

O Existencialismo e o problema de Deus

João E. Martins Terra, S.J.

Existentialism taken in the whole is any effort of thought, concrete and descriptive, centered around man. The forerunners are Kierkegaard and Nietzsche. Existentialism was born in a determined historical context and it relates to concrete interests and problems, in a world grown up from two world wars; an European and Lutheran world dominated by the essentialism of Hegel. It is possible, however, to try, through three definitions, to work out a concept in a progressive delimitation of meaning, from the broader to the stricter one. Afterwards it seems possible to consider the common core of the existential Philosophies in a way in which the basic notion is the one of existence. These philosophies allow us to determine how naturalism and idealism don't come up to man, and their great worth consisted in bringing forth some dimensions of the human existence. In the history of thought they present themselves as philosophies of the finiteness, that is, they want to save, in any way the historicity of man and stress the non-definite and questionable character of the human thought and action. Facing the problem of God they are divided in three groups. But, be the attitude whichever it may be, existential philosophies are always reactions against the Absolute of the transcendental idealism, that leaves almost no room for the historicity and contingency of man. They invite and help us to think better about the co-existence of man and the Living God of Christian Tradition.

O existencialismo é, de um modo geral, todo esforço de pensamento concreto e descritivo centrado no homem, por oposição ao pensamento abstrato da filosofia racional, que constrói, com o uso da lógica, um sistema de idéias e engloba o universo inteiro num esforço de explicação.

Soeren Kierkegaard (1813 - 1855) é geralmente considerado precursor do existencialismo.

Kierkegaard, contemporâneo de Hegel, não é um filósofo especulativo, — mas serviu de inspiração para o existencialismo moderno como precursor anti-racionalista do racionalista.

lismo imanentista. Importante é a êsse respeito sua teoria sobre a angústia. Kierkegaard pensa que a vida é um grave problema a resolver, especialmente por causa do mal e do pecado, ainda que a maioria dos homens não possa, não queira, ou não saiba preocupar-se com êsse problema. Por conseguinte a solução dêsse problema só será possível através da transcendência cristã.

Kierkegaard, porém, concebe êste ato existencial como mal e pecado: enquanto implicaria afirmação de si mesmo contra Deus. Do pecado surge a angústia, da angústia o desespero e do desespero a fé, é, portanto, a redenção e a salvação mediante a graça divina. Tal processo dialético de contrários é necessário, visto que recusá-lo significaria a condenação universal e o fracasso da criação; significaria, noutras palavras identificar o gênio criador de Deus com a vontade do mal, blasfêmia que o homem não tem coragem de pronunciar.

No entanto, essa fé, de que fala Kierkegaard para salvar a sua concepção do mundo, é irracional, é um abandono desesperado, um ato misterioso indescritível, em que o homem arrisca tudo.

Mais do que um filósofo, Kierkegaard pode ser considerado um reformador e inspirador de um movimento histórico.

Grande, também na elaboração de existencialismo moderno, foi a influência do pensamento de Frederico Nietzsche

(1844 - 1900) com a sua doutrina do Super-homem.

Para Nietzsche, a única coisa que ficou de pé, depois da revolução racional de Kant é o endeusamento schopenhaueriano do impulso voluntário, o potenciamento vital: todos os valores devem ser apreciados enquanto favorecem o poderio, a força. O critério da verdade está no aumento da força, do poder. Deus é uma criação imaginária do povos fracos; finalidade suprema deve ser a produção do super-homem. imortal, ateu, violento, tirano egoísta, agarrado à terra sem nunca levantar os olhos aos céus. Tal superioridade do super-homem sobre a massa do povo isola-o na solidão e na dor, porque o super-homem está aborrecido de ser homem.

No entanto, são geralmente considerados como representantes típicos do pensamento existencialista: M. Heidegger; K. Jaspers; G. Marcel; Berdiaeff; J. P. Sartre; M. Merleau-Ponty; E. Levinas.

CONTEXTO HISTÓRICO, RELIGIOSO E FILOSÓFICO

Tôda filosofia nasce dentro de um determinado contexto histórico e refere-se a interesses e problemas concretos.

Históricamente, o existencialismo nasceu do cataclisma das duas guerras mundiais. Ambas atuaram como um terrível dissolvente de todos ideais e ilusões do século XIX. Todos os lemas grandiloquentes daquela época otimista (humani-

dade, progresso, ciência) tinham fracassado. Como consequência o homem europeu sentia de novo inseguro, dilacerado interiormente. Sua vida apresenta-se como uma angustiante interrogação sobre os eternos problemas do sentido da existência, da morte, da dor, da decisão moral, etc.

Religiosamente, o ambiente original, no qual teve início e desenvolveu-se o existencialismo, é caracterizado pela teologia protestante, particularmente pelo luteranismo. O pecado, conforme a teologia luterana, é um ato de soberba da razão que corrompe irremediavelmente a natureza humana. Há um abismo intransponível entre Deus e o homem. O homem, servo do pecado, nada pode fazer para sua salvação; tudo o que faz é pecado: ruptura entre o divino e o humano, entre a graça e a liberdade, a fé e a razão. Por isso a teologia protestante é a teologia da fratura irreparável. O existencialismo teológico aceita esta instância e a exaspera; o existencialismo não-teológico laiciza a Lutero e faz da fratura a essência do humano enquanto tal. O nada do homem perante Deus em Lutero é o ser-para-o-nada em Heidegger.

Filosoficamente, a corrente existencialista surge da oposição ao essencialismo hegeliano. No sistema de Hegel não havia lugar para o homem concreto, convertido num momento do processo evolutivo da Idéia. Frente a essa supremacia do universal, Kierkegaard tinha

exaltado o valor do individual. Sua mensagem decisiva era: "Não tenhas medo de ser um indivíduo". Em lugar da idéia, a existência humana passava a ocupar o centro da filosofia.

DEFINIÇÃO

Antes de ensaiarmos uma definição do existencialismo, vamos ponderar algumas razões que a dificultam:

1) O existencialismo não é propriamente uma doutrina filosófica comum, mas sim uma atitude filosófica, que, num mesmo ambiente, com semelhante ponto de partida e com temática análoga, chega de fato a conclusões muito diversas. Seria mais exato falarmos de filosofias da existência do que de existencialismo.

2) Com grande frequência os autores existencialistas, seguindo a tendência subjetivista dos filósofos modernos pós-kantianos, forjam um vocabulário novo; empregam neologismos ou dão a termos antigos um sentido diferente do tradicional. Não raramente se encontra num mesmo autor evolução no significado de certo termo.

3) A filosofia existencialista encontra-se historicamente em elaboração, e seus principais representantes estão ainda em plena atividade, por isso carecemos ainda do suficiente recuo temporal para contemplá-lo numa perspectiva global como um todo acabado, ou pelo menos em suas linhas gerais.

