geral, pouco fundadas. Ele visa atender ao mais forte apelo a qualquer preço, expondo-se ingênuo e gratuitamente. É um engajamento inconsequente! Sobre esse aspecto, não raras vezes, Marcel se reporta a sua obra dramática na qual o espectador é convocado a compreender o sentido profundo de certos personagens que hesitam ou resistem a toda forma de “engajamento contingente”, ou seja, a certa filiação não previamente refletida. Em *Les Hommes Contre l’Humain*, o mesmo balanço é reiterado:

⁵ Cf. Silva (2015b).

⁶ É notável, por exemplo, que os partidos políticos quase sempre partem dessa prerrogativa. Não ouvem, não dialogam com suas bases. Seus dirigentes postam-se como “gênios iluminados”, perdendo toda e qualquer capacidade de autocritica. Trata-se de um modelo autocrático e fisiológico no qual se reflete mormente a conjuntura política contemporânea que tem um de seus quadros mais sintomáticos, a crise da ideia de “partido”. É bem provável que isso explique a caricatura, em tom incisivamente crítico, que levava Marcel situar essa segunda ordem de engajamento.

De resto, notarei que ainda aqui aparece uma outra tentação à qual o filósofo sucumbe, de fato, muito frequentemente. É o perigo que consiste, inclusive, em tomar posição bem mais cedo no papel que na realidade e, com maior frequência, por assinaturas de manifestos sobre questões das quais se tem conhecimento por demais superficial, um conhecimento de oitiva, que é, na verdade, ignorância pura (MARCEL, 1991, p. 74).

“O primeiro dever do filósofo é o de ter clareza sobre os limites do seu saber e de reconhecer que há domínios onde a sua incompetência é absoluta”, avalia Marcel (1991, p. 75). Eis o nó da questão propriamente dita! Aqui, adentramos, sem dúvida, num terreno movediço, pantanoso. Seria, então, o caso, se pergunta ele, de “negar ao filósofo o direito de tomar posição sobre questões políticas concretas como sendo, no fundo, uma maneira hipócrita de convidá-lo a não se engajar, permanecendo, pois, no plano das afirmações de princípio?” (MARCEL, 1991, p. 75). Ao que, de imediato, esclarece: “tal ponto não é o meu pensamento” (MARCEL, 1991, p. 75). Bem entendido, Marcel não desconsidera, em si mesma, a contingência. Ela é, indiscutivelmente, um dos estratos de nossa situação de fato; não se pode pô-la em parênteses sob pena de perder a relação mais efetiva com o real, e, de quebra, o voto de fidelidade para com o concreto. Por isso, abster-se de uma tomada de posição, sobretudo, quando se requer uma leitura mais atenta dos acontecimentos é hipocrisia pura e simples. O problema é quando, uma vez obcecado apenas pelo contingencial, esquece-se o fundamental. Falta a autocrítica, a condição necessária de toda reflexão que não deve jamais exercer-se às pressas, disparadamente⁷. Há momentos que convém recolher-se, ao invés de tão somente olhar os eventos de maneira passional e irrefletida. O recolhimento não é isolamento; não é fuga, mas engajamento consciente, responsável. Dito de outro modo: recolher não é abdicar, em nome de alguma *époque* fenomenológica, a facticidade. O recolhimento se torna um engajamento na medida em que prepara uma terraplanagem no sentido de melhor situar a ação. Ele implica um ver, julgar e agir como procedimento cautelar, ausente, em princípio, no “espírito de abstração” o que difere da “abstração” que é um exercício legítimo do pensamento. O “espírito” que “abstrai” é outra coisa: ele renuncia ao preparo de qualquer terreno prévio, sobrevoando o real. Ora, o verdadeiro

⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET (1966).

engajamento é, essencialmente, aderência, mas também uma análise mais paciente e preparatória sem perder o peso e a gravidade que a situação assim comporta e exige. O engajamento é aquele que surge da necessidade de “*restituir à experiência humana seu peso ontológico*” (MARCEL, 1935, p. 149). Ora, “esse peso não é separável de uma certa consistência, de uma certa espessura” diz Marcel (1964, p. 106) como “experiência concreta” (1927, p. 282). Essa espessura constitui a densidade mesma de um ser em situação incoercível a todo “espírito de abstração” que simplesmente paralisa (congela) o concreto que é, em tudo, movimento. O verdadeiro engajamento não se desprende desse movimento; antes, o acompanha seu próprio ritmo.

