

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 32 n. 103 (2005): 149-167

EMMANUEL MOUNIER:
UM PENSAMENTO EM AÇÃO
(POR OCASIÃO DO CENTENÁRIO DE SEU NASCIMENTO)

Maria da Penha Villela-Petit
(Paris)

Celebra-se este ano o centenário de nascimento de quatro figuras de destaque no meio filosófico e intelectual francês do século passado: Paul Nizan (1905-1940), Raymond Aron (1905-1983), Emmanuel Mounier (1905-1950) et Jean Paul Sartre (1905-1980). Já no mundo de língua alemã, outro centenário de nascimento a ser lembrado é o do teólogo católico, suíço, Urs von Balthazar (1905-1984). 1905 foi também um ano marcante para a física teórica, o *anno mirabilis* em que Albert Einstein, que só tinha então 26 anos, fez algumas de suas maiores descobertas relativas à natureza da luz, à natureza da matéria e à velocidade da luz. Mas, dentre os centenários, que correm risco de serem esquecidos, chamaríamos atenção para o dos movimentos sociais na Rússia que acabaram num banho de sangue em janeiro daquele ano.

Antes, porém, de tentarmos justificar o interesse de uma evocação destes acontecimentos no horizonte de uma abordagem do pensamento de

Mounier, cabe aqui um breve comentário¹ sobre os três outros intelectuais franceses cujo centenário está sendo comemorado em 2005. Todos três foram alunos da *École Normale Supérieure*, enquanto Mounier, provinciano, depois de estudos em Grenoble, só chegaria à Paris, no momento de preparar o «concours d'agrégation» que passou em 1928, tendo obtido o segundo lugar, precedido por Raymond Aron. Reprovado naquele ano, Jean-Paul Sartre, seria o primeiro na sua segunda tentativa em 1929, e Paul Nizan o quinto.

Da famosa trinca da *École Normale*, foi Paul Nizan o que primeiro se empenharia na ação política. Membro do Partido Comunista Francês, já no início da década de trinta, ele deixaria o Partido em 1939, indignado com a assinatura do Pacto germano-soviético. A partir de então passa a ser perseguido pelos comunistas. Resistente da primeira hora, Nizan morre, aos 35 anos de idade, num combate perto de Dunkerke onde tropas francesas e inglesas tentam escapar ao cerco alemão. Jean-Paul Sartre, de todos o mais célebre, a cujo nome associa-se o de Simone de Beauvoir, além de sua obra filosófica, deixa também uma obra literária e teatral. Na verdade, o empenho de Sartre nos combates sociais e políticos, que tanto contribuíram para sua celebridade, é mais tardio do que se imagina. A fundação da revista *Les Temps Modernes* só acontece em 1945, enquanto que o primeiro número de *Esprit* de Emmanuel Mounier data de outubro de 1932.

Por outro lado, embora não tivesse jamais sido membro do Partido comunista, a opção política de Jean-Paul Sartre em favor da União Soviética e dos movimentos revolucionários em geral, o deixaria indiferente à natureza totalitária e criminoso do regime soviético, o que motivaria, em 1952, sua ruptura com Albert Camus e, em seguida, com Maurice Merleau-Ponty. Mas foi no ex-colega Raymond Aron – que, depois da guerra, se tornara um grande professor² da Sorbonne e também um jornalista político de primeira plana – que Sartre encontraria um dos seus opositores mais lúcidos³. Aron jamais se iludira com o regime soviético, do mesmo modo que havia logo percebido a natureza do regime nazista que vira chegar ao

¹ Baseamo-nos aqui no artigo de Paul Ory (professor de Paris I-Sorbonne) «Millésime 1905» publicado no número especial de fevereiro 2005 da revista mensal *L'Histoire*, consagrado a Jean-Paul Sartre.

² Tive ocasião de seguir seus cursos de sociologia na Sorbonne, ao mesmo tempo que os de Georges Gurvitch, durante meu primeiro ano de bolsa de estudos na França (1962-1963).

³ Apesar do fascínio que ainda exerce sobre muitos, Jean-Paul Sartre aparece, hoje, como uma figura assaz controvertida por razões de ordem diversa e não apenas pelo seu apoio cego a certos regimes políticos. Além do seu tão ultrapassado desprezo pela natureza, uma das críticas que vem suscitando diz respeito a sua defesa irrestrita de Jean Genet, a quem consagrou um livro (*Saint-Genet, comédien et martyr*). Livro que é um panegírico à transgressão, à marginalidade do «herói às avessas», mas que oculta a admiração que este manifestava pelo nazismo (cf. Ivan Jablonka, *Les vérités inavouables de Jean Genet*, Seuil, 2004).

poder durante seus anos de estudos na Alemanha. (O mesmo não acontecera com Sartre que, nos anos 30, depois de conquistada a «agrégation» também fora estudar na Alemanha, lá iniciando-se à fenomenologia). Não gozando, porém, nem de longe, do carisma de Sartre, Aron passou muito tempo por um «estraga festa» de direita. Era, sim, avesso à festa das ilusões sobre o «socialismo real», que tanto atraía os intelectuais no pós-guerra e, quase sempre, por razões sociais não desprovidas de justificação. Vai daí a frase de Jean Daniel do *Nouvel Observateur*: «É melhor errar com Sartre que ter razão com Aron», frase muitas vezes repetida, mas que hoje repudiam com jactância os que escrevem sobre aquele período e sobre «les deux camarades»: Aron e Sartre.

Este «apanhado», bastante sumário, das outras figuras, cujo centenário de nascimento está sendo comemorado ao mesmo tempo que o de Emmanuel Mounier, talvez se impusesse para fazer realçar o que fará também dele uma figura a parte: seu *empenho de fé*. Como tão bem indica o P. Pierre Ganne S. J. nas primeiras linhas de seu «Avant-Propos» à *L'engagement de la foi*, que é uma seleção de textos escolhidos por Paulette Mounier: «O leitor da antologia que lhe é aqui apresentada verá claramente a fonte profunda da vida, da obra e da ação de Emmanuel Mounier, e de seu projeto de personalismo comunitário. Esta fonte não é senão sua fé cristã e a fidelidade heroica que ele viveu no dia a dia até sua morte»⁴.

Emmanuel Mounier não somente recebera uma educação católica, como também se forjara desde cedo um sentido agudo de sua vocação de cristão. O fato de ser «católico de nascença» era para ele não um motivo de conforto, mas de vigilância, pois não suprimia a necessidade de conversão, como o lemos em sua correspondência tanto a Paulette Leclercq, sua futura esposa (que ela não era católica de nascença), quanto a sua irmã, Madeleine. Em uma de suas cartas endereçada a esta última, ele justamente aponta a necessidade de conversão para os cristãos por hereditariedade⁵.

Em sua busca existencial, não é de se estranhar que Emmanuel Mounier se tivesse voltado para Charles Péguy, o pensador e o poeta, cuja leitura lhe havia sido provavelmente recomendada por Jacques Maritain. Republicano, socialista, defensor ardoroso de Dreyfus, o ex-aluno de Henri Bergson que era Péguy retornara à fé em 1905. Quando se procura compreender as decisões que Mounier foi levado a tomar em fidelidade ao apelo de sua vocação pessoal, é, aliás, impossível não se ter em mente o aspecto liberador que representara para ele o pensamento de Péguy.