Com estas ressalvas tentaremos elaborar, através de três definições, um conceito e assim ir delimitando o sentido do existencialismo desde sua significação mais ampla até a mais estrita.

Nominalmente existencialismo significa filosofia da existência e se opõe a essencialismo ou filosofia da essência.

Acusa a filosofia anterior, desde Sócrates até nossos dias, salvo algumas exceções, de professar uma filosofia sem interesse pela realidade viva e palpitante.

A realidade era desprezada em sua individualidade, **contingência**, mutabilidade. Só se considerava objeto da ciência o universal, imutável necessário: a essência que se repete em cada indivíduo.

O instrumento era o intelecto que formava conceitos universais e abstratos, e com êles, raciocínios, conclusões de valor universal. Os sistemas elaborados com estas peças se consideravam representação intelectual de realidade. A razão se empolgou tanto com suas próprias conclusões que as fez objeto único do filosofar: o essencialismo transformou-se em racionalismo e êste em idealismo; a filosofia tinha se afastado da existência, da vida e produziu-se uma dissociação radical entre filosofia e homem.

O **existencialismo** reagiu no sentido contrário, e provocou a volta desde as idéias às coisas reivindicando a primazia da existência concreta e singular sobre a essência, da experiência

viva da realidade sobre os conceitos abstratos, da riqueza paradoxal e mutável do real sobre o sistematismo.

Primeira definição: O existencialismo é um retôrno à existência concreta como fonte indispensável de uma filosofia, que não se resigna a ser um sistema abstrato, construído à margem da experiência e da vida (L. D. Robert). Filosofia da realidade concreta.

Qual é, porém, a realidade que interessa ao existencialismo? Não a realidade que são as coisas, mas sim a realidade que é o homem. O existencialismo **quer ser um humanismo.**

Por isso opõe-se ao **objetivismo, cosmologismo, naturalismo.** Não considera o homem como um ser a mais na natureza (isso seria considerá-lo como ser natural, como coisa); **nem o homem em abstrato** (seria voltar a estudá-lo como idéia), mas sim o homem concreto e singular, o **eu imediato**, que vive e filosofa, o homem "comprometido" com tôdas suas vivências.

É, portanto, um **subjetivismo**, porém não em sentido idealista. O ponto de partida não é o "cogito", mas o "sum": Não se filosofa desde o homem, mas sobre o homem. Ortega diz: "não está a vida ao serviço do pensamento, mas o pensamento ao serviço da vida".

Segunda definição: uma reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das idéias e das coisas (Mou-nier). Filosofia do homem.

Qual é, porém, o conceito peculiar que o existencialismo faz do homem? No existencialismo a palavra “EXISTÊNCIA” designa o modo especial de ser do homem.

Este conceito é totalmente novo. Kierkegaard define a existência como uma relação que se relaciona consigo mesmo. Só no homem se dá esta relação consigo mesma e com o seu ser, relação não opaca como nos seres infra-humanos, mas lúcida e consciente: — as coisas são; — o homem existe.

Esta existência é concebida como liberdade radical, autônoma e contingente que realiza sua própria essência, constitui-se a si mesma, exercendo sua atividade perante um feixe de possibilidades que lhe oferece o mundo no qual está inserida como um ser aberto às coisas e necessitado delas. Essas possibilidades, ao mesmo tempo que o constituem, limitam-no e nificam-no, descobrindo seu caráter temporal e histórico.

Terceira definição: Um retorno apaixonado do indivíduo humano sobre sua liberdade, para descobrir no desdobramento de sua atividade, a significação de seus atos (Trois fontaines). Filosofia do homem como existência e liberdade.

Além dos elementos indicados nas definições, encontram-se no existencialismo os seguintes pontos de vista comuns aos diversos autores:

a) Luta contra toda filosofia sistemática que pretende encerrar em esquemas áridos a plasticidade da vida e do sentimento. Daí a frequência de filósofos assistemáticos, fragmentários, com intuições geniais porém com pensamento desordenado; temperamentos filosóficos mais que filósofos.

b) Primazia da sensação sobre o conceito. Não porém a sensação tradicional (conhecimento sensitivo), mas uma espécie de contato ou participação com a realidade, uma imersão no universo.

c) Revalorização do imediato e do concreto, do “isto aqui”, contra toda forma de racionalismo que pretenda construir o ser. Daí o interesse pelos sentimentos, concretos e misteriosos, porém, que desvanecem quando tentamos apreendê-los. Exalta-se o amor, a fé, a esperança, ou, pelo contrário, a angústia, desesperança, sentido-nada.

d) Certo gosto refinado pelo sacrifício próprio em benefício dos outros. Renuncia ao hedonismo, ao convencional, bem como rebelião contra a humilhação do espírito à ordem estabelecida e à preguiça burguesa; ou ao contrário, entrega a um materialismo desenfreado, mas sem dar valor ao prazer.

e) Desinteresse pelo conhecimento: a realidade não se conhece, sente-se; não é um problema a resolver, mas um mistério que nos conduz de acontecimento em acontecimento; um dom que recebemos e que cada um vive em si mesmo.

A existência leva consigo mesmo uma **autocompreensão**. Esta, porém, não é primariamente de ordem especulativa, mas ativo-afetiva. O primeiro não é o saber, mas o fazer. O conhecimento autêntico não parte somente da inteligência, mas da realidade vivida.

f) **Atenção especial aos problemas de nosso tempo**, políticos como sociais, que as duas grandes guerras, longe de resolver, agravaram mais. As distensões se radicalizaram nos dois regimes antagônicos: liberalismo capitalista e socialismo comunista. O problema não está tanto em aceitar um ou outro, mas em encontrar um ponto de apoio entre êles.

Apesar da enorme diversidade existente entre os principais representantes do existencialismo (basta comparar Jaspers e Heidegger, Marcel e Sartre) há contudo em todos os pensadores existencialistas uma profunda unidade. A. Waehlens colocou em dois elementos essenciais: Kierkegaardismo e Fenomenologia.

a) O **Kierkegaardismo** nos oferece o conteúdo central da filosofia da existência: o homem, dinamicamente considerado, que faz sua própria existência em relação com a transcendência.

b) A **fenomenologia** dá-nos seu **método** mais característico. Ambos elementos se completam: o Kierkegaardismo sem Fenomenologia careceria de valor universal e ontológico e cairia num mero psicologismo; a Fenomenologia sem Kierke-

gaardismo se moveria numa dimensão de essências abstratas, cujo sentido seria incapaz de alcançar, pois êste só aparece em relação a um sujeito concreto. Esta explicação de De Waehlens parece dar razão dos principais aspectos do problema, embora haja que reconhecer que o método fenomenológico perde suas características mais típicas para converter-se de um modo geral numa **análise da existência humana**.