Não deixa de ser importante destacar, nesse argumento, um princípio norteador de todo o pensamento marceliano: o fato de que “a encarnação é o dado central da metafísica” (MARCEL, 1935, p. 11). Essa tese programática confere à nossa condição de seres encarnados, um estatuto ontológico. Ora, esse estatuto é o que qualifica, fenomenologicamente, o engajamento como fundamental. Engajar é abraçar uma causa, apostar nela, sem renunciar ao pacto originário que essa experiência enuncia. É nesse sentido que o engajamento não pode ser “abstrato” já que ele radica-se na espessura mesma do real como militância do concreto.

Qual o real problema do engajamento “contingente” ou “partidário” posto aqui, em termos marcelianos? Ele dissimula o sentido genuíno da práxis em nome de uma escolha contingencial, inadiável, por vezes ficcional, permanecendo quase sempre nesse plano. Por isso, “o primeiro dever do filósofo no mundo atual” – assevera Marcel (1991, p. 76) – é o de combater o fanatismo *sob qualquer forma que ele se apresente*, o que só se torna possível, se o filósofo assumir outra forma de militância: o *engajamento fundamental*⁸. O engajamento militante não pode ser, pois, algo dogmático, hermético. Como ilustra o filósofo:

Em meu sentido, o engajamento filosófico [...] se situa precisamente aí; por oposição a uma certa vontade de hermetismo do qual o

⁸ Torna-se oportuno registrar mais um exemplo, a do colonialismo francês na Argélia, documentada pelo jornalista Henri Alleg (1921-2013), em seu clássico, *A Tortura* (1959). A obra é, ainda, acompanhada por um prefácio de Sartre (sequestrado, na época, pela polícia francesa) e uma carta assinada por Marcel (*Op. cit.*, p. 9), na qual declara: “Estou lendo *A Tortura* [...] Sua leitura confirma tudo quanto pensei a respeito, ao ler os fragmentos do artigo de Sartre (proibido pela censura) [...]. *Tudo o que posso fazer é dar-lhe razão*. Hitler foi um precursor. Penso que se desonra quem silencia diante de tais horrores. Desaparecem as diferenças de opinião política que já que não têm a menor importância neste terreno”.

pensador contemporâneo não pode sempre estar livre sendo, pois, perceptível em muitos poetas. Eu direi que o filósofo tal como eu concebo deve estender até o limite a vontade de comunicação. (MARCEL, 1959, p. 25).

Marcel fala, aqui, em “comunicação” para desconstruir certa posição, como ele mesmo caricatura, de “hermética”. O autêntico engajamento é o que rompe com todo monólogo, solilóquio. “O próprio do existente” – perspectiva ele – “é de ser engajado ou inserido, isto é, de estar em situação ou em comunicação” (MARCEL, 1959, p. 113-114). A comunicação exprime, portanto, a ruptura com todo personalismo (Cf. SILVA, 2016), o que parece, aliás, típico de certo voluntarismo esotérico. Esse ocultismo se radica no “espírito de abstração” como uma tendência partidária que nutre certa pretensão de evidência frente aos fatos! Quando o intelectual cede a essa sedução críptica, põe-se numa atitude de clarividência que é a do sobrevoos absoluto. Sua criptoanálise dos acontecimentos se torna, a todo tempo, um exercício de futurologia. À maneira de um taumaturgo, ele é um visionário: antevê o curso dos fatos em nome de uma liberdade absoluta. Disso provém o proselitismo hermético, comum entre muitos *bien-pensants*, que doutrinam uma adivinhação *a priori* do porvir à revelia de *l’heure presente*. Acreditando, pois, monitorar a ação política via esse poder de vidência, o intelectual faz do engajamento um eco de si mesmo, por força de um sujeito transcendental, translúcido e soberano⁹. Ele faz do engajamento um alistamento, uma filiação partidária!

Essa curiosa dimensão ambígua do engajamento também teve lugar no já clássico debate protagonizado, à época, por Sartre e Merleau-Ponty, a propósito das relações filosóficas e políticas entre ambos e que, talvez, valha a pena rever, mesmo que de relance.

Sartre, Merleau-Ponty e o engajamento

É bem conhecida a maneira pela qual Sartre introduz o tema, ao retomar o sentido último da fenomenologia e, de passagem, a ideia de intencionalidade:

⁹ Cf. Silva (2015a).

A filosofia da transcendência nos joga na via expressa, entre ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo. Compreendam esse “estar-no” como um movimento [...], pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros: [...] é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens (SARTRE, 2005, p. 56; 57).

