



**SEMINÁRIO MAIOR ARQUIDIOCESANO DE BRASÍLIA
NOSSA SENHORA DE FÁTIMA (SMAB)
CURSO DE FILOSOFIA**

OSVALDO MAFRA LOPES JÚNIOR

**O AMOR CRISTÃO:
Caminho de Esperança para o Absoluto**

**BRASÍLIA (DF)
2018**

OSVALDO MAFRA LOPES JÚNIOR

**O AMOR CRISTÃO:
Caminho de Esperança para o Absoluto**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília Nossa Senhora de Fátima, como requisito parcial para a conclusão do ciclo filosófico.

Professor Orientador: Pe. Franciel Lopes da Silva.

BRASÍLIA (DF)

2018

OSVALDO MAFRA LOPES JÚNIOR

**O AMOR CRISTÃO:
Caminho de Esperança para o Absoluto**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília Nossa Senhora de Fátima, como requisito parcial para a conclusão do ciclo filosófico.

Professor Orientador: Pe. Franciel Lopes da Silva.

Aprovado em: __/__/____

Prof. Esp. Pe. Franciel Lopes da Silva
(Orientador – SMAB)

Prof^a. Ma. Carmem Cecília C. Galvão de Menezes
(Leitora – SMAB)

*Ao Tu Eterno e Absoluto, à luz de cujo
amor toda existência é contemplada.*

*Aos diversos Tus que iluminam minha
própria existência com seu amor.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu bispo diocesano, Dom Dominique Marie Jean Denis You, pela confiança em mim depositada e pelo zelo paternal constante.

Ao meu orientador, o Padre Franciel Lopes da Silva, pelas importantes contribuições no desenvolvimento deste trabalho.

Aos meus pais, por terem me ensinado o valor da verdade e a importância de buscá-la com empenho.

Aos demais formadores e professores, por terem abertos meus olhos para novas perspectivas.

Aos meus irmãos de turma com quem pude partilhar as alegrias e angústias deste período monográfico.

Aos meus irmãos de diocese, Jailton, Joaquim, José e Samuel, pelo incentivo constante e pelo ouvido sempre atento.

Aos meus demais irmãos de seminário, pela vida cotidiana partilhada no trabalho e na oração.

Ao Povo de Deus, pelo olhar de esperança e pela oração constante, sem os quais nada poderíamos fazer.

*Os homens fogem do amor e, depois que se
esvaziam, no vazio se angustiam e duvidam
de Você, Você chega perto deles mesmo
assim ninguém tem fé.*

Pe. Zezinho, scj

RESUMO

O amor cristão se mostra um caminho capaz de levar o homem à sua plena realização no Absoluto. Esta abordagem do amor se revela de interesse não somente antropológico, mas também metafísico e teológico, de forma que, além do problema do homem enquanto ser que ama, pretende-se tratar também as consequências deste amor para a metafísica e para a própria teologia natural. Parte-se, então, da incompletude natural do homem e da consequente agitação interior que o leva a uma busca constante de si mesmo. Considerando-se o caráter individualista das diversas correntes do pensamento moderno, constata-se que elas se revelam incapazes de corresponder aos anseios mais íntimos do homem. O amor cristão se apresenta, então, como alternativa capaz de libertar o homem deste individualismo por meio da abertura ao outro. Explora-se, então, o amor humano, em suas diversas formas, sob o prisma da intersubjetividade de Marcel e de Buber, constando-se suas limitações em plenificar o homem. Necessitando-se transcender o próprio amor humano, abre-se a perspectiva da intersubjetividade de um TU absoluto, único capaz de aplacar o homem em sua busca. Na plena disponibilidade deste TU absoluto, o homem redescobre sua capacidade de esperar e, portanto, de ir além dos limites do amor humano. Restaurada a confiança no ser, uma nova metafísica pautada na esperança se torna possível.

Palavras-chave: Amor. Caminho. Homem. Absoluto.

RÉSUMÉ

L'amour chrétien se montre un chemin capable d'amener l'homme à sa pleine réalisation dans l'absolu. Cet abordage de l'amour a un intérêt non seulement anthropologique, mais également métaphysique et théologique, de façons que, en plus que la question de l'homme en tant qu'être qui aime, ce travail prétend traiter aussi les conséquences de cet amour pour la métaphysique et même pour la théologie naturelle. L'étude part, alors, de l'incomplétude naturelle de l'homme et de l'agitation interne qui en résulte, en le conduisant à une recherche constante de soi-même. Compte tenu du caractère individualiste des différents courants de la pensée moderne, nous constatons qu'ils se révèlent incapables de répondre aux aspirations les plus intimes de l'homme. L'amour chrétien se présente alors comme une alternative capable de libérer l'homme de cet individualisme par l'ouverture à l'autrui. L'amour humain est exploré, alors, en ses diverses formes, sous le prisme de l'intersubjectivité de Marcel et de Buber, en constatant leurs limites en combler l'homme. Le besoin de transcender l'amour humain ouvre la perspective de l'intersubjectivité d'un TOI absolu, seul capable d'apaiser l'homme dans sa recherche. Dans la disponibilité pleine de ce TOI absolu, l'homme redécouvre sa capacité à espérer et donc à dépasser les limites de l'amour humain. Restaurée la confiance dans l'être, une nouvelle métaphysique basée sur l'espoir devient possible.