Dois são os elementos característicos do método existencialista:

a) A **análise existencial e Fenomenológica** da existência que geralmente é feita com grande profundidade e especial finura introspectiva e que é causa da coincidência dos temas a que chegam os existencialistas.

b) A **desvalorização do conhecimento abstrato** e conceitual em benefício de uma **experiência afetiva** que propicia a plena compreensão de nosso ser global e de nossa situação no conjunto do universo. O primário não é o saber, mas o fazer. Tal estado afetivo pode sintetizar-se sob o nome de **angústia** e pressupõe no fundo uma vivência da contingência e finitude radicais da existência humana. A angústia coloca o homem perante seu verdadeiro ser, e o eleva assim do nível meramente ôntico e quase infra-humano, ao qual o arrasta insensivelmente sua vida cotidiana, à autêntica dimensão humana.

Esta análise e este processo desenvolvem-se numa atmosfera de emotividade e patetismo. A existência humana busca um sentido em sua atividade e na realidade tropeça, segundo a maioria deles, com um sem-sentido, com o absurdo, o fracasso, o nada. Daí o sentido que domina nessas doutrinas: a inquietude, a angústia, a náusea, o desespero. Por isso o existencialismo é em geral pessimista.

Finalmente, quanto a forma externa, estes temas se prestam a ser tratados de modo literário: muitos autores, sobretudo franceses, expuseram seus pensamentos em romances, diários peças dramáticas e roteiros cinematográficos. É a este aspecto que se deve atribuir a imensa difusão que tiveram suas doutrinas nos meios culturais não filosóficos.

PROBLEMÁTICAS DAS FILOSOFIAS EXISTENCIALISTAS

As filosofias existencialistas têm como denominador comum um certo estilo de pensamento, uma certa maneira de abordar e renovar os eternos problemas da filosofia.

O pensamento existencialista:

— apresenta-se como uma crítica de certas concepções julgadas insuficientes,

— pretende instaurar uma nova forma de compreensão do homem,

— a partir de uma noção nova, a saber o conceito de existência.

A filosofia existencialista apresenta uma reação contra os abusos do que se denomina comumente pensamento objetivo. Seria mais exato falar de “pensamento objetivante”. Entre estes abusos sobressaem sobretudo:

— O naturalismo cientista

— e o idealismo transcendental, de inspiração racionalista.

A expressão, crítica do pensamento objetivo, não significa alguma forma nova de epistemologia subjetivista, que rejeitaria a própria possibilidade de todo juízo verdadeiro, ou como se diz, objetivo.

O vocábulo objetivo na expressão “crítica do pensamento objetivo” tem um sentido mais estrito, aparentado com o conceito de objetividade científica.

Por conseguinte “abuso do pensamento objetivo” significa toda teoria geral da verdade que encara a objetividade científica com seu caráter de verificabilidade, como o modelo de toda a verdade digna deste nome.

É o caso não somente do naturalismo cientista, mas também de um certo idealismo transcendental, que reduz o problema filosófico da verdade exclusivamente numa procura das condições de possibilidade da objetividade científica.

Um dos principais problemas que se encontra na origem de toda preocupação filosófica é a relação paradoxal que liga entre si o homem e o universo.

O homem faz parte da natureza, depende da natureza para viver, mas por outro lado, pelo pensamento transcende a natureza. É o seu senhor e juiz. **C**onhecimento e liberdade abrem um hiato entre o homem e o universo: em vez de ficar imerso no universo, o homem o descobre como um objeto a estudar, domar. Poder-se-á dizer que a relação do homem com o universo é uma relação recíproca de englobado e englobante. A tarefa da filosofia é precisar esta relação misteriosa.

Como observou Merleau-Ponty, há duas perspectivas clássicas a esse propósito:

1 — O naturalismo consiste em tratar o homem como o resultado das influências físicas, psicológicas e sociológicas que o determinariam e fariam dele uma coisa entre as coisas.

2 — O idealismo transcendental consiste em reconhecer no homem (enquanto é espírito e constrói a representação das causas mesmo que se supõem agir sobre ele) uma liberdade acósmica. Por um lado o homem é uma parte do mundo, por outro ele é consciência constituidora do mundo. (*Sens et Non-sens*, Paris, 1942, p. 142).

Ambas estas vias chamadas “clássicas” situam-se na esteira do cartesianismo e têm como comum o preconceito do primado da objetividade científica.

Para o naturalismo científico a única verdade válida é a elaborada pela ciência objetiva. A

imagem que nos propõe do homem no universo é diretamente obtida a partir dos resultados convergentes das diversas ciências da natureza.

E de fato, a ciência moderna no seu conjunto (desde a química-biológica até a cibernética, a ciência da informação e a etnologia estruturalista e ciências da evolução) tende a fazer do homem um fenômeno natural, submetido às mesmas leis de estruturas que as que regem o conjunto do universo material. O homem nada mais é, então, que uma peça da natureza.

Uma primeira observação se impõe, porém: esta imagem naturalista do universo fica superada por uma reflexão ulterior sobre as condições de possibilidades da ciência objetiva. Como escreve Claud Bernard: “O método experimental, enquanto método científico, repousa inteiramente sobre a verificação experimental da hipótese científica”.

A idéia que a ciência experimental faz do mundo e do homem não pode portanto ser a última palavra sobre o ser do mundo e do homem, visto que ela é **um produto do espírito humano** que constrói a experiência, vai ao encontro das coisas com hipóteses, que são uma invenção dele.

— A clareza inteligível que a ciência faz surgir no mundo da natureza vem finalmente do homem, embora o homem não seja criador do mundo.

- Tudo se passa portanto como se o mundo não fôsse inteligível senão na medida em que responde as exigências “a priori” do espírito que está no homem.
- E êste é o caminho aberto do idealismo transcendental, aberto por Kant com sua famosa “revolução copernicana”.
- Para compreender o objeto em seu ser universal e seus traços essenciais é preciso voltar-se para o lado da **subjetividade**, porque segundo a célebre forma kantiana, que é o ponto de partida de todo o idealismo transcendental, as condições de possibilidade da experiência em geral são também as condições de possibilidade dos objetos da experiência.

O conceito de objeto-em-si é uma contradição nos termos. Só há objeto para um sujeito. Compreender o objeto, incluindo aí seu aspecto de transcendência a respeito do sujeito é engajar-se numa filosofia transcendental da subjetividade constituidora.

É uma glória para a filosofia poder situar-se no prolongamento da ciência objetiva. Mas é também sua fraqueza. Porque a ciência não é o homem todo, e a objetividade científica não esgota o campo inteiro do ser e da verdade.

1.º — A ciência supõe uma relação vivida do homem com o mundo que precede o trabalho científico: “Todo o universo da ciência, escreve Merleau-Ponty, é construído sôbre o mundo vi-

vido, e se nós queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e alcance, é-nos preciso antes despertar esta experiência do mundo, da qual ela é a segunda expressão” (Phénoménologie de la perception, Paris (1945) p. III).