Essa temática ganha fulgor em *L'Être et le Néant* no instante em que o “estar-no mundo” implica uma escolha prefigurando, desde sempre, uma consciência de liberdade que se desdobra a partir do projeto originário. “Sou necessariamente consciência (de) liberdade [...] minha liberdade não é uma qualidade sobreposta ou uma *propriété* de minha natureza; é bem precisamente o estofado de meu ser” (SARTRE, 1943, p. 514). Como descreve Sartre (1943, p. 558):

A característica que o Para-si implica é o ser que não encontra *nenhum recurso, nenhum ponto de apoio* naquilo que ele *era*. Ao contrário, o Para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque *é o ser que tem-de-ser o que era à luz daquilo que será*. A liberdade do Para-si aparece, portanto, como o seu *ser*. Como, no entanto, esta liberdade não é um dado, nem uma propriedade, ela só pode ser escolhendo-se. A liberdade do Para-si é sempre *engajada*; não está em questão aqui uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha. Não nos apreendemos jamais senão como escolha no ato de se fazer. A liberdade, porém, é simplesmente o fato de que essa escolha é sempre incondicionada.

Para além de todo determinismo e recurso transcendente, julga Sartre, a liberdade não é um atributo, mas a consciência mesma enquanto “liberdade engajada”. A liberdade é o que jamais se separa da ação, mesmo na angústia. Ora, Sartre vê nesse engajamento o nascimento do projeto fundamental como expressão da liberdade humana, posta, radicalmente, de forma absoluta. Trata-se de uma liberdade que se compreende como Para-si, isto é, com a consciência que nadifica o mundo: “Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É por ela que o Para-si escapa tanto de seu ser quanto de sua essência” (SARTRE, 1943, p. 515). Essa nadificação é a confirmação de que “o homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é” (SARTRE, 1943, p. 516). Eis porque “a liberdade é precisamente o nada que *é tendo sido* no coração do homem e que obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser* [...]”.

Assim, a liberdade não é *um* ser: ela é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser” (SARTRE, 1943, p. 516).

Sartre ainda chama a atenção para outro aspecto desse engajamento absolutamente livre: a liberdade não é uma “pura contingência caprichosa, ilegal, gratuita e incompreensível” (SARTRE, 1943, p. 530). “O que o existencialismo deseja mostrar”, sustenta ele,

[...] é a relação entre o caráter absoluto do engajamento livre, pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade – engajamento sempre compreensível em qualquer época e por qualquer pessoa – e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar dessa similar escolha. É preciso assinalar, ao mesmo tempo, a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do engajamento cartesiano (SARTRE, 1996, p. 61-62).

Vejamos: Sartre compreende o engajamento, em termos cartesianos! Se, aliás, “sou responsável por uma escolha que, me engajando, engaja também a humanidade inteira” (SARTRE, 1996, p. 63-64), isso se deve ao princípio corolário, o *cogito ergo sum*: “não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: *penso, logo existo*, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma” (SARTRE, 1996, p. 57). Esse engajamento só adquire o seu valor absoluto partindo desse pressuposto. E é, portanto, por meio dele que o engajamento político extrai sua virtude mais efetiva. “Como sempre” – aprecia Sartre (2000, p. 136; 138) – “escolhemos, na ignorância, e não *nos* compete sabê-lo, haveria má-fé em fazer dessa dificuldade *de princípio* uma dificuldade empírica [...]; todos os pontos de vista são, *desde já*, políticos traduzindo uma tomada de posição objetiva e fundada em motivos objetivos”. Assim, em nome da liberdade absoluta que somos, “em todos os casos, se trata de reações humanas e exigências imediatas; somente aquele que satisfaz tais exigências pode, ao meu ver [...] *engajar-se* num diálogo político” (SARTRE, 2000, p. 138; grifo nosso).

Ora, fora, precisamente, esse ideal de engajamento que Sartre cobrara de Merleau-Ponty numa troca epistolar de julho de 1953. Este último pensa o engajamento sobre um pano de fundo diverso:

Nossa liberdade, diz-se, ou é total ou nula. Este dilema é o dilema do pensamento objetivo e da análise reflexiva, sua cúmplice. [...].

Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextricável. A ideia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos engajamentos. Ela, aliás, a exclui igualmente em seu termo. Nenhum engajamento, e nem mesmo o engajamento no Estado hegeliano, pode fazer-me ultrapassar todas as diferenças e tornar-me livre para tudo (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 518).

O ponto de inflexão, aqui, salta aos olhos! Em jogo estão duas concepções de liberdade e de engajamento. Sartre totaliza ambos. Merleau-Ponty, ao contrário, compreende que é preciso partir de um engajamento mais primordial, isto é, nossa “mistura ao mundo” e a “outrem” a fim de se pôr, efetivamente, a questão última da liberdade. Essa deriva daquele! É que “a escolha supõe um engajamento prévio uma vez que a ideia de uma escolha primeira é contraditória [...]; a escolha verdadeira é a escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 500; 501). Tudo isso, fundamentalmente, “porque não há liberdade sem campo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 501)¹⁰; não há liberdade absoluta, pois

Sou uma estrutura psicológica e histórica. Com a existência recebi uma maneira de existir, um estilo. Todos os meus pensamentos e minhas ações estão em relação com esta estrutura. [...]. E, todavia, sou livre, não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio. [...]; *somos no mundo, e não somente estamos no mundo*, como coisas (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 519; 520; grifo nosso).