⁴ Cf. Pierre Ganne, «Avant-propos», in: E. Mounier, *L'engagement de la foi*, Éditions du Seuil, 1968, 5.

⁵ Emmanuel Mounier, *Œuvres*, T. IV, Seuil, 1962, 479. Eis a frase que se pode ler nessa carta datada de 17 de abril de 1931: «Il faut un jour ou l'autre accepter ou vouloir la conversion que nous avons à faire, nous chrétiens d'hérédité, plus violemment que tout autre;».

Antes, porém, de considerarmos esta questão mais de perto, voltemos aos movimentos sociais da Rússia que se desenrolaram em janeiro de 1905, isto é, pouco meses antes do nascimento de Mounier (1º de abril de 1905). Foram justamente estes acontecimentos que suscitaram a redação por parte de Péguy de um texto deveras significativo, intitulado «*Les Suppliants parallèles*» publicado em dezembro do mesmo ano. A composição deste texto é *sui-generis*: Péguy juxtapõe trechos da «Petição apresentada pelos operários ao Tsar» e passagens da súplica que o povo tebano faz a Édipo-Rei no início da tragédia de Sófocles. Com esta «colagem», ele quer dizer que a Petição dos operários russos deve ser «lida» à antiga, ou seja não como uma «operação» onde, em situação de inferioridade, os pedintes se rebaixariam, mas, ao contrário, como uma súplica na qual é o suplicante que, na verdade, está por cima («*c'est le suppliant qui tient le haut de la supplication*»), mesmo que não seja atendido. Ou como escreve ainda:

«Para quem quer enxergar a realidade de um acontecimento, e não se prender às suas aparências politiquinhas (*politiciennnes*), aquela imensa manifestação de 22 de janeiro era na verdade uma imensa suplicação e não uma imensa tentativa de movimento revolucionário»⁶.

A *posteriori* um historiador poderá ver nos acontecimentos dramáticos de janeiro de 1905 os primeiros sintomas do que viria a ser doze anos depois, e em plena guerra mundial, a revolução de outubro. Péguy não teve conhecimento de tal desenlace, já que faleceria em combate no início da grande guerra, isto é em 1914. Mas não se enganara ao interpretar a Petição como uma imensa súplica ao qual o poder do Tsar permaceria surdo, ao contrário do que ocorre na tragédia de Sófocles. (Sublinhemos, *en passant*, a diferença entre esta abordagem do herói trágico, visto por Péguy como «Rex» (rei), e portanto em sua dimensão política, da de Freud que, na mesma época, encara Édipo, em sua dimensão genealógica, como «filho»).

Tal maneira de «ler» os acontecimentos contemporâneos, sem compará-los a outros acontecimentos históricos — o que quase sempre se revela falacioso, pois outras são as circunstâncias —, mas à luz dos clássicos gregos, graças ao que a grande literatura tem de atemporal, conhecerá uma bela posteridade na França. No limiar da segunda guerra mundial, duas grandes pensadoras de origem judaica, Simone Weil (1909-1943) e Rachel Besspaloff (1895-1949) recorrerão à *Ilíada* de Homero para de certo modo «iluminar» os tempos obscuros em que estavam vivendo⁷. O que me faz mencioná-las

⁶ Charles Péguy, «Les Suppliants parallèles», in: *Œuvres en prose complètes* II, édition présentée, établie et annotée par Robert Burac, Pléiade, Gallimard, 1988, 345.

⁷ Refiro-me a «L'Iliade ou le poème de la force» de Simone Weil, publicado originalmente nos *Cahiers du Sud* em 1940 et 41 (in: *Œuvres Complètes* T. II, vol. 3, p. 227-253) e a «De l'Iliade» de Rachel Besspaloff, publicado em francês com um prefácio de Jean Wahl, em 1943, em Nova York (Brentano's), publicado em 2000 pela revista *Conférence* (nº10-11) e reeditado em livro, com uma Notice de Monique Jutrin, em 2004, (éditions Allia).

aqui é que as duas foram contemporâneas de Mounier, e que foi ele quem publicou a título póstumo um estudo de Rachel Bepaloff sobre Camus, que precedia o dele próprio, intitulado «Albert Camus ou l'appel des malheureux», e isto no número d'*Esprit* de janeiro de 1950. Esse, aliás, viria a ser um dos últimos números publicados sob sua direção, já que falerecia repentinamente de infarto em 22 de março daquele mesmo ano. Quanto a Simone Weil, embora fosse crítica em relação à noção de «pessoa»⁸ em torno da qual vai se centrar o pensamento de Mounier, ela prezava o trabalho empreendido pela revista *Esprit*, da qual, desde os anos 1936-1937, se tornara leitora, como atestam os rascunhos de suas cartas, endereçadas a Mounier, num tom de confiança, e onde comenta ou rebate artigos publicados na revista⁹. Em fevereiro de 1950, Mounier publicaria uma recensão elogiosa do *L'Enracinement* de Simone Weil, editado, em 1949, na coleção «Espoir» da Gallimard, coleção que Albert Camus dirigia.

Esta longa digressão não nos afastou, tanto assim, do que temos em mira apontar, ou seja a importância que revestiu para Mounier seu encontro com a obra de Péguy, que fora também o criador dos *Cahiers de la Quinzaine*. Como não assinalar que o primeiro texto importante de Mounier foi o consagrado a «La pensée de Charles Péguy»¹⁰, escrito em 1931 pouco antes do lançamento da revista *Esprit*? (Já que evocamos Bepaloff, poder-se-ia ainda acrescentar que, no pós-guerra, ela própria escreveria também sobre Péguy¹¹ defendendo-o tacitamente das acusações que sobre ele pesavam, depois do «uso» indevido que dele haviam feito alguns colaboradores do regime de Vichy).

Da contribuição de Péguy a Mounier no que toca seu itinerário de vida como pensador, eu destacaria quatro pontos que me parecem decisivos:

⁸ Cf. seu texto «La personne et le sacré» in: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957. Tivemos ocasião de discutir este assunto em «Personne, droit, droits de l'homme» in: *Emmanuel Mounier — Actes du Colloque à l'Unesco*, éd. par Guy Coq, Parole et Silence, 2003, 147-159.

⁹ Um longo rascunho de carta (a «Mon cher Mounier») foi publicado integralmente por Géraldi Leroy nos *Cahiers Simone Weil* de dezembro 1984. Simone Fraisse publicou alguns fragmentos dos vários rascunhos de que se dispõe no n° 85 do *Bulletin des Amis d'E. Mounier* (mars 1996), precedido de uma nota onde ela explica que, tendo os Arquivos da revista desaparecido durante a guerra, não se tem acesso direto às cartas que foram realmente enviadas, mas apenas aos rascunhos encontrados em meio aos Cader-nos de Simone Weil.