2.º — Ao lado da experimentação científica, há a criação artística, a humanização da vida social pela instauração de um direito cada vez mais justo; há a escolha moral e a experiência religiosa; há o encontro com o outro no amor, no ódio, na indiferença; há a experiência de minha existência como existência singular e histórica, aberta para o mundo na intersubjetividade.

3.º — Portanto o universo do cientificamente verificável, que reduz o mundo vivido a um espetáculo objetivo e o sujeito humano a um espectador imparcial, não esgota a relação do homem com seu mundo.

Por isso tôda a filosofia que toma a objetividade científica como modelo da verdade inteira, arrisca-se a ficar aquém do homem, e passar ao lado da condição humana.

Por conseguinte, o naturalismo científico nunca poderá explicar que uma parte do mundo objetivo passe do lado do sujeito para tornar-se meu corpo, por exemplo para tornar-se um ôlho que enxerga, uma mão que toca, um semblante que se dirige para mim e interpela minha liberdade.

O corpo humano de que fala o naturalismo é o corpo visto de

fora, visto por outro, e não o corpo vivido, isto é, experimentado como minha intenção dirigindo-se corporalmente para as coisas.

Quanto ao idealismo da consciência transcendental constituidora êle também fica aquém do homem.

Se somos realmente essa subjetividade pura, transindividual e constituidora de que fala o idealismo post-kantiano, como explicar que nada nos pareça tão misterioso e enigmático quanto o psiquismo humano?

Como explicar o caráter empírico, perspectivista e histórico de nossa existência, como relação a nós-mesmos e ao mundo?

No idealismo transcendental da consciência constituidora não há lugar para o fenômeno tão tipicamente humano da encarnação: isto é, de uma liberdade que só existe exprimindo-se numa obra exterior; nem para o fenômeno da intersubjetividade, a qual não é a simples existência a diversos, mas o milagre **das liberdades através do semblante e do objeto**.

Nem o naturalismo, nem o idealismo transcendental, por conseguinte, logram fazer-nos compreender nossa inserção no mundo, e por isso renunciam ambos a pensar a condição humana.

“O mérito da filosofia nova, escreve Merleau-Ponty, é justamente de procurar na noção de existência o meio de pensá-la, porque a existência no sentido moderno, é o movimento pelo qual o homem está-no-mundo, se engaja numa situação física

e social, e se torna seu ponto de vista sôbre o mundo” (Signes, Paris (1960) p. 143). O conceito de existência desempenha aqui o papel de primeiro princípio.

Tôda filosofia é subentendida e regida por alguma noção fundamental e central que lhe serve de **PRIMEIRO PRINCÍPIO**, à cuja luz ela esclarece, pensa e nomeia tudo o que ela toca.

Este termo “primeiro princípio” não nos deve fazer pensar primeiramente em algum axioma vago e abstrato, mas antes numa experiência de verdade que, dentro de uma reflexão crítica, se constata ser tão originária, central e envolvente que pode tornar-se uma fonte de inteligibilidade universal.

Na filosofia existencialista o tema central é o conceito de existência enquanto caracteriza o modo próprio de ser do homem.

Etimologicamente, “existência” vem de “ex-sistência”, (existere) e significa “estar fora de”. Este algo de que se está fora, indicado pela partícula “ex”, pode ser interpretado de dois modos: **negativamente**: o nada; **positivamente**: as causas. Neste sentido não se pode atribuir a Deus: Deus é, porém não “existe”. Posteriormente, existência passou a significar o **ato de ser, o esse**, a atualidade da essência. Atribui-se assim a Deus de modo pleníssimo e de modo participado a todo ente que se dá na realidade.

Os existencialistas empregam o termo existência em sua significação etimológica, porém em lugar de relacionar o

“ex” com o “nada” e as “causas”, **relacionam-no com o mesmo existente**. Existir significa, para eles, **ser ou estar fora de si**, em dois sentidos ou direções: em “ex-tase” ou exposição perante o mundo; e em **projeção para o próprio por- vir**. A existência é uma subjetividade essencialmente transcendente. O ser humano não está no mundo como os demais entes; sua estrutura consiste em ter que haver-se com as coisas: **necessita do mundo para ser o que é**, para constituir-se como ser humano. **Se não fôsse por esta abertura ao mundo, o homem não seria homem**, seria uma coisa a mais. Com isso salientam o caráter intencional da consciência, tomado da fenomenologia.

Por outro lado, “ex-sistir” é projetar-se para o futuro em perpétua antecipação. O “**existente**” não goza da quietude do presente, vê-se continuamente impelido para frente, para algo que o complete e lhe ajude a ser o que se propôs ser.

Entendida assim a **existência não compete às coisas**: estão sempre encerradas em si mesmas, opacas, sem projeção nem abertura alguma.

Do mesmo modo a existência também **não compete a Deus**: sua plenitude ontológica lhe impede estar fora de si; sua eternidade é incompatível com um “projetar-se para o futuro”.

Portanto a existência é o **modo de ser peculiar do homem**. Sempre que se fala de existência entende-se “**existência humana**”. Para entender

melhor, no entanto, o que seja a existência no existencialismo é mister recordar como a concebia a filosofia clássica enquanto a contradistinguia da essência.

A filosofia tradicional concebe a essência não como o ato de ser, mas como o conteúdo do ser. Todo ente é algo determinado, distinto dos demais, tem uma essência, e além disso existe. Não se pode conceber algo que existe e que não tenha uma essência; nem uma essência atual que não exista. Quando dizemos que algo é, aludimos a sua **existência**; quando dizemos o que é, aludimos a sua **essência**. A essência é aquilo pelo qual algo é aquilo que é, aquilo que lhe dá identidade consigo mesmo e o distingue dos demais (aquilo que faz com que a pedra seja pedra e não árvore).

Há uma essência específica comum a todos os indivíduos da espécie. Cada indivíduo ou cada essência singular está constituída por aquela essência específica e as notas individualantes: essa essência individual é a que recebe a existência, pois aquela essência específica não existe propriamente.

Todos os indivíduos de uma espécie, precisamente por ter uma essência específica igual, ou natureza, obram de um modo unívoco, de modo que pode predizer-se seu comportamento determinado dentro de parâmetros gerais. A essência individual acrescentará, a essas características comuns, os traços peculiares de cada indivíduo.

Para os existencialistas, o homem **não tem natureza**, nem essência. O homem tem de fazer sua essência no processar-se da existência. O homem, mais que ter existência, é existência; o existir é buscar a própria essência. Por isso os existencialistas proclamam a prioridade da existência sobre a essência; não há essência capaz de suportar a existência: é a existência a que se dá a si mesma uma essência.