Devo a essa estrutura o sentido último de meu agir livre que não pode ser meramente total ou nulo. Minha liberdade não é uma criação absoluta, uma vez que, antes, sou ou estou no mundo mantendo, para com ele, relações de comércio. Como bem retrata Merleau-Ponty em *Éloge de la Philosophie*, “não se ultrapassa o mundo senão entrando nele” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 18), pouco importando o preço que se pague, pois, “se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, preciso, ao contrário, assumi-la” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 23). Ora, é a partir desse engajamento primeiro (como situação fundamental) que travo o exercício mais intrépido da liberdade; exercício este que deflagra um mundo que está longe de ser transparente, dado o seu caráter

¹⁰ “Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 503). “Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta” (Idem, op. cit., p. 505).

multiforme, complexo e opaco. Esse limite é o que põe em questão, novamente, o alcance e sentido do engajamento que tem na figura de Sócrates sua expressão paradigmática, por excelência:

Para reencontrarmos a função integral do filósofo precisamos lembrar-nos de que até os filósofos-autores que lemos, e que somos, nunca deixaram de reconhecer como mestre um homem que não escrevia, que não ensinava – pelo menos nas cátedras do Estado – que se dirigia àqueles que encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião pública e com os poderosos, precisamos lembrar-nos de Sócrates. A vida e a morte de Sócrates são a história das difíceis relações que o filósofo, que não é protegido pela imunidade literária, mantém com os deuses da cidade, isto é, com os homens e com o absoluto congelado cuja imagem lhes apresenta (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 39).

Nesse contexto, o elogio da filosofia se traduz num elogio do engajamento que levado até o seu limite extremo é difícil porque tensiona com a opinião pública, resistindo aos seus caprichos. Ao descer à ágora e dialogar com ela, o filósofo não pode atender os desejos dos deuses. Daí ser vão cobrar-lhe (à maneira dos atenienses) o que ele justamente não pode lhes dar: “o assentimento à coisa mesma e sem considerações” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 42). Em tal direção, “não se pode esperar que um filósofo vá para além do que ele próprio vê, nem que nos dê preceitos dos quais não está seguro. A impaciência das almas não é, aqui, um argumento: não é pelo ‘pouco mais ou menos’ ou pela impostura que se pode servi-las” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 37). Opinar sobre tudo, tomar posição em tudo é, a um só tempo, ter em vista um futuro fixo como ideia reguladora do presente; ora, “quando se é muito claro sobre o futuro, não se tem a mesma clareza quanto ao presente” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 154). Afinal, como ter a chave do tempo e um olhar cristalino dos acontecimentos? Sobre esse plano, não se pode acompanhar Hegel: o ideal de uma consciência soberana detentora do sentido total da história mostra-se como um disparate quando o que está em jogo é o engajamento¹¹. Ao invés de tomadas de posição apressadas, as circunstâncias exigem, estudos de conjunto, uma maturação mais reflexiva que passional dos acontecimentos, o que implica também uma questão de método. O fracasso do engajamento contingente reside no procedimento cartesiano que “chega ao ponto de aceitar, mesmo que,

¹¹ Disso advém, por exemplo, as constantes reservas marcelianas de uma certa “filosofia da história”; filosofia essa em sua mais performática inspiração hegeliana (Cf. MARCEL, 1991).

provisoriamente, os dilemas postos na política hoje em dia” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 163). Trata-se de um “*engajamento continuado*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 148), pois tudo se passa como se o intelectual agisse “à maneira do Deus de Descartes, envolvido na tarefa cotidiana da criação continuada do mundo, dando-lhe o suporte infinito de realidade ou substancialidade às coisas” (CHAUÍ, 2002, p. 279). No fundo, essa ação demiúrgica subsumi o verdadeiro engajamento, reconduzindo-nos, ao problema marceliano em pauta: a sobreposição do “contingencial” sobre o “fundamental”.