Mots-clefs : Amour. Route. Homme. Absolut.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	<i>HOMO VIATOR</i>	12
2.1	O mistério do homem	12
2.1.1	A metafísica do humano	13
2.1.2	O homem encarnado	14
2.1.3	A ânsia pelo transcendente	15
2.2	Qual caminho para qual destino?	17
2.2.1	O caminho da razão	17
2.2.2	O caminho da matéria	19
2.2.3	O caminho do poder	21
2.2.4	O caminho da liberdade	23
2.2.5	O caminho da fé	24
2.3	Da solidão à companhia	25
2.3.1	Solidão e companhia	26
2.3.2	Solidão e angústia	27
2.3.3	Um caminho superior	28
3	<i>HOMO AMATOR</i>	30
3.1	Em busca do amor	30
3.1.1	A descoberta do outro	30
3.1.2	Em busca do amor	34
3.2	O amor humano	36
3.2.1	Amor como dádiva e como necessidade	36
3.2.2	A afeição	37
3.2.3	O <i>eros</i>	38
3.2.4	A amizade	40
3.2.5	O amor como escolha	42
3.2.6	Os limites do amor humano	44
4	<i>HOMO DILIGITOR</i>	46
4.1	Amor ao Absoluto	46
4.2	O Absoluto que ama	51
4.3	A caridade	53

4.4	<i>Homo sperator</i>	55
4.5	Uma metafísica da esperança	57
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
6	REFERÊNCIAS	61

1 INTRODUÇÃO

O homem, em sua contingência, se revela como um ser incompleto e, portanto, em busca de sua plenitude. Não bastando a si mesmo, o homem busca transcender-se, ir além de sua realidade contingente, buscando, por vezes, desesperadamente, por uma outra realidade capaz de saciá-lo. Apesar das aparências, não é algo distinto de si mesmo que ele busca, mas a verdade sobre o seu próprio ser, o sentido de seu existir. Esta busca não será, tampouco, aplacada por alguma verdade apriorística. É no próprio ato de buscar-se que o homem se encontra. Ao longo da história da filosofia, Agostinho, Pascal, dentre muitos outros pensadores, exploraram esta inquietude natural do homem, buscando meios de apaziguá-la.

Mais recentemente, na França, atormentada pelos horrores de duas guerras e num ambiente caracterizado pelo desespero e pela inquietude, Gabriel Marcel assume plenamente a itinerância como fator constitutivo do homem, e, diante da incapacidade das diversas correntes do pensamento moderno em apresentar caminhos seguros de realização ao *homo viator*, tendo descoberto o cristianismo, busca nele uma resposta, e no amor cristão, um caminho. Tal como o judeu austríaco Buber, Marcel explora a intersubjetividade do homem como forma de liberá-lo de seu egoísmo e de abri-lo ao TU absoluto, único capaz de realizá-lo plenamente.

Além do imediato interesse antropológico, a problemática em questão apresenta também um interesse apologético, pois busca justificar racionalmente o amor cristão, não só como ética a ser seguida, mas como caminho de realização da transcendência humana. As filosofias marceliana e buberiana são, antes de tudo, tentativas modernas de teodiceia, e como não poderia ser diferente, se apoiam no próprio ser do homem, desencadeando uma série de consequências ontológicas e metafísicas. Mais especificamente Marcel, ao buscar reconstruir a esperança – enquanto confiança no ser – perdida pelos homens de seu tempo, restaura a metafísica como único caminho capaz de salvar o homem da angústia e do desespero.

Este estudo, dividido em três capítulos, pretende estudar o amor cristão como caminho capaz de satisfazer o anseio do homem por completude, libertando-o da angústia e gerando a esperança. O primeiro capítulo versa sobre a itinerância do *homo viator*, apresentando os diversos caminhos que a filosofia moderna lhe propõem e antepondo-os ao caminho do amor, via superior a toda outra. O segundo capítulo, a partir da intersubjetividade de Buber e de Marcel, explora o amor humano em suas diversas formas, ressaltando suas limitações e riscos. Por fim, o terceiro capítulo especula sobre a possibilidade de se ir além do amor humano em si, rumo a um amor que seja realmente capaz de saciar plenamente o homem, abrindo-se, assim, perspectivas sobre as consequências metafísicas deste amor.

Este trabalho não só convida a acompanhar o *homo viator*, o homem que caminha, ao longo de sua trajetória do individualismo escravizante à plena liberdade do amor, mas convida o leitor a viver de dentro esta jornada interior de abertura ao outro, e especialmente ao todo-outro, lugar da descoberta de si mesmo e de sua plena realização. A filosofia, assim vivida, deixa de ser um emaranhado de ideias e conceitos abstratos, e passa a ser, como pretendia Gabriel Marcel, mistério da vida encarnada.