Quero abrir um parêntese para uma breve observação crítica: afirmar que no homem a existência precede a essência, visto que o homem é o que se faz de si mesmo, é laborar num equívoco. Pois o homem só pode fazer-se a si mesmo sobre a base de uma essência humana, determinada previamente pela autoconsciência e a liberdade, distinta portanto dos entes infra-humanos. O que o homem pode construir é somente sua **personalidade moral**, não sua natureza corporal e espiritual, que sua ação pressupõe sempre.

Recapitulando o que foi dito podemos concluir que na filosofia existencialista o conceito de **EXISTÊNCIA** não significa, como para Kant, o simples fato de ser real (por oposição ao puramente pensado), mas a maneira de ser própria do homem. Neste sentido se diz que o homem existe, o que não quer dizer que fora do homem nada haja.

O motivo pelo qual se usa o vocábulo "existir" para exprimir a maneira de ser do homem, é porque se pretende di-

zer que o homem não se realiza como **INTERIORIDADE**, como consciência e liberdade, senão saindo de algum modo de si, ficando sempre alhures, junto das coisas e abrindo-se ao outro.

A consciência humana é essencialmente e originariamente **aberta para-o-outro-que-não-a-consciência**: "ser-no-mundo" (Heidegger), "sujeito votado ao mundo" (Merleau - P o n t y), "apêlo de ser" (Sartre), "ser com" (G. Marcel).

É precisamente esta abertura para o outro que a filosofia contemporânea, após Kierkegard, quer redescobrir sob o prefixo de "ex" de existir, mas mais ainda no prefixo "Da" do Dasein (ser-aí) heideggeriano.

A partícula Da no Dasein não significa o "hic et nunc" dos escolásticos para indicar que todo indivíduo humano se encontra localizado em alguma parte no espaço e no tempo; mas exprime o ser do homem, seu "Sein", o qual é aparecimento de um Da, no seio de uma **abertura**, "espaço de encontro", experiência de **presença**. Para o homem, "ser" é experimentar e desdobrar sua existência como poder indefinido de **encontrar**, de re-conhecer os entes **como** tais.

"**Como-tais**", quer dizer: por aquilo que eles são, segundo seu ser, seus sentidos respectivos: por exemplo: a coisa **como** coisa, na sua coisificação, o utensílio como utensílio, como servindo para . . . ; o retrato como retrato, como representação de uma pessoa ausente; o

olhar como olhar, como liberdade de **alter ego** que interpela minha liberdade, etc.

A noção de **encontro** também serve para esclarecer. “Encontrar é bem diferente de “topar”. Encontrar é re-conhecer o real encontrado como aquilo que êle é, saudar o **sentido** que apresenta, e de algum modo fazer-lhe justiça. Ser capaz de encontrar o ente **enquanto tal**, é, diz Heidegger “manter aberto o horizonte no qual o ente poderá ser encontrado em seu ser”. Isto implica uma antecipação do ente ou pré-compreensão do ser dêste ente” (vontontologische Seinsverständnis). Numa civilização que ignora a escritura, o homem é absolutamente incapaz de encontrar a caneta como tal, isto é, de reconhecê-la como utensílio para escrever.

Portanto, “ser” quando se trata do homem, é abrir o espaço, fazer que o mundo surja, desdobrar sua existência como ser-no-mundo.

“Da-sein” torna-se assim sinônimo de ser-no-mundo (in der Welt-sein). Só o homem é para o mundo. A palavra **mundo** designa aqui uma estrutura essencial do existir humano, um “**existencial**”. As plantas e os animais, diz Heidegger, estão suspensos sem mundo em seu universo circundante”. O homem pelo contrário é capaz de efetuar a respeito das coisas circundantes esta distância infinita e nula que lhes permite de se mostrarem como tais.

Espantar-se, interrogar, refletir, são outras tantas manei-

ras para o homem de se liberar da sujeição das coisas, de as “deixar ser” (sein lassen), de se liberar a seu respeito e de as libertar para nós (frei-lassen). Tocamos aqui a essência da verdade e da liberdade.

O conceito de existência apresenta-se com o conceito husserliano de intencionalidade, ou de **consciência intencional**, como sinônimo de “**Welterfahren des Leben**”.

Afirmar que a consciência é essencialmente e originariamente abertura para o outro que não a consciência, é dizer que aquilo que é **primeiro e irreduzível** não é a natureza sem o homem nem o homem sem a natureza, mas precisamente a **implicação recíproca do homem de seu mundo**. É o que afirma Merleau-Ponty: “A relação do sujeito e do objeto não é essa relação de conhecimento da qual falava o idealismo clássico, no qual o objeto aparecia sempre como construído pelo sujeito, mas uma **relação de ser** segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de algum modo se permuta (“Sens et Non-sens”, Paris (1948) p. 144).

No mesmo sentido G. Marcel considera minha relação primitiva com o mundo como relação de permuta, de engajamento e de participação: que, por exemplo, o mundo me pareça como estrangeiro ou que eu me sinta nêle “à vontade”, há nestas qualidades afetivas de “estranheza” ou de “familiaridade” uma referência ao homem. O

“Dasein” humano, enquanto se realiza no mundo, associa o mundo a seus projetos, fá-lo aparecer sob certa luz, conforme a estes. O homem é “**Weltbildend**”, instaurador de mundo, o que nos permite falar do mundo do camponês, do médico, do poeta. Estes diferentes mundos são outros tantos modos de pôr em forma o mundo em geral.

É por terem desconhecido esta imbricação recíproca, esta espécie de “circuminscrição” do homem e de seu mundo, que se pode afirmar do naturalismo e do idealismo que ficam aquém do homem. Ambos são construções do pensamento objetivante, que pretende representar em conceitos claros e distintos aquilo que originariamente, no nível da experiência vivida, constitui uma unidade indissolúvel. O propósito da nova filosofia será precisamente, escreve Merleau-Ponty, descrever e “formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo” (*Sens et Non-sens*, Paris (1948) p. 55).

O grande mérito do existencialismo foi ter tirado do esquecimento certos aspectos, certas dimensões da existência humana. Esta foi a razão principal pela qual as filosofias da existência contribuíram tão poderosamente para renovar nossa compreensão do homem e moldar a imagem que o homem moderno faz de si mesmo.

Para o filósofo, pôr em evidência tal ou qual dimensão

esquecida do existir humano, é erigi-lo em tema filosófico.

Se o termo existência exprime o modo de ser do homem, é evidente que o tema central de todo pensamento existencial é o homem. Não a idéia abstrata do homem, mas o homem concreto e histórico. Isto não quer dizer que nas filosofias da existência se fale somente do homem e que “se negligencia as essências imutáveis dos seres, para interessar-se somente pela existência singular” (*Humani Generis*, n.º 6).