À primeira vista, Merleau-Ponty parece se somar a Marcel nessa crítica ao ideal sartriano de engajamento. Por um lado, sim, quando o que está em causa é o postulado de uma liberdade absoluta, de uma consciência translúcida, mesmo que situada no mundo. Nessa medida, ainda, responderia a Sartre, Merleau-Ponty (2000, p. 146):

O engajamento em *cada* acontecimento tomado à parte torna-se, em período de tensão, um sistema de ‘má-fé’ ... Há acontecimentos que permitem, ou melhor, exigem ser julgados imediatamente e em si mesmos [...], mas, a maior parte do tempo, o acontecimento só pode ser apreciado, no quadro global de uma política que lhe muda o sentido, e seria artificioso e astucioso requerer o julgamento sobre cada ponto separado de uma política, em vez de considerá-la na sua ordem e em sua relação com a do adversário: isso permitiria fazer engolir no varejo o que não seria aceito no atacado, ou, ao contrário, em tornar odioso, pela soma de pequenos fatos verdadeiros, aquilo que, visto em conjunto, está na lógica da luta.

Qual o perigo, exatamente? O de “engajar-se em cada acontecimento como se isto fosse um teste de moralidade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 147). Afinal, engajar-se em cada episódio, pode tornar a ação falaz e, sob esse aspecto, “o filósofo da ação talvez seja o mais afastado da ação” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 59-60).

Por outro lado, Merleau-Ponty se afasta de Marcel para defender Sartre. É o que parece patente em *La Querelle de l’Existentialisme de Sens et Non-Sens* (1996), ensaio onde Merleau-Ponty, malgrado certas teses discutíveis, ressalta a importância da obra sartriana no que compete à originalidade e profundidade da noção de engajamento. Ele mostra que as proposições pessimistas de *L’Être et le Néant* comportam um recíproca otimista e que, portanto, diversamente de Marcel, o existencialismo de Sartre chama à responsabilidade o homem que toma consciência em face do mundo. De todo modo, não

esquadrinharemos os contornos desse complexo e rico debate, o que nos levaria longe a ponto de exceder os limites do texto aqui proposto. O que queremos demarcar, de forma ligeiramente retrospectiva, é um aspecto desse intrincado tema, já que não há como situá-lo sem se reportar ao protagonismo de Sartre num cenário que terá, entre outros, Marcel e Merleau-Ponty como interlocutores privilegiados.

Voltemos, então, a Marcel, no intuito de explorar um pouco mais seu argumento de início ao diferenciar duas ordens de engajamento, reconhecendo, sobremaneira, um importante aspecto essencial: o engajamento, “em parte”, incondicional.

Engajamento incondicional

É em *Être et Avoir* que Marcel põe o estatuto do engajamento caracterizando-o como “parcialmente incondicional”:

Como posso prometer – engajar meu futuro –? Problema *metafísico*. Todo engajamento é, parcialmente, incondicional, ou seja, é de sua essência implicar que se faça abstração de certos elementos, em si, variáveis, da situação sobre a base da qual esse engajamento é firmado (MARCEL, 1935, p. 56).

Ao chamar atenção para esse problema, Marcel reflete sobre a experiência da promessa e do compromisso. Se, por exemplo, prometi visitar um amigo enfermo amanhã pode ser que a aspiração que hoje me despertou já não seja mais a mesma no outro dia¹². E isso, por razões diversas, como algum impedimento físico ou mudança afetiva. Como ficaria tal voto de fidelidade entre o atual sentimento manifesto e o compromisso firmado para o dia seguinte? Como ainda posso comprometer-me em experimentar noutra ocasião vindoura o que vivencio hoje? Aí é preciso distinguir entre o compromisso selado em si e uma afirmação relativa ao futuro que tal compromisso já não mais atende. Eis, aqui, de que maneira o engajamento é, parcialmente, incondicional: “qualquer que seja meu estado de espírito, meu humor –, em certa medida não me é possível prevê-los” (MARCEL, 1935, p. 57). Assim,

¹² O caso hipotético aqui analisado (compromisso firmado com um amigo) pode se aplicar a outras situações, como à adesão a um grupo ou a um partido político, etc.

Só há, pois, engajamento possível apenas para um ser que não se confunda com sua situação momentânea e que *reconheça* esta diferença entre si e sua situação, que se situe, por conseguinte, de certo modo, como transcendente ao seu próprio futuro, que responda por si. Aliás, é evidente, que essa faculdade de responder por si se exercerá tanto mais facilmente quanto aquele que a possui tenha abstração de um futuro menos sinuoso, menos desarmonizado interiormente (MARCEL, 1935, p. 57-58).

Marcel reconhece (1935, p. 58) que “este problema do engajamento precede logicamente ao da fidelidade, pois, em certo sentido, só posso ser fiel ao meu próprio engajamento, ou seja, a mim mesmo”. Mas, afinal, pode-se afirmar que toda fidelidade é fidelidade a si mesma? Há engajamentos que, de algum modo, são, por essência, condicionais já que não posso *não condicionar* senão através de uma presunção, em si, ilegítima? Tomemos o caso de um engajamento subordinado a uma opinião literária ou política.