¹⁰ Este texto, que abre o primeiro tomo (1961) das *Œuvres* de Mounier aux Editions du Seuil, fora primeiro publicado num volume coletivo também intitulado *La Pensée de Charles Péguy* (Plon, 1931), onde, além da de Mounier, figuram as contribuições de Marcel Péguy e de Georges Izard.

¹¹ O artigo «L'humanisme de Péguy» de R. Bepaloff foi publicado em 1945 na revista «Renaissance» que os franceses em exílio, durante a guerra, tinham criado em Nova York. Ele foi republicado, em 2000, no n°96 de *L'amitié Charles Péguy*.

1 — Péguy ajudou Mounier a renunciar à carreira universitária, ou como ele escreve em 1931, a «escapar interiormente a esta caverna como a todas as outras: à Universidade». Esta renúncia se impôs a ele como a condição para que pudesse se lançar corpo e alma na aventura da revista *Esprit*. Como tantos outros de sua geração, Mounier recusava-se a conceber a tarefa do filósofo como restrita ao comentário dos textos consagrados pela tradição. Ele já via nisso, como diria mais tarde, uma «aposentadoria antecipada», ou seja uma deserção diante do que estava a exigir ser pensado com o maior empenho, mesmo que «se deva a este álibi uma bela tradição de historiadores da filosofia»¹². O que diagnosticava como «crise», não como uma crise passageira, mas como uma «crise de civilização», requeria uma postura outra, feita de atenção ao mundo, ao que nele requer transformação sob pena de cumplicidade com os erros e a injustiça que contribuem para que a «desordem estabelecida» (*le désordre établi*) se mantenha.

No belo artigo que consagra ao amigo Mounier, logo após a morte deste, e publicado no número de dezembro de 1950, da revista *Esprit*, Paul Ricœur insistiria sobre esta característica marcante do pensamento de Mounier: «Sua grande força é de ter, em 1932, ligado desde o início sua maneira de filosofar à tomada de consciência de uma crise de civilização e ter ousado visar para além de toda filosofia universitária (*philosophie d'école*) uma nova civilização em sua globalidade (*en totalité*)»¹³.

2 — Com os «Cahiers de la Quinzaine», lançado em 1900, e sem nada sacrificar de seu amor exigente à verdade, Péguy havia demonstrado que era viável uma revista onde colaborassem homens partilhando de preocupações e de valores comuns, fossem eles religiosos ou agnósticos. A este respeito, o elogio que faz Mounier de Péguy, no seu ensaio sobre «pensamento de Charles Péguy» convém a ele próprio¹⁴.

Como Péguy, também Mounier, ao fundar *Esprit* haveria de reunir uma equipe composta de católicos, de protestantes, de judeus e de ateus. Estes, embora pudessem divergir sobre esta ou aquela posição a adotar diante dos problemas sociais e políticos que se apresentavam, de modo que nunca falaram a uma «sua voz», tinham como meta um trabalho em comum, aceitando como premissa o «apelo» de Mounier ao lançar a revista, o de «Refaire la Renaissance».

¹² O comentário de onde tiramos estas expressões encontra-se no texto «Responsabilités dela pensée chrétienne», escrito no inverno de 1939-1940, in: *Œuvres*, t. III, Editions du Seuil, 1962, 570.

¹³ Paul Ricœur, «Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste» in: *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, 1955, 136.

¹⁴ Cf. E. Mounier, «La pensée de Charles Péguy» in: *Œuvres*, t. I, Editions du Seuil, 1961, p. 38: «...é por ter compreendido estas idéias essenciais que Péguy conseguia, e só ele com exclusão de tantos outros, reunir uma equipe na qual trabalhavam fraternalmente católicos, protestantes, judeus e livre pensadores».

À primeira vista não é fácil saber o porquê da escolha de um tal título. O texto de «Refaire la Renaissance» exprime primeiramente a sensibilidade do jovem Mounier às mazelas de seu tempo, que conhecera os horrores da primeira guerra mundial e cujo sistema econômico capitalista do Ocidente ainda sofria os efeitos da crise de 29¹⁵. Mounier busca uma chave de leitura que, para além dos acontecimentos recentes, remeta a um desacerto que julga inerente ao humanismo renascentista, a saber seu «caráter abstrato» e sua submissão a «mística do individualismo»¹⁶. Deve-se convir que este texto de lançamento da revista não é de todo satisfatório do ponto de vista da análise ou da interpretação da Modernidade, mas não deixa de apontar algumas das deficiências, ou mesmo das taras, que até hoje comprometem o futuro de uma civilização como a nossa, hoje mundializada.

Note-se ainda que o fato de Mounier ligar a crise histórica que então se vivia à civilização nascida no Renascimento não deixa de convergir com a crise tal qual vai pensá-la Edmund Husserl, embora de modo muito mais teórico, nos textos que compõem «A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental»¹⁷.

3 — O terceiro ponto do pensamento de Péguy que merece ser sublinhado em relação a Mounier refere-se à necessidade de inserção no real. «Deixar-se atravessar pelo acontecimento (l'événement)», revivê-lo pela memória não se contentando com o objetivismo do historiador que o considera à distância, eis as recomendações colhidas nos escritos de Péguy, às quais Mounier foi particularmente receptivo. Tanto no caso de um como de outro, apesar de tudo o que os diferenciava no nível do temperamento e da vocação¹⁸, a atenção ao que «acontece» e a disponibilidade que o aconte-

¹⁵ Retrospectivamente, como se lê numa carta datada de 1º de abril 1941 a Jérónime Martinaggi (cf. *Œuvres*, t. IV, p. 476-477), Mounier se refere ao Natal de 1929, como o momento em que se cristalizou nele um tríplice sentimento: a) o de que nenhum instrumento existente seria adequado à «partitura» nova a ser tocada. Onde a idéia de uma revista. (nossa paráfrase) b) «o sofrimento cada vez mais pungente de ver nosso cristianismo solidarizado com o que eu chamaria mais tarde de «désordre établi», e a vontade de uma ruptura» c) «A percepção, sob a crise econômica que se iniciava, de uma crise total de civilização».

¹⁶ É certo, como observava Paul Ricœur no Colóquio de 2000 na Unesco (cf. «Mounier et Esprit au milieu du XXème siècle» in *Emmanuel Mounier-Actes du Colloque tenu à l'Unesco*, édité par Guy Coq, Parole et Silence, 2003) que E. Mounier não se deu bem conta de quanto nossas instituições políticas e a democracia devem, por assim dizer, ao «individualismo» promovido a partir do Renascimento. No entanto, se, do ponto de vista de uma filosofia política, há indubitavelmente uma insuficiência em termos de análise, sua denúncia do individualismo, hoje exacerbado na chamada «sociedade de consumo», que fragiliza as identidades, pois as submete ao reino da publicidade, na confusão do ter e do ser, nada perdeu de sua atualidade, na medida em que os regimes liberais, por si só, não se mostram aptos a reconhecer o «dever das sociedades em relação às pessoas».

¹⁷ Sobre esta obra, veja-se nosso ensaio «Husserl et la crise de l'Europe», in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 37 (janvier-mars 1991), 99-118.