Quanto ao primeiro ponto: como as demais filosofias dignas dêsse nome, o existencialismo pretende ser discurso sobre o ser em totalidade à luz de uma teoria do ser e da verdade. Somente que, na concepção existencial do ser e da verdade, o homem ocupa um lugar central e essencial.

Não que o homem seja o criador das coisas, mas é graças à presença do homem que as coisas se constituem em “mundo” que há céu e terra, árvores e flôres, vales e montanhas, noites e dias, com tôdas as ressonâncias afetivas e humanas que estes termos evocam. Graças à presença do homem no universo, em particular graças à palavra autêntica e reveladora (por exemplo: a palavra do poeta e do pensador), as coisas saem da confusão, entram na luz, põem-se a vibrar e a falar, isto é, começam a ‘ser’ no sentido forte, isto é, a **ser presentes**. É o que se exprime às vezes dizendo que é pelo homem “que

as significações vêm ao mundo”.

Com isso não se pretende exprimir um idealismo de significação mas salientar a função essencial do homem no aparecimento mesmo da verdade, isto é, na eclosão da realidade como realidade-para-nós. Neste sentido se pode dizer que o homem aperfeiçoa o universo.

Evidentemente o homem é sempre o homem concreto e histórico. Mas isso não significa que a filosofia da existência só se interessa pelo homem concreto. Seu esforço para compreender a diversidade infinita dos comportamentos humanos e das atitudes existenciais singulares, é sempre a partir da **estrutura universal e essencial** da existência que a “Daseinanalyse”, ou análise existencial, visa pôr em luz. E um dos resultados mais notáveis da análise existencial é precisamente pôr em evidência o caráter temporal e histórico do existir humano.

Só o homem é um ser histórico, êle é o único ser do qual se escreve a história, porque é o único que **existe historicamente**. A estrutura histórica de nosso ser é o resultado de três existências:

- o caráter encarnado da liberdade humana
- a intersubjetividade
- a temporalidade

Que o homem não seja nem pura matéria, nem puro espírito, mas liberdade encarnada significa que o homem só pode potencializar as virtualidades que estão nêle exprimindo-se no

mundo da matéria, a qual se torna assim obra sua. Não há ciência sem laboratórios, não há vida estética sem obras de arte, não há pensamentos sem linguagem, não há amor autêntico sem as obras de justiça. Ainda uma vez o homem é “**Weltbildend**”.

Mas o homem não está só no mundo. O mundo que eu encontro a cada instante em redor de mim e que me situa, é um mundo já **passado**, ao mesmo tempo que abre um **futuro** para mim, visto que se apresenta como uma tarefa assumir, uma obra a ser refeita. Ser **presente-aomundo** é descobrir o mundo como já aí (por conseguinte, como referência ao **passado**), mas é também abrir-se às coisas, deixar-se interpelar por elas, e, por conseguinte, abrir um **por-vir**.

Isto significa que o tempo humano é o puro fluir de momentos que duram apenas o espaço de um instante para desaparecer no nada do passado. A temporalidade nada mais é que a maneira com a qual o homem experimenta e exerce sua presença no mundo: porque é no **presente** que conservo o **passado**, graças ao qual o passado não fica definitivamente perdido, e é ainda no presente que eu projeto diante de mim um **por-vir**, sob a forma de uma escolha de possibilidades a realizar entre outras. A temporalidade nada mais é que a estrutura “**ex-stática**” do existir humano. O homem existe “**temporalizando-se**”, diz Heidegger.

Portanto, na perspectiva existencialista, os termos “temporalidade” e “historicidade” não são sinônimos de “fugacidade”. O propósito do tema de historicidade não é proclamar a inconsistência de todas coisas terrestres: **Vanitas vanitatum, omnia vanitas**. Ao contrário. Se o tema da historicidade é prioritário no pensamento existencial, é para dizer que o homem é **autor e ator** da história, que não se contenta em sofrer a história, mas é responsável por ela, que o homem só acede à sua autenticidade assumindo esta responsabilidade na existência resoluto.

Daí, ulteriormente, a importância do conceito de acontecimento (événement, Ereignis) na literatura existencial, bem como na teologia atual.

A palavra acontecimento, no existencialismo, não pode ser traduzida por: “tudo aquilo que acontece e é localizável no tempo”. Fala-se de acontecimento quando se passa algo com o qual desde então todo mundo deverá contar. O verdadeiro acontecimento é uma exceção, mas é da exceção que nós vivemos e é graça a ela que a humanidade não fica marcando passo no mesmo lugar. Porque dizemos que o **discurso do método**, a **Crítica da razão Pura**, **Sein und Zeit** foram acontecimentos filosóficos? Porque, abrindo novas possibilidades filosóficas, cada um do seu modo, transformaram profundamente o universo da reflexão filosófica?

Há um acontecimento, no sentido forte da palavra, quando, num ou outro domínio da vida dos homens (vida científica, filosófica, artística, social ou política), alguma coisa “advem” que possui para a humanidade uma significação universal. Sem o milagre do acontecimento, a história do nosso planeta seria chata e vazia. A humanidade sossobriria logo no anonimato da repetição estéril, que caracteriza a existência inautêntica. Numa palavra, a história da humanidade seria, como a história dos animais, uma humanidade sem história.

O que se disse da história podia ser formulado assim: “O homem nunca é simplesmente natureza, mas **realidade cultural**, autor e promotor da cultura”.

Segundo a perspectiva existencialista, a cultura não é o privilégio de um pequeno número, dos aristocratas de espírito, mas uma dimensão essencial do ser humano: aquilo pelo qual o homem se distingue ontologicamente da coisa morta, do animal. O homem só acede à humanidade plena e autêntica, humanizando a natureza: a natureza que é ele mesmo, e a natureza em redor dele. O homem só se realiza expressando-se numa obra.

Mas dizer obra é dizer trabalho e palavra. Visto que o homem só existe exprimindo-se numa obra, pode-se dizer que o homem é essencialmente ser-operário. Por este ângulo o existencialismo tange o que há de

melhor no pensamento marxista, a saber o aprofundamento da idéia do trabalho: "o trabalho sôbre o qual repousa a história, escreve Merleau-Ponty, não é, em seu sentido hegeliano, a simples produção de riquezas, mas de um modo geral, a atividade pela qual o homem projeta em tôrno de si um meio humano e supera os dados naturais de sua vida" (p. 290).