De uma parte, é evidente, que não posso assegurar que minha opinião (sobre Victor Hugo, sobre o socialismo, etc.) não se modificará e, por outra parte, que seria completamente absurdo engajar-me numa ação no futuro conforme uma opinião que, talvez, já não será mais minha. Está claro que minha experiência humana ou estética pode sofrer, em tais domínios, modificações quase imprevisíveis. É preciso investigar, portanto, se existem engajamentos suscetíveis de ser reconhecidos como transcendentais a possíveis contribuições da experiência (MARCEL, 1935, p. 59).

Esse campo de questão reabre o debate em torno do caráter ambíguo do engajamento¹³ recolocando o sentido da fidelidade. O ponto essencial é a de que “não existe engajamento sem posição, ao menos implícita, de uma certa identidade” (MARCEL, 1935, p. 60). Parece também evidente que essa identidade não consiste numa evocação puramente abstrata: trata-se, antes, de um desejo, de um certo querer. Quanto mais abstrato for esse querer, mais eu me tornarei cativo de uma forma, erguendo, assim, um muro entre eu mesmo e a vida. É preciso romper com essa lógica, pois na raiz do engajamento reside certa apreensão fundamental que deve versar sobre o ser ou sobre um ser. Esse aspecto privilegia, ao fim e ao cabo, a interrogação ontológica de fundo: “o problema do ser tende a se por, de início, como a questão de saber qual é o

¹³ Cf. Silva (2013).

estofa último do mundo” (MARCEL, 1935, p. 201-202). É o “enraizamento nesse mistério ontológico” (MARCEL, 1935, p. 176), isto é, “em direção a uma ontologia concreta” (MARCEL, 1935, p. 164) que o tema do engajamento ganha chão resguardando-se, pois, de uma análise meramente formal e superficial.

Ao se reportar ao problema metafísico do engajamento, Marcel examina em que medida tenho o direito de me vincular, ou seja, de sentir-me obrigado em honrar o que fora selado. Pois bem: uma certa filosofia do futuro me nega este direito e, portanto, acaba comprometendo outro vínculo mais substancial que é a minha relação de princípio com o mundo à qual, por sua vez, precede, fenomenologicamente, ao ideal de uma liberdade absoluta. O aspecto grave é que, em regra, “eu não tenho o direito de selar um engajamento que me será materialmente impossível cumprir (ou antes, do qual eu devesse saber, caso fosse inteiramente sincero, de que não poderia cumpri-lo)” (MARCEL, 1935, p. 62-63). Afinal, “eu sei quais são minhas disponibilidades: meus compromissos somente são legítimos ou válidos na medida em que eles se apoiam em quantias, no máximo, similares às minhas disponibilidades” (MARCEL, 1935, p. 63). Sob esse prisma:

O que eu entrevejo é que, no limite, existiria um engajamento absoluto que seria selado pela totalidade de mim mesmo ou, ao menos, por uma realidade propriamente minha que não pudesse ser renegada sem uma negação total – e que, por outra parte, se dirigisse à totalidade do ser de modo que fosse tomada em presença desta mesma totalidade [...]. De outra parte, o que percebo também é que não há engajamento puramente gratuito, isto é, que não implique certa *tomada* do *ser* em nós. Todo engajamento é uma resposta. Um engajamento gratuito seria não somente temerário, mas imputável ao orgulho (MARCEL, 1935, p. 63; 63-64)¹⁴.

Fica claro, para Marcel, de que esse “orgulho” não deve ser o princípio sobre o qual repousa a fidelidade. Não há fidelidade em si mesma como aparentemente poderia supor-se. O que seria ela, então?

¹⁴ A propósito da relação entre “engajamento absoluto” e “engajamento gratuito”, ver: (MARCEL, 1999; SILVA, 2016).

A (fidelidade) se refere àquilo que eu tenho chamado de *posse* (*tomada de consciência*) [...]. A ideia diretriz é a de que, para reconhecer se um engajamento é válido, é preciso ter em conta a situação na qual se encontra a alma de quem o firma (como, por exemplo, no juramento de um ébrio). É preciso que ela (a alma) seja *compos sui* (senhora de si) e que se declare diante de si mesma como tal (sem deixar-se a possibilidade de alegar posteriormente que havia se enganado). Há, pois, um juízo cuja importância é fundamental e que está na origem do engajamento: é aquele que não exclui, completamente, a *posse* exercida por uma realidade; essa *posse* reside, ao contrário, na fonte do juízo que prolonga e sanciona uma *apreensão* (MARCEL, 1935, p. 64).