¹⁸ Mounier era um contemplativo que não queria fugir diante do que a ele se impunha como tarefa indeclinável sob pena de uma omissão culposa: a necessidade de combater por um mundo mais justo.

cimento requer remetem a uma injunção central para ambos: «a necessidade da encarnação». O espiritual e o carnal são inseparáveis. O espiritual precisa se incorporar se não quer permanecer inoperante, ineficaz. Em outras palavras, pensar e agir não devem ser dissociados.

Esta convicção, partilhada por Péguy e por Mounier, se inscreve no horizonte da filosofia francesa, tanto a de Maurice Blondel e quanto a de Henri Bergson. O primeiro sublinhara o fato de que o agir humano se realiza por meio de uma ação corporal, o segundo, que foi o mestre de Péguy, «lhe havia ensinado, como escreve Mounier, que é pela ponta da ação que o espírito se inscreve na matéria».

A necessidade da encarnação será para Mounier uma espécie de imperativo, essencialmente vinculado a sua fé¹⁹, de tal modo que ele não hesita em falar de uma «ética da encarnação». Mas ela decorre também de uma posição filosófica longamente preparada pela tradição francesa (Maine de Biran, M. Blondel, H. Bergson). Vê-se por aí como a questão fenomenológica do corpo, à qual a fenomenologia francesa dará tanta ênfase, tem também matizes «locais». Na afirmação, por exemplo, de Merleau-Ponty segundo a qual «a encarnação é o fato típico, a articulação essencial da transcendência que me é constitutiva»²⁰ é possível se «ouvir» algo que lhe vem também da leitura de Mounier (e sobretudo de Gabriel Marcel), como era possível se pressentir, e que hoje se confirma graças aos notáveis estudos que Emmanuel de Saint-Aubert vem consagrando à genealogia de sua obra²¹.

Mas enquanto Merleau-Ponty tentará elaborar uma ontologia do carnal à margem de toda teologia, Mounier assume que a «ética da encarnação», à qual ele aspira, é profundamente enraizada na teologia cristã, sobretudo em sua feição católica. Como é levado a formular num dos seus primeiros textos:

¹⁹ Numa carta de 1932, contemporânea da fundação da revista que acabaria se chamando *Esprit*, Mounier associa explicitamente seu projeto à fé que o animava, onde transparece também sua humildade diante da tarefa a qual se entregava: «... Notre opiniatreté [a fundar a revista] n'est que l'assurance impertubable de la Foi. Nous ne serions pas chrétiens si nous nous croyions, nous ou notre action, indispensables. Tous, nous avons réalisé dans le secret de notre cœur cette désappropriation qui est l'âme de tout œuvre foncièrement spirituelle, qui est pour moi la donnée centrale de l'action, comme de la vie intérieure, et qui me crée je ne sais quelle répugnance à jamais employer le possessif pour toutes ces choses qui nous dépassent chaque jour de plus haut». (Cf. *Œuvres*, t. IV, 480).

²⁰ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, 287.

²¹ Emmanuel de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être — Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, 2004. Na página 279, em meio à comparação que faz entre Sartre e Merleau-Ponty a respeito da encarnação, e onde Mounier e Marcel são lembrados, o autor escreve: «Merleau-Ponty, por sua vez, buscando justamente o viso (visage) do ser no carnal (chair), sabe que ele opera em parte, mas independentemente de toda teologia, um «decalque da experiência cristã».

«*Et incarnatus est*. Toda teologia católica, toda a vida cotidiana católica só se entendem pela Incarnação que se prolonga. A incarnação não é um mito exterior à História. Mistério transcendendo a história, ele se desenrola em plena história. A Incarnação não é uma data, um lugar, mas um foco central na história do mundo, sem limite no espaço e no tempo. Cada dia a Igreja a continua no tempo graças a sua existência. Cada um dos nossos atos é chamado a repercutir seus efeitos e, mais ainda, a nela colaborar de alguma maneira. Que a condição humana seja a de um ser incarnado, em nenhum outro lugar este resultado da filosofia reflexiva recebe um suporte mais sólido, e maiores possibilidades de extrapolação, que na teologia do Verbo incarnado»²².

É portanto o Mistério da Incarnação a fonte inspiradora das decisões existenciais de Mounier. Nele ele encontra a motivação de seu empenho (engagement) de vida que o levou a criar a revista *Esprit*. Revista que continua viva, dando prosseguimento à tarefa já assinalada por seu fundador: a de ser um espaço de reflexão sobre as questões que nos interpelam e que concernem o destino de nossa civilização.

Se Mounier teve por bem «combater pelo homem», ou seja, lançar as bases de um humanismo real, concreto, sabia plenamente que era imprescindível colocar sua reflexão sob um prisma filosófico. Esta reflexão se articulava em torno da categoria de «pessoa», ela própria não dissociável da de «comunidade» (comunidade de pessoas). Daí a denominação, pouco feliz como é a de todos os – *ismos*, de «personalismo» que deu a seu «movimento» a fim de distingui-lo dos outros que, em sua época, polarizavam o espaço da reflexão filosófica: o marxismo e o existencialismo²³. Retornaremos mais adiante à contribuição de Mounier em relação à pessoa e à comunidade, mas vejamos primeiramente como Mounier procurou entender os outros movimentos que exerciam uma enorme influência sobre seus contemporâneos.

Apesar das múltiplas tarefas que assumia como diretor de revista e seus artigos referentes ao marxismo em particular no pós-guerra, em que nunca deixaria de sublinhar que o que entendia por «communauté» se opunha

²² Emmanuel Mounier, «Personnalisme et christianisme», in: *Œuvres*, t. I, op.cit., 772-773.

²³ Numa comunicação apresentada em 1982 num Colóquio realizado para celebrar os 50 anos d'*Esprit*, Paul Ricœur causava uma certa surpresa ao se pronunciar em favor do abandono de tal denominação em –ismo («personalismo»), como resultado de uma escolha infeliz e resultante do clima de então (cf. «Mounier philosophe» in: *Le Personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain*, Seuil, 1985). Uma versão ligeiramente modificada desta comunicação foi publicada no número de janeiro de 1983 da revista *Esprit* com o título optativo de «Meure le personnalisme, revient la personne...» (artigo disponível em *Lectures II*, Seuil, 1992), onde fica claro a importância que Ricœur atribui à categoria de «personne», da qual ele procura traçar, em vários de seus escritos, as exigências atuais de sua retomada pela filosofia.

à «coletivização» da vida social no país cujo regime se reclamava do «marxismo», foi ao existencialismo ou, melhor, aos existencialismos, que Mounier consagraria em 1947 uma obra de introdução (*Introduction aux existentialismes*). De certo modo, era uma necessidade para ele se forjar uma idéia tanto da diversidade dos existencialismos quanto da incontestável proximidade que a filosofia que buscava, sob a apelação de «personalismo», entretinha com a vertente cristã do existencialismo. Esta obra, que Padre Henrique C. de Lima Vaz prezava, apresenta-se até hoje como uma excelente iniciação para quem quer se orientar através da paisagem existencialista em sua diversidade, compreendendo melhor em que se separam suas duas principais vertentes: a cristã e a atéia. Diga-se de passagem que uma obra como a do agnóstico Karl Jaspers ocupa um lugar bastante importante no livro de Mounier por escapar, de alguma maneira, à linha divisória entre as duas vertentes da filosofia existencial, já que ele não exclui a possibilidade de uma abertura à transcendência.