Mas a cultura é também palavra. A filosofia existencial contribuiu muitíssimo para a reabilitação da linguagem no pensamento contemporâneo. A linguagem não é mais êste redobramento exterior de um pensamento já constituído no interior da consciência. O pensamento só se consoma na linguagem. Conhecer é retirar as coisas da confusão, distinguí-las umas das outras, nomeá-las. Graças à função simbólica da linguagem, o homem é ao mesmo tempo próximo das coisas e distante delas: êle deixa de estar imerso nas coisas, as quais não o tocam senão com respeito. No elemento da palavra, não sômente o homem fala das coisas, mas as coisas mesmas vêm à palavra. "É sômente na palavra, escreve Heidegger, na linguagem que as coisas se tornam e são" ("Einführung in die Metaphysik" (1953) p. 11).

Exprimindo-se na obra cultural, o homem produz-se para o exterior e torna-se útil aos outros. Trabalho e palavra não são unicamente traços de união entre a liberdade interior do espírito e mundo exterior da

matéria, mas também entre as liberdades, entre as gerações passadas, a geração presente e as do porvir.

É através de sua obra que Platão fica ainda vivo entre nós. A cultura funda a solidariedade humana e faz que não sômente nós existamos com os outros, mas graças aos outros e em vista dos outros. Daí a enorme responsabilidade do homem diante de seus irmãos e em face da história: amar seu próximo como a si mesmo é **trabalhar** para êle. É construir junto um mundo mais humano.

Mas sentir-se responsável por seus irmãos é dar-se conta daquilo que faz a verdadeira grandeza do homem, aquilo que finalmente o eleva acima do animal. É a razão ética, muito mais que a razão especulativa ou a razão fabricadora.

Êste primado metafísico da ética constitui a grande mensagem da filosofia de E. Lévinas. A ética é a "colocação em questão de minha espontaneidade pela presença de outrem, o que se produz naquilo que Lévinas denomina "a epifania do semblante", isto é, a aparição do outro, como semblante, como uma liberdade que interpela minha liberdade, solicita minha bondade a seu olhar, convida-me a dizer "não" à minha vontade de prepotência e de prazer. No serviço do próximo e no cumprimento da justiça, eu me submeto ao outro, posso dar minha vida por êle, se bem que o outro seja igual a mim. Tudo se passa portanto como se, através do semblante

do outro, o Totalmente-outro me interpelasse, o que quer dizer também que a afirmação de si e o domínio do mundo não representam a última palavra sobre o homem: "O semblante, escreve Lévinas, me convoca para minha obrigação e me julga. O ser que se apresenta nêve vem de uma dimensão de altura, dimensão de transcendência". "A dimensão do divino abre-se a partir do semblante humano... Deus eleva-se a sua suprema e última presença como correlativo da justiça prestada aos homens". ("Totalité et Infini", 1961, p. 50).

A existência humana está incrustada no **espaço e no tempo** (o aqui e o agora) que determinam sua situação e o fazem fundamentalmente finito. Cada pessoa é única, irrepetível.

A finitude segue a **contingência** que é **falta de ser**: procede do nada e o nada o envolve por todos os lados.

Ora, perante o homem abre-se a cada momento uma gama de possibilidades para que se vá realizando: a liberdade escolhe entre essas possibilidades aquilo que não tem ou que não é; e ao vincular uma possibilidade ao próprio ser, renuncia às demais possibilidades: **dêsse modo a liberdade lhe dá a experiência do nada**: a medida que elege, perde possibilidades de ser, vai se nadificando.

Esta experiência do nada vai acompanhada de sentimentos metafísicos, contrapostos conforme se trate de autores que rechaçam ou admitem a Deus para pôr nêve o sentido da vida.

Para os ateus êsses sentimentos são de náusea, a angústia, o fracasso, o absurdo, o desespero. Para os outros, a esperança emerge por cima de uma existência cheia de inquietação, de risco, de responsabilidade que pode levar ao êxito ou ao fracasso de seu ser.

A liberdade é, portanto, um elemento importante no existencialismo. A existência é uma liberdade que se move desde uma situação à criação do próprio ser. **A liberdade é o fundamento da transcendência**: se o homem transcende a si mesmo para o mundo, para o ser projetado que quer ser, é função de sua liberdade.

Em geral, porém, embora todos os existencialistas falem de liberdade, nem todos a entendem do mesmo modo; inclusive para alguns sob êsse nome se oculta uma verdadeira necessidade.

Nos existencialistas ateus, a liberdade coincide com a situação; e como a situação é a que predetermina o próprio destino, a liberdade não é mais que a **aceitação dêsse destino inevitável**: a liberdade... é um pêso e uma necessidade. **O homem não pode deixar de ser livre**, tem que eleger necessariamente tudo o que elege: então a liberdade é um absurdo e existência é sem sentido.

Nessa perspectiva atéia todo esforço do homem na ordem moral consiste em lutar por destacar-se e redimir-se da situação na qual fomos arrojados, conquistando assim a própria personalidade. Para os

teístas, a existência encontra um sentido em Deus, visto que só nêle e por êle podemos encontrar a plenitude de nosso ser.

De tudo o que precede resulta que a filosofia existencialista se apresenta na história do pensamento como uma filosofia da finitude: isto é, uma filosofia que toma a condição humana a sério, deseja despertar o homem para a nobre, mas dura realidade das tarefas terrestres, e, para êste fim, levar a luta contra as múltiplas ontologias da verdade pré-fabricada, inscrita desde sempre nalgum céu inteligível.

Será então que as filosofias existencialistas são filosofias sem absoluto e sem transcendência? Impõe-se aqui a distinção. Enquanto filosofias da finitude, elas são unânimes em rejeitar os falsos absolutos do naturalismo e do idealismo racionalista. Por "absoluto naturalismo" entende-se a densidade infinitamente plena e perfeita de uma natureza, regida pela necessidade causal, onde tudo se passa como se deve passar, onde por conseguinte, não há nenhum lugar para a contingência, nem para o mal, nem para nenhuma forma de negatividade. Quanto ao "absoluto do idealismo", é o Ser concebido ao modo de um sistema, que se desdobra segundo uma dialética imanente e necessária, o que implica, mais uma vez, na supressão até da própria possibilidade da contingência, do mal, do azar. Merleau-Ponty pretende que esta interpretação idea-

lista do ser é também aquela de uma certa teologia que "não constata a contingência do ser humano senão para a derivar do Ser necessário, isto é para desfazer-se dela"; ("Eloge de la Philosophie", 1953, p. 61).

E de fato, se a teologia do "Ser necessário" significasse que o mistério de Deus e da criação não é pensável senão em termos de necessidade, não restaria lugar para a contingência histórica e a liberdade humana. Sômente que êste não seria o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, o Deus de Jesus Cristo.

O fato da filosofia existencialista anunciar-se como uma filosofia da finitude significa que ela pretende salvar a todo custo a historicidade do homem e sublinhar o caráter não definitivo, interrogativo do pensamento e da ação humana.