Cada vez mais fica patente que a fidelidade não pode arrogar-se a uma espécie de “eternidade de direito” já que “está vinculada a uma ignorância fundamental do futuro” (MARCEL, 1935, p. 65). Ora: essa é a situação primordial pela qual o engajamento não pode prescindir; caso contrário, não há mais “fidelidade”, mas, “orgulho”. E esse “orgulho” corre o risco de, facilmente, se “ferir” ao basear-se em promessas prematuras, o que não passa de um consentimento indolente, um abandono gratuito, um gesto puramente teórico¹⁵. Eis porque, na contramão dessa leitura, Marcel busca refletir, sobre outro plano, o engajamento: um engajamento que seja capaz de

¹⁵ Aqui, caberia uma nota sobre o que se pode caricaturar de “engajamento da revolta”, ou seja, certa “filosofia do absurdo” cuja figura emblemática é, inequivocamente, Camus. Em *Homo Viator*, Marcel resenha criticamente *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L’Homme Révolté* (1951), não deixando de reconhecer tanto o talento literário do escritor argelino quanto à importância desses livros, principalmente uma de suas teses mais notáveis: o de não tomar a História como Absoluto, pondo em xeque a ideia hegeliana de uma “divinização da História”. Malgrado, o mérito incontestável dessa produção, Marcel discute certa “exaltação do homem absurdo”. Ocorre que esse “lirismo exaltante” se opera em nome de um princípio idealista, isto é, de uma consciência lúcida, à par de minha situação no mundo: “Minha condição consiste em não fazer parte do mundo onde eu estou, de alguma maneira, sem dúvida, de todas as maneiras, *engajado*; eu me oponho a esse mundo pela minha consciência inteira” (MARCEL, 1998b, p. 268; grifo nosso). Para Camus, o fundo desse conflito entre o mundo e meu espírito é a consciência que dele tenho. Nesse sentido, é que o mundo se revela insensato e, portanto, irracional, absurdo. Ora, tal absurdo é posto, em dia, pela consciência. Como aponta Marcel (1998b, p. 272): “Se vê esboçar, assim, em uma noite quase total, uma espécie de prova pelo absurdo que seria como uma réplica invertida e inarticulada do *cogito* cartesiano”. Fato é que, para Camus (1942, p. 142; 143), “viver é fazer viver o absurdo [...]. A revolta é essa presença constante do homem consigo mesmo”. Mais: “A revolta é a mãe das formas [...] ela é o movimento mesmo da vida” (CAMUS, 1951, p. 372; 376). Marcel vê essa leitura como ilusória. O problema é que ela termina por exprimir-se numa forma de “nihilismo absoluto”, ou ainda, numa “hemorragia mortal”, levando a certo “narcisismo do nada”. Pior: “a consciência revoltada torna-se consciência ulcerada [...]; já que não pode haver ulceração sem ressentimento” (MARCEL, 1998b, p. 356). Em suma, ao situar a revolta no plano do juízo e da lógica, Camus perde a essência desta, quer dizer, seu caráter existencial ou sua significação carnal, já que “não se pode jamais fazer abstração de nossas condições concretas de inserção” (MARCEL, 1998b, p. 364).

levar em conta as estruturas da experiência, ao invés de subsumi-las, aprioristicamente. Por isso, alega ele, “suprimir todo engajamento qualquer que seja é instalar a anarquia pura e simples nas relações humanas. Parece bem, contudo, que alguma coisa em nós protesta de maneira ao menos inarticulada contra essa eliminação radical do engajamento incondicional” (MARCEL, 1964, p. 100).

Que conclusão poderíamos extrair desses argumentos? Até onde Marcel confere à sua teoria do engajamento um estatuto próprio?

Conclusão

Se a categoria de engajamento se tornou, na linha de frente do debate intelectual secular, um dos conceitos mais controvertidos, não foi por menos! Ela se encontra ainda aquém de uma definição exaustiva, até porque assume diferentes perfis conforme o autor e a obra em curso. Qualquer pretensão nesse sentido parece prematura e arbitrária. O que procuramos brevemente reconstituir é a posição dessa categoria num movimento de pensamento como o de Marcel, examinando em que medida o conceito opera em alguns momentos de sua experimentação filosófica ou dramatúrgica. E isso sem falar, é claro, da marcante experiência do autor em situações-limite do ponto de vista histórico. Uma leitura do conjunto de sua obra jamais deve perder de vista, esse panorama retrospectivo, sempre, aliás, reiterado em suas reflexões. Sendo assim, o que pode haver de desconstrução nessa teoria do engajamento?