Quanto à *Introduction* de Mounier, ela se organiza, não como uma apresentação sucinta dos pensadores «existenciais», o que deixaria sempre muito a desejar, mas em torno de algumas temas diretores: 1) O tema do despertar filosófico; 2) A concepção dramática da existência humana; 3) O tema da conversão pessoal; 4) O tema do engajamento (engagement); 5) O tema do outro; 6) A vida exposta; 7) Existência e verdade; 8) O reino do ser está no meio de nós. Cada um desses temas sendo por sua vez declinado em sub-temas.

Dentre os grandes representantes do existencialismo cristão, evocados por Mounier, Kierkegaard ocupa um lugar importante, precedido, porém, por Pascal, cuja dialética, segundo Mounier, embora se «sustente nos limites da razão», não perde «contacto com ela». Mas é em meio a seus contemporâneos, em particular Nicolas Berdiaeff e Gabriel Marcel, que Mounier encontra de que alimentar seu próprio pensamento. Das *Cinq Méditations sur l'existence* de Nicolas Berdiaeff, com quem mantinha laços de amizade, ele reproduz a afirmação de que «a filosofia existencial é uma filosofia personalista» ao abordar «o tema da conversão pessoal». Quanto a Gabriel Marcel, sua influência é patente num dos capítulos centrais da *Introduction aux existentialismes*, onde é abordado «o tema do outro», que constitui o fio condutor essencial para se apreender o que é específico à noção de pessoa, enquanto distinta da de sujeito ou da de indivíduo, e ainda a conexão intrínseca entre as noções de pessoa e comunidade. Temos, aliás, uma ilustração da importância desta questão do outro na apreensão de ser humano como pe-
s-
soa no ensaio recente de Dieter Henrich «Das Selbstbewusstsein und seine Selbstbedeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben», comentado recentemente por João A. Mac Dowell, em *Síntese*²⁴.

²⁴ Cf. João A Mac Dowell, «O monoteísmo em debate», nota bibliográfica sobre o livro organizada por Thomas Söding (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte*

Mounier atribui a «conquista» do problema do outro, ignorado pela filosofia clássica, à filosofia existencial, como se lê nas primeiras linhas do capítulo que consagra a este tema. Isto requer, contudo, uma retificação. Na verdade, para além desta ou daquela abordagem existencial ou fenomenológica mais recente, o tema da relação ao outro se enraíza, desde o início na fenomenologia e, em seguida, no esforço considerável de Husserl de pensar a intersubjetividade no âmbito mesmo de uma filosofia transcendental. Em outras palavras, sem esta relação ao outro, o próprio «eu» não se constituiria enquanto tal, isto é, não teria consciência de si mesmo. Desde então o tema tem sido focalizado por quase todos aqueles que se reclamam do movimento fenomenológico, embora com uma diferença de acentuação que mereceria ser encarada mais apuradamente. Haja vista a diferença da posição de Ricœur relativamente à de Emmanuel Lévinas, que não cabe tematizar aqui²⁵.

Ora para a filosofia personalista a questão do outro é (e só poderia ser) essencial. Ela já estava incoativamente presente à distinção vital que, herdada de Jacques Maritain, Mounier estabeleceu entre indivíduo e pessoa, a fim de denunciar o individualismo que minava a civilização ocidental e que ele via como correlato ao «mundo do ter» descrito por G. Marcel²⁶.

O que merece ainda ser mencionado é que foi por intermédio de um fenomenólogo que Mounier teve um acesso mais amplo a todas estas questões e isto em meio a sua busca de assegurar um esteio filosófico para o movimento *Esprit* que, sozinho, ele não tinha como assumir. Refiro-me à colaboração de Paul-Louis Landsberg, que após frequentar cursos de Husserl e de Heidegger, tornara-se discípulo de Max Scheler e cuja presença em Paris, a partir de meados dos anos trinta, foi de capital importância para Mounier²⁷. É com ele que Mounier contava para animar os grupos de estudo destinados «a definir a filosofia personalista-comunitária de nosso movimento...», como escreveria numa carta datada de 15 de fevereiro de 1936 a Nicolas Berdiaeff.

um den Monotheismus, Q.D. 196, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 2003, in: *Síntese*, vol. 31, n. 101, set./dez. 2004, 419-426.

²⁵ Cf. a última obra de Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, Stock, 2004 (em particular o capítulo «De la dissymétrie à la réciprocité», 227-238).

²⁶ Mounier formula o vício interno ao mundo do ter de maneira muito perspicaz, quando escreve: «Ora por sua dialética interna, o mundo do ter, que é também o mundo da cobiça e do poder, realiza uma espécie de inversão clandestina da relação de dominação, através da qual as coisas possuídas exercem pouco a pouco sobre o possuidor uma escravidão secreta e o assimilam a sua natureza de objeto (de coisa)». (cf. «Responsabilités de la pensée chrétienne» in *Œuvres*, t. III, *op.cit.* 589).

²⁷ Sobre a contribuição de Paul-Louis Landsberg e suas inúmeras afinidades, inclusive no plano da orientação política, com Emmanuel Mounier, veja-se de Thomas Keller a sua comunicação ao Colóquio de 2000, por ocasião do cinquentenário de morte de Mounier: «Discours parallèles et transferts culturels- Scheler, Landsberg et Mounier» in: *Emmanuel Mounier-Actes du Colloque à l'Unesco*, *op. cit.* 121-146.

Judeu alemão convertido ao catolicismo, Paul-Louis Landsberg deixara a Alemanha em 1933 logo depois da instalação do regime nazista. Durante seus primeiros anos de exílio ele partilhou seu tempo entre a Espanha e a França, antes de se estabelecer na França. Mas desde o início, Landsberg entrou em contacto com *Esprit*. Feito prisioneiro, em 1944, como resistente, e sob uma falsa identidade, foi em seguida transportado para o campo de concentração perto de Oranienburgo, onde faleceria de esgotamento.

Além de suas publicações na Alemanha, Landsberg publicara em 1937 *L'Essai sur l'expérience de la mort*, cuja reedição em 1992 — acrescida de seu ensaio sobre *Le Problème moral du suicide* —, foi prefaciada por Paul Ricœur.²⁸ Mas são sobretudo seus artigos, reunidos e publicados, após sua morte, num livro intitulado *Problèmes du Personnalisme*²⁹, que permitem avaliar a importância de sua contribuição ao pensamento personalista, como sugerem alguns dos temas de suas contribuições à revista de Mounier: «Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne» (publicado em dezembro de 1934 na revista *Esprit*), «Réflexions sur l'engagement personnel» (*Esprit*, novembro de 1937), «Le sens de l'action» (*Esprit*, outubro de 1938), «Notes pour une philosophie du mariage» (*Esprit*, abril 1939), «Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix» (*Esprit*, outubro, novembro, dezembro 1939)...