Longe de ignorar a transcendência, ela se instala no cerne mesmo da finitude, mas por "transcendência" ela entende em primeiro lugar o movimento indefinido da superação pelo qual o homem não cessa de se projetar para novos porvires, supera os dados naturais de sua vida bem como o meio cultural que êle encontra como já aí, como herança do passado. O "mundo" é sempre para o homem situação e tarefa, mistura de facticidade e de sentido, e é por isso que o homem, como ser-no-mundo, experimenta sua existência como um paradoxo de finitude e de superação indefinida, de transcendentais na imanência.

A existência não está fechada em si mesma, mas aberta essencialmente à **transcendência**. O conceito de transcendência é diverso nos diferentes autores existencialistas e abarca desde a realidade do mundo e dos demais homens até o próprio Deus. Porém o essencial é isto: a existência, como realidade constitutivamente incompleta e aberta, não pode realizar-se senão em relação com o outro, com a transcendência.

Neste nível da interpretação, o conceito de transcendência permanece neutro a respeito do problema da existência de um Deus transcendente: não exclui esta existência mas não a inclui também. Daí a questão que nos resta a examinar: a interpretação existencial da historicidade e da transcendência será compatível com a afirmação de Deus, isto é, é de um absoluto situado além da história.

O PROBLEMA DE DEUS

A respeito do problema de Deus as filosofias da existência se dividem em três orientações:

1) Para o existencialismo ateu o ser-no-mundo constitui a última palavra sobre o homem. A idéia de Deus nada mais faz que exprimir num conceito-limite (isto é, como ideal irrealizável) do movimento de transcendência que caracteriza o homem. Deus é apenas a projeção de um espírito, e a crença em Deus é uma alienação. Sartre termina "L'Être et le Néant" assim: "O homem se

perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória e nós nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil" (p. 708).

Há sempre, escreve Merleau-Ponty, na idéia de Deus um componente estóico: Se Deus existe, a percepção já está realizada aquém do mundo e não poderia ser acrescentada literalmente: nada resta por fazer ("Sens et Non-sens", p. 363). Ou ainda: "A consciência metafísica e moral morre em contato com o absoluto" (op. cit. p. 191). (Nb: o absoluto que se trata neste texto é o absoluto da ontologia idealista, que concebe o absoluto como um Logos impessoal e constituidor. Outra coisa o DEUS da Bíblia).

2) A obra de Jaspers e de Marcel é um **existencialismo de tendência teísta**, neste sentido preciso de uma filosofia que vê no **existir-perante-Deus** (coram Deo), ou a fé em Deus, a possibilidade última e suprema do existir humano. Não que a existência de Deus possa ser o objeto de uma demonstração universal válida: "A idéia de uma espécie de uma demonstração, escreve G. Marcel, é algo que é tão estranho quanto possível, mas há em nós uma certa exigência que o mundo, qualquer que seja sua complexidade, não pode chegar a satisfazer: é por isso que há uma exigência de Deus";

É precisamente a tarefa da "maieutica" existencial acordar esta exigência em nós, mostrando, por exemplo, que ela está presente na experiência de fide-

lidade, que nos põe na via da **invocação do Tu absoluto**.

Para Jaspers também a fé na "Transcendência escondida" (Deus) representa o ato supremo do existir humano, aquele que nos confere a autenticidade definitiva, instalando-nos na paz, na alegria, na unidade verdadeiras. Não há provas objetivas de Deus mas certas experiências existenciais, em particular a prova das situações limites (sofrimento, morte, fracasso de tôdas as coisas), e a prova da exigência moral que nos ensina que a organização do mundo não é tôda do homem. Na submissão à exigência absoluta, escutada como um apêlo do ser, eu experimento minha existência simultaneamente como liberdade e como "dom dado pela Transcendência..." Mais o homem é verdadeiramente livre, mais é seguro de Deus: "Quando estou verdadeiramente livre, estou seguro de não ser por mim mesmo"; (Jaspers, "Einführung in die Philosophie", p. 32).

Há uma terceira orientação situada entre as duas procedentes: a de Heidegger. Segundo Heidegger, o problema da fé clássica, concebido como o ente supremo e causa primeira (Ursache) não é o Deus da fé e da adoração, um Deus "diante do qual se dança e se reza". Isto não quer dizer que a filosofia seja sem importância para o pensamento religioso. Retirando do esquecimento a diferença ontológica, isto é, a diferença do Ser e do ente, ela contribui para despertar em nós a dimen-

são do Sagrado (die Dimension des Heiligen) e a abrir o espaço essencial (Wesensraum) para um encontro eventual com Deus. É somente a partir da verdade do ser que se pode pensar na essência do sagrado. É somente a partir da essência do Sagrado que é preciso pensar a essência da divindade (das Wesen von Gottheit). É somente na luz da essência da Divindade que se pode dizer o que deve designar a palavra Deus. (Heidegger, "Brief über den Humanismus", Paris, 1957, p. 15).

De tudo isto resulta:

— Qualquer que seja sua atitude no problema de Deus e da fé, a filosofia da existência é sempre uma reação contra o Absoluto do idealismo transcendental, que não deixa quase lugar à historicidade e à contingência humana.

Como escreve Francis Jeanson, discípulo de Sartre:

"O ateísmo moderno não se preocupa tanto em provar a não-existência de Deus, mas de dar fundamento ao homem sobre sua própria existência. (Témoignage, Em Lumière et Vie, janeiro 1954, p. 92).

Neste sentido pode-se dizer que o existencialismo contemporâneo, pelo esforço para superar a ontologia racionalista, possui um certo alcance positivo para o pensamento religioso: ele nos convida e pode mesmo ajudar-nos a melhor pensar a coexistência do homem e do Deus vivo da tradição cristã.

BIBLIOGRÁFIA SELECCIONADA

Sobre **N. BERDIAEFF**

J. L. SEGUNDO: Berdiaeff, Paris, 1963

Sobre **HEIDEGGER**

A. CHAPPELLE: L'Ontologie phénoménologique de Heidegger, Bruxelles, 1962

A. DE WAELEHENS: La Philosophie de Martin Heidegger, Lovaina, 1942

POEGGELER: La Pensée de Martin Heidegger, Paris, 1967

J. A. MACDOWELL: A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger, S. Paulo, 1970

Sobre **K. JASPERS**

DUFRENNE ET RICOEUR, K. J. et la philosophie de l'existence, Paris, 1947

TILLIETTE Karl Jaspers, Paris, 1960

Sobre **G. MARCEL**

R. TROISFONTAINES, De l'Existence à l'Être, Paris, 1953

Sobre **M. MERLEAU — PONTY**

A. De WAELEHENS: Une philosophie de l'ambiguïté, Paris, 1951

A. ROBINET: Merleau-Ponty, Paris, 1963

Sobre **J. P. SARTRE**

F. JEANSON: Le Problème moral et la pensée de Sartre, Paris, 1965

E. LEVINAS: Totalité et Infini, La Haye, 1961