Primeiramente, o fato de que o engajamento está além de ser um mero constructo cosmético em tal empresa. Marcel, desde o início, funda a centralidade semântica desse conceito como fio condutor de sua pesquisa. Quanto a isso, cabe, tão somente, registrar que os personagens das peças marcelianas estão sempre profundamente imersos nessa “agenda”. Eles quase sempre evocam o duplo sentido da ideia de engajamento antes reportado expondo, a nu, certa dimensão ambígua da situação, do acontecimento. Prova disso é que eles dão vida a uma reflexão engajada, concreta, experimental no sentido mais originariamente ontológico. Se, como vimos, o cenário retratado jamais é “cor-de-rosa” é porque não apenas o “vermelho” da guerra e o “cinza” de tempos sombrios, indelevelmente, o matizam, mas porque ainda não se perde, nesse horizonte, o “verde”

da esperança. Da mesma forma que, no teatro sartriano¹⁶, a experiência não só dos conflitos bélicos, mas do quadro mais amplo da situação humana, aviva questões candentes reorientando, profundamente, o sentido do engajamento. Seria preciso interrogar até onde o engajamento contingencial não redunde, muitas vezes, numa espécie de “ossos do ofício” do intelectual que, antes de tudo, é feito de carne e osso, situado em seu presente vivo. Nesse plano, jamais se ignora certas urgências ou contingências, é claro! O engajamento é o ponto de honra da liberdade: é por mérito dele que ela se exerce, efetivamente, pondo a toda prova, a eficácia da práxis. Ora, não é isso que está em questão! O ponto crucial é o engajamento movido por paixões momentâneas, sobretudo, de cariz político-ideológica, que terminam por desvirtuar, em sua raiz, a dimensão mais profunda e fundamental do engajamento.

Enfim, ao pensar a “totalidade de um ser engajado em um drama”, Marcel (1935, p. 174) põe em marcha a verdadeira militância do concreto que não se confina a do disciplinado membro do Partido, nem, ainda a do jornalista de plantão. O intelectual honorário dos telejornais que se torna comentarista político, e, de passagem, formador de opinião, arriscando palpites sobre tudo talvez seja um dos traços mais caricaturais, bizarros até, dessa posição contingencial. Não há nada de mais perigoso ou mesmo patético, aos olhos de Marcel! É que a superfície de um ato ou um gesto deve refletir a profundidade como espessura mais radical da experiência. Assim, a defesa de minorias, como ato político, deve espelhar, acima de tudo, o real pano de fundo pelo qual nos inscrevemos originariamente no mundo e nas relações com outrem. É nesse sentido que o autêntico engajamento não se abstém de demandas porque aí, já estará atendida a demanda primeira e fundamental.

¹⁶ Ao leitor, aqui, um convite ao recente trabalho de Aloï (2014) em que se confrontam, respectivamente, a produção dramaturgical de Marcel e Sartre.

REFERÊNCIAS

ALLEG, H. *A tortura*. Trad. Armando Gimenez; prefácio de J-P. Sartre; cartas de Gabriel Marcel e François Mauriac. São Paulo: Zumbi, 1959.

ALOI, Luca. *Ontologia e dramma: Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*. Prefazione di Franco Riva. Milano: Albo Versorio, 2014.

CAMUS, A. *Le mythe de sisyphé*. 69^a ed. Paris: Gallimard, 1942.

_____. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.

CHAUÍ, M. S. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

GOUHIER, H. “Théâtre et engagement”. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976, p. 95-113.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

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

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1959.

_____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964.

_____. “De la recherche philosophique”. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976, p. 9-19.

_____. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Précédé d'une présentation de Denis Huisman. Paris: Vrin, 1981.

_____. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

_____. *Le mystère de l'être (I): réflexion et mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997.

_____. *Entretiens: Paul Ricœur, Gabriel Marcel*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998a.

_____. *Homo viator*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998b.

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

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. “Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d’ une rupture”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

ORTEGA Y GASSET, J. “La rebelión de las masas”. In: *Obras completas*, t. IV, (1929-1933). 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

SARTRE, J-P. *L’ être et le néant: essai d’ ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *L’existentialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1996.

_____. “Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d’ une rupture”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Situações (I)*. Tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SILVA, C. A. F. “A figuração do ambíguo”. In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013, p. 127-147.

_____. “‘A mordedura do real’: Gabriel Marcel e o gesto transcendental”. In: FERRER, D. F.; UTTEICH, L. C. (Orgs). *A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia e hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, p. 323-356, 2015a. http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1049-8_11

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UNB)*, v. 3, p. 123-137, 2015b. <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/17684/12961>

_____. “A pessoa, em carne e osso: Gabriel Marcel, para além do personalismo”. In: SILVA, C. A. F.; CARDOSO NETO, L.; KAHLMEYER-MERTENS, R. S. (Orgs.). *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2016, p. 161-197.