Não podendo ater-me aqui ao pensamento de Landsberg por ele próprio, limitar-me-ei a sublinhar a conexão que importa estabelecer entre as duas «reflexões» acima mencionadas. É à compreensão de si mesmo como pessoa inserida num tempo histórico, que Landsberg recorre para legitimar antropológicamente a necessidade de uma atitude de «engagement»³⁰.

²⁸ Este prefácio é também disponível em Paul Ricœur, *Lectures II*, Seuil 1992, 191-194.

²⁹ Paul-Louis Landsberg, *Problèmes du Personnalisme*, coll. *Esprit*, Seuil, 1952. Este volume contém também estudos, «L'Acte philosophique de Max Scheler» «Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche», que haviam sido publicados em revistas de filosofia da época. O texto «Introduction à une critique du mythe», que havia sido publicado em *Esprit* é acompanhado de um diálogo do autor com Jean Lacroix, que é o prefaciador do volume.

³⁰ Cf. Paul-Louis Landsberg, «Réflexions sur l'engagement personnel» in: *Problèmes du personnalisme*. Eis as considerações iniciais de Landsberg (*op. cit.* 28-29): «Jeté dans un monde plein de contradictions, chacun de nous éprouve souvent le besoin de se retirer du jeu et de se mettre à l'écart, sinon «au-dessus» des événements en spectateur détaché. Le motif d'une pareille fuite du monde n'est pas un égoïsme plat, mais plutôt le désir de pouvoir constituer au moins une vie pleine de sens dans la sphère individuelle et privée en se repliant sur soi-même. Ici du moins, nous croyons pouvoir dominer le destin et réaliser nos intentions authentiques. Mais nous nous apercevons bientôt qu'une telle attitude ne correspond pas à notre véritable *situation*. Bien au contraire, notre existence humaine est tellement impliquée dans une destinée collective que notre vie propre ne peut jamais gagner son sens qu'en participant à l'histoire des collectivités auxquelles nous appartenons. Dans la mesure où nous vivons en pleine conscience cette participation, nous réalisons la présence historique, l'*historicité* essentielle à l'*humanisation* de l'homme.

Em outras palavras, uma tomada de consciência mais aguda de nós mesmos e de nossa situação no mundo faz-nos compreender que somos solidários uns dos outros pelo fato mesmo de partilharmos uma comunidade de destino; as decisões que tomamos têm implicações que nos ultrapassam e que em última análise têm a ver com a nossa concepção do humano. Mas o que chama logo a atenção é que no título mesmo dessas reflexões sobre o «engagement», Landsberg emprega o qualificativo de «pessoal». Se o «engagement é pessoal», ele não se confunde com um mero sentimento de «esprit» de corps que restringiria minha liberdade e minha capacidade de discernimento em prol de um grupo, de um partido ou de uma coletividade qualquer.

Esta visão personalista do «engagement» não se confunde portanto com o que se costuma chamar de «engajamento» partidário, embora não o exclua, como não exclui o combate por uma causa em circunstâncias determinadas, mesmo quando se sabe que nenhum combate é isento de «impurezas». Temos aí um apanhado do que também Mounier viveu e pensou em relação à sua presença ao mundo histórico, onde a atitude de indiferença, sob este ou aquele pretexto, tinha mais a ver com o egoísmo do que com a responsabilidade pelo outro, que é exigida do cristão.

Antes de prosseguirmos, talvez seja necessário nos determos um pouco mais sobre a noção de «engajamento» que gozou de tanta importância no pensamento do século XX, mas cujo trajeto filosófico anterior permanece quase que ignorado, apesar do trabalho de Peter Kemp nos seus dois volumes sobre a «Théorie de l'engagement». No início do volume I, *Pathétique de l'engagement*, P. Kemp consagra alguns parágrafos à «Emergência do sentido existencial da palavra engajamento» onde esboça «os elementos para uma história do conceito filosófico de engajamento». Para isso ele começa evocando Pascal, em seu diálogo com Montaigne, para em seguida evocar Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière e Gabriel Marcel, antes de considerar Mounier (I et II), Paul-Louis Landsberg, Jean-Paul Sartre e Maurice Nédoncelle.

Segundo M. Blondel, escreve P. Kemp, «se engajar significaria se incarnar, realizar por intermédio do corpo o ato íntimo, executar um pensamento»³¹; em outras palavras «agir». De Lucien Laberthonnière, Kemp cita estas duas afirmações decisivas: «O problema religioso é um problema real, no qual estamos engajados pela própria vida»³², e

Car nous sommes autrement situés dans le temps que l'animal, ou plutôt nous sommes seuls à être situés dans le temps d'une manière qui transcende le fait d'être livré à la succession des instants.»

³¹ Peter Kemp, *Théorie de l'engagement, I - Pathétique de l'engagement*, Ed. du Seuil, 1973, 22.

³² «Le problème religieux est un problème réel, dans lequel nous sommes engagés par la vie même», Lucien Laberthonnière, *Le Réalisme chrétien*, précédé de *Essais de philosophie religieuse*, Ed. du Seuil, 1966, 300; citado por P. Kemp, *op. cit.*, 23.

«crer ou não crer é engajar todo seu ser numa afirmação sobre o fundo das coisas»³³.

Quanto a Gabriel Marcel – que, em *Ser e Ter (Être et Avoir)*, tematizara o conceito de engajamento aproximando-o da noção de «fidélité créatrice» —, ele teria sido, depois de Charles Péguy, um dos primeiros inspiradores de Mounier antes de seu encontro com Landsberg, que o fez aceitar com menos reticência os riscos inerentes a todo engajamento histórico.

É, todavia, quando se aprofunda a articulação da noção de engajamento com a de pessoa pela mediação da questão do outro que ela adquire sua plena valência filosófica. Ora disso Mounier foi consciente em seus escritos sobre o personalismo ainda que não tenha podido lhes dar uma sistematicidade mais rigorosa. Mas o que talvez lhe falte em matéria de argumentação sistemática, o discurso de Mounier tem em poder de sugestão, em força viva de interpelação. É também uma questão de «estilo». Mounier não tratava das questões como um «professor». Escrevia com todo seu ser e com um raro e poético sentido do concreto.

Havíamos mencionado, acima, a questão do outro quando aludíamos aos temas da *Introduction aux existentialismes*. Caberia também evocar o nono capítulo do *Traité du caractère*, «Le Moi parmi les autres», onde Mounier se apoia sobre as aquisições da psicologia a fim de pensar a relação ao outro enquanto geneticamente constitutiva do próprio eu e de sua relação a si mesmo. Aliás, no *Traité du caractère* já se encontrava amplamente desenvolvido o que motivaria as críticas que, na *Introduction aux existentialismes*, faz Mounier a Sartre, tanto no que se refere ao *Pour-soi* – para o qual o «outro» (qualquer outro: homem, animal ou coisa) é um *en-soi* objetivado –, quanto no que diz respeito à liberdade que, ao contrário do que postularia Sartre, não pode ser tida por absoluta, por sermos ontologicamente finitos e limitados psicologicamente, como implica a noção mesma de caráter.

A importância da questão do outro no pensamento de Mounier foi claramente posta em evidência por Lima Vaz em seu estudo «Nota histórica sobre o problema filosófico do 'outro'» que faz parte de *Ontologia e história*. Ao final de um parágrafo que se inicia com a declaração que «é o pensamento de Mounier que dá sua verdadeira dimensão ao personalismo francês», Lima Vaz enumera numa nota de rodapé as passagens da obra de Mounier onde o problema do outro é abordado³⁴. Esta nota é reveladora

³³ «Croire ou ne pas croire, c'est engager tout son être dans une affirmation sur le fond des choses», *Ibidem*, 317; citado por P. Kemp, *op. cit.*, 23.

³⁴ Cf. H.C. de Lima Vaz, *Ontologia e história*, Edições Loyola, 2001, 239-240. Eis a nota em questão que me parece preciosa para todos aqueles que se interessam pela obra de Mounier:

« *Personnalisme et christianisme*, 6^{ème} part.; De la propriété capitaliste à la propriété humaine 1^{ère} part.; *Anarchie et personnalisme*, 3^{ème} part.: estes três textos no volume

da atenção dada por Vaz ao pensamento de Mounier, que sem dúvida contribuiu para que ele próprio desenvolvesse mais tarde, e de modo mais sistemático, a sua «antropologia filosófica», que culmina na «categoria da pessoa».

Como não se trata aqui de sermos exaustivos, é tão somente ao último grande escrito de Mounier sobre o personalismo, isto é, ao livro publicado em 1949 sob esse mesmo título, *Le personnalisme*, que recorreremos para mostrar de que modo ele articula a noção de pessoa e a do outro ou melhor como ele desimplica a questão do outro da noção mesma de pessoa. No capítulo em que focaliza especialmente a «comunicação como fato primitivo», Mounier observa:

«Mas a pessoa pelo próprio movimento que a faz ser, *se ex-põe*. Assim ela é por natureza comunicável, e mesmo somente ela o é. É preciso partir deste dado primeiro. E, da mesma maneira que o filósofo que se encerra no pensamento jamais encontra a porta conduzindo ao ser (em direção ou na direção do ser), quem se fecha no eu não encontra jamais o caminho conduzindo (em direção) ao outro. Quando a comunicação se deteriora ou se corrompe, sou eu mesmo que me degrado profundamente: todas as loucuras são um fracasso da relação ao outro, — o outro se torna um alheio, e eu, do meu lado, me torno estranho a mim mesmo, alienado. Poder-se-ia quase dizer que eu só existo na medida em que existo para o outro, e, no final das contas, ser é amar»³⁵.

Esta é apenas uma das variantes de como Mounier afirma a relação ao outro no cerne do nosso próprio ser e ao mesmo tempo enquanto constitutiva da noção mesma de *pessoa*. Segue-se daí a noção mesma de comunidade, que designa o «ser-em-comum» de pessoas que, de um modo ou de outro, habitam um mesmo mundo. O perigo é de se encarar a comunidade como fechada em si mesma e, portanto, como oposta às outras; em outras pala-

Liberté sous condition, Paris, Seuil, 1946, ou *Œuvres*, t. I, Paris, Seuil, 1961; *Traité du caractère*, ch. IX, Paris, Seuil, 1947, ou *Œuvres*, t. II, Seuil 1961; *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1947, 92-111; *Le personnalisme*, PUF, 1955, 35-50. Ver ainda as reflexões contidas nas cartas e notas do volume *Mounier et sa génération*, Paris, Seuil, 1956.» Reproduzi esta nota no texto «Mounier e il Brasile» apresentado no Colóquio realizado na Università Salesiana di Roma em janeiro deste ano. (in: *Emmanuel Mounier-Persona e umanesimo relazionale*, vol. II, a cura di M. Toso, Z. Formella, A. Danese, Roma, LAS, 2005).

³⁵ Cf. E. Mounier, *Le Personnalisme*, in: *Œuvres* t. III, Seuil, 1962, 453. *Le Personnalisme* existe também em edição «Que sais-je?», PUF. Eis a passagem que traduzimos: «Mais la personne par le mouvement qui la fait être s'ex-pose. Ainsi est-elle par nature communicable, elle est même seule à être. Il faut partir de ce fait primitif. De même que le philosophe qui s'enferme d'abord dans la pensée ne trouvera jamais une porte vers l'être, de même celui qui s'enferme dans le moi ne trouve jamais le chemin vers autrui. Lorsque la communication se relâche ou se corrompt, je me perds profondément moi-même: toutes les folies sont un échec du rapport avec autrui, — *alter* devient *alienus*, je deviens, à mon tour, étranger à moi-même, aliéné. On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite: être, c'est aimer.»

vas, de se reproduzir no nível do «nós» comunitário, o egoísmo que mina o eu, o ego individual. Haja vista hoje os vários comunitarismos que tendem a se fechar sobre si mesmos numa postura deletéria de ressentimento ou de exclusivismo, que perpetua um arcaísmo antropológico semeador de discórdia e contrário à razão filosófica.

Ora, contra isso, Mounier nos premuniu ao se inscrever claramente numa perspectiva universalista. «... a pessoa nos aparece também como uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem fronteiras, a eles associada numa perspectiva de universalidade. As outras pessoas não a limitam, elas a fazem existir e crescer»³⁶. Ou ainda quando apontava, no *Traité du caractère*, as formas dissimuladas de egoísmo no nível do «nós»:

«O egoísmo se dissimula com facilidade sob a forma de um pseudo-desinteresse coletivo: egoísmo do casal, da família, da classe, do meio, da casta; essas diversas formas não exprimem um alargamento da consciência egoísta, mas o desvio que ela adota para assegurar sua tranquilidade moral e aumentar ao mesmo tempo seu poderio»³⁷.

Ora é da própria natureza relacional da pessoa, evidenciada pela reflexão, que decorre sua obrigação de suscitar, juntamente com as outras, «uma sociedade de pessoas cujas estruturas, os costumes, os sentimentos e finalmente as instituições sejam marcados pela sua natureza de pessoas»³⁸.

Embora nossa época, através da afirmação dos direitos humanos, tivesse sido capaz de vislumbrar uma tal perspectiva para a sociedade humana em seu conjunto, as ameaças que pesam sobre o «movimento de personalização» não se reduziram. Ao contrário, tendem a adquirir formas sorrateiras que comprometem, inclusive nas sociedades avançadas, a constituição de uma identidade pessoal mais autêntica e madura. O império do *ter* cresce na medida mesma em que o comércio impõe o prestígio das «marcas» como critério de importância social. Em lugar de pessoas temos as «personalidades» forjadas pela mídia. Os critérios da admiração se degradam. Os indivíduos vêm a si mesmos como «objetos» que não escapam ao Mercado. E no entanto as reviravoltas são possíveis como também se pode constatar. Aspirações renovadas a uma vida mais plena de sentido emergem a cada dia, mesmo se nesse terreno também os engodos caricaturais não faltam. O fato é que essas diversas e férteis iniciativas visando a encarnação de valores transcendentais, no respeito ao «mistério pessoal» de cada ser humano confirmam o quanto Mounier tinha razão

³⁶ *Ibidem*, 453.

³⁷ E. Mounier, *Traité du caractère*, Editions du Seuil, 1947, 562.

³⁸ E. Mounier, *Le Personalisme*, in: *Œuvres* t. III, 454.

quando, ao invés de se entregar a lamúrias preguiçosas sobre os «tempos de hoje», se pronunciava por um «otimismo trágico».

Tal «otimismo» careceria contudo de fundamento não fosse ele acompanhado pelo viés combatente que caracterizava Mounier. No confronto com as formas atuais da «crise de civilização» (e talvez seja difícil conceber uma civilização isenta de crises), mais do que nunca há que se fazer apelo à «atitude personalista», que ele contribuiu a formular e da qual sua vida mesma deu testemunho. Mas esta atitude tem um concorrente sério no aumento do poderio humano graças à objetivação científica, que nos dota de meios «nunca dantes imaginados» e que estão a exigir uma reflexão ética, a qual dificilmente poderia fazer economia da categoria de pessoa.

Tivemos acima ocasião de sublinhar que foi em grande parte graças a Paul-Louis Landsberg que se deu a abertura do pensamento de Mounier ao que se cogitava no ambiente da fenomenologia alemã. O que pouco se sabe — e que Mounier ele próprio estava longe de supor —, é que existe uma verdadeira convergência entre o pensamento personalista e a fenomenologia husserliana no que se refere à «pessoa». Ainda que Mounier não tivesse conhecido diretamente o pensamento de Husserl, ao qual colava-se, sem maiores elucidações, a etiqueta de «idealista», a orientação personalista deste último torna-se manifesta quando se leva em conta que no volume II de suas *Idéias (Ideen II)*, ele elabora com bastante propriedade a distinção entre atitude naturalista e atitude personalista³⁹. Está aí em pauta o monopólio da objetivação científica e sua tendência inelutavelmente reducionista. Este aspecto foi também apontado por Mounier, quando denuncia o «dogmatismo cientista» e sua pretensão a uma «revelação exaustiva da realidade e o monopólio de exaustão de toda a realidade cognoscível», como o vemos no texto de 1939-1940 («Responsabilités de la pensée chrétienne»)⁴⁰.

Apesar de naquele momento o debate da religião com a razão científica se lhe apresentasse como apaziguado, pelo menos provisoriamente, — sem que ele pudesse adivinhar a natureza dos desafios e das tensões que, sob os mais variados aspectos, não tardariam a surgir, é precioso que Mounier não omitisse a importância do diálogo com a ciência como capítulo integrante das responsabilidades do pensamento cristão. O diálogo com a ciência é, na verdade, uma das tarefas eminentes do pensamento filosófico e *a fortiori* de um pensamento de cunho personalista. Neste mesmo artigo,

³⁹ Esta distinção entre «atitude naturalista e atitude personalista» em Husserl é o tema da nossa comunicação ao Colóquio, organizado pelo World Institute Phenomenological Research and Learning, e a ser realizado, em Nimega, em agosto de 2005. O texto deverá ser publicado em inglês na coleção *Analecta Husserliana*.

⁴⁰ Cf. E. Mounier, in: *Œuvres*, t. III, *op.cit.* 575.

Mounier não poupa aliás o Ocidente Moderno da acusação de ter atrofiado o «sentido cósmico», numa clara alusão a Teilhard de Chardin, que ele admirava⁴¹ e de quem ele não desconhecia as dificuldades junto à hierarquia:

«Depois que o mecanismo moderno desinteressou o espírito – o espírito da Vida e o espírito da Verdade – de um universo por ele abandonado ao engenheiro, o sentido cósmico ficou escandalosamente atrofiado no pensamento cristão, que, contudo, se separa do idealismo por não ser apenas o pensamento de um pensamento, mas o pensamento de um mundo real orientado à glória de Deus e ao destino do homem. Toda tentativa de pensar e de sentir (com São Francisco) cosmologicamente o cristianismo parece a alguns até mesmo suspeita de panteísmo. Assim o mundo foi abandonado pelo homem moderno; ele aceitou que ele não seja nada mais que coisa, espaço e movimento, e, ele, defronte a esta máquina, apenas um espectador desinteressado e indiferente da sua marcha sem finalidade»⁴².

Convém sublinhar que, publicada dez anos depois do ensaio sobre as «Responsabilidades do pensamento cristão», *Le Personnalisme* assinalaria também o empobrecimento de nossa relação às coisas e, portanto à natureza, e isto a partir da crítica de Marx ao capitalismo, que tudo transformara em mercadoria⁴³.

Anos mais tarde, Hans Jonas seria levado a desenvolver, sob o título de «O Princípio de responsabilidade» (*Das Prinzip Verantwortung*), sua ampla reflexão «ética para uma civilização tecnológica».

A questão que se coloca é a de saber se uma ética capaz de enfrentar os novos desafios da razão técnico-instrumental, em particular no domínio das práticas médicas e da experimentação biológica, pode dispensar um

⁴¹ Admiração recíproca, como revelam algumas cartas de Teilhard a Mounier, publicadas pelo *Bulletin de l'Association des Amis d'E. Mounier*, n° 27 (janeiro 1966).

⁴² Cf. E. Mounier, «Responsabilités de la pensée chrétienne» (*Feu la chrétienté*) in: *Œuvres*, t. III, p. 592-593. Note-se que uma crítica da mesma ordem, embora mais articulada e de um escopo mais geral, é feita por Lima Vaz no capítulo sobre «A categoria da pessoa», in *Antropologia Filosófica* II, Ed. Loyola, 1992. Lê-se, com efeito, à página 194-195: «No entanto, é preciso convir em que as filosofias ou ideologias que se voltam criticamente contra o conceito de *pessoa* refletem igualmente uma tendência profunda dessa civilização, expressa no dominador avanço da razão técnico-instrumental que, de um lado, retira ao mundo objetivo toda racionalidade teleológica, sem a qual se obscurece e torna-se problemática qualquer relação da *pessoa* com a realidade circundante; e, de outro, submete, com variadas técnicas de análise e controle, a interioridade da pessoa ao mesmo tipo de racionalidade, bloqueando todos os caminhos que conduzem ao exercício da *inteligência espiritual* como atividade *peçoal* mais elevada».

⁴³ Cf. E. Mounier, *Le Personnalisme*, in: *Œuvres*, t. III, 448: «Marx disait du capitalisme qu'il dégrade les choses en marchandises, en mécanismes à profit, faisant sombrer leur dignité même de choses, celle par exemple qu'atteint le poète. Nous procédons à cette dégradation chaque fois que nous considérons uniquement les choses comme obstacles à vaincre, matière à possession et à domination.»

aprofundamento do que Husserl tão bem viu por meio da distinção entre atitude naturalista e atitude personalista.

Esta distinção abre, a meu ver, um novo campo a ser investido por um pensamento inspirado numa atitude personalista e, para manter viva tal inspiração, a obra e o testemunho de Emmanuel Mounier nos oferecem um formidável alento.

Endereço da Autora:
59 rue Lhomond
75005 Paris — França