2 HOMO VIATOR

2.1 O mistério do homem

Se existe um problema filosófico que se perpetua através da história da humanidade, atingindo as diversas correntes filosóficas de todos os tempos, este problema é aquele que questiona sobre quem é o homem e sobre o seu lugar no universo que o circunda. Desde os pensadores da Grécia Antiga como Platão e Aristóteles, passando pelos pensadores da medievalidade cristã, como Agostinho e Tomás, até os modernos, Descartes e Pascal ou mesmo ainda os existencialistas contemporâneos, todos se questionaram sobre o homem e o sentido de sua existência, propondo as mais diversas concepções. (MONDIN, 2003)

Parece ser igualmente de plena atualidade a afirmação de Max Scheler (1996, p. 9 apud GOMES, 2017, p. 1) que não há questão filosófica de maior importância para nossos tempos que a “questão da pessoa humana em sua essência e estrutura constitutiva”, visto a grande variedade de posicionamentos que se afrontam a este sujeito em nossos dias. De fato, diversos outros problemas se resolvem a medida que o problema do homem se esclarece.

Fazendo eco a Scheler, Gabriel Marcel (1955) afirma que nunca como em nossos tempos o homem se questionou tanto sobre si mesmo. Nenhuma abstração conceitual se mostra suficiente para apaziguar este constante questionamento do homem. Marcel (1955, p. 10, tradução nossa) revela, por meio do “homem da barraca”¹, a fragilidade da condição humana e a facilidade com que o homem pode alienar-se, no sentido de parecer “tornar-se cada vez mais estrangeiro a si mesmo, a sua essência, até o ponto de duvidar de sua essência.”²

Marcel (1935a, p. 145, tradução nossa) não parece considerar a essência e a existência humana tanto como um problema em si, mas como um mistério:

-
- 1 Homem que perdeu tudo: seu trabalho, sua casa, sua família, seus amigos; e agora vive errante numa barraca. Pode-se considerar o “homem da barraca” como uma imagem do homem em sua errância, tomando o devido cuidado para não torná-lo em um conceito abstrato, estranho a concretude da filosofia marceliana. Embora Marcel não deixe claro, é muito provável que ele tenha de fato cruzado com um homem em tais condições, o qual nomeou “homem da barraca”.
 - 2 être devenu de plus en plus étranger à lui-même, à sa propre essence, – au point de mettre cette essence en doute

O problema é algo que se encontra, que barra o caminho. Ele está completamente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo onde eu me encontro engajado, cuja essência é por consequência de não estar completamente diante de mim. É como se nesta zona de distinção, o *em mim* e *diante de mim* perdesse seu significado.³

As questões acerca do homem não são postas, pois, diante do homem, como um problema a ser superado, mas tocam, na verdade, o seu âmago, a sua essência, engajando todo o seu ser na busca de respostas adequadas. Pode-se dizer, usando a linguagem marceliana, que o homem se torna um mistério para si mesmo.

2.1.1 A metafísica do humano

Embora desde a antiguidade, a filosofia tenha buscado uma resposta sobre a essência do homem, foi em Boécio (1343 apud LUCAS LUCAS, 2013, p. 265, tradução nossa) que a concepção metafísica da pessoa humana atingiu sua maturidade: “substância individual de natureza racional”,⁴ concepção esta retomada por Tomás ([12--] apud LUCAS LUCAS, 2013, p. 265, tradução nossa): “subsistente de natureza racional”⁵.

Esta visão clássica do homem, considera o homem como uma substância única, porém dual, composta de corpo e alma. Por outro lado, o racionalismo cartesiano, rompendo com esta tradição, separa a substância humana em duas: *res cogitans* e *res extensa*, retomando, assim, o dualismo platônico entre corpo e alma. Esta visão se radicaliza no monismo reducionista, que reduz o homem ora ao corpo, na visão materialista, ora à alma, na visão idealista. (FILOSOFIA DA MENTE, 2011)

Lucas Lucas (2013) distingue duas visões de homem que prevalecem na atualidade. Na primeira visão, o homem é restringido à *res cogitans*, portanto, objetivo e racionalizável. Na outra, defendida pelo autor, o homem é considerado na sua integralidade enquanto “espírito encarnado”, privilegiando uma abordagem existencial e personalista do homem.

3 Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'en moi et du devant perdait sa signification.

4 naturae rationalis individua substantia

5 subsistens in rationali natura

Marcel critica igualmente a visão desencarnada do homem pretendida pelo pensamento racionalista e idealista. Em oposição a este pensamento, ele confere um importante valor metafísico ao mistério da encarnação e ao drama da existência do homem em seu modo de “ser-no-mundo”: “espírito encarnado”⁶ (ZILLES, 1995)

2.1.2 O homem encarnado

Para Marcel (1935a, p. 12, tradução nossa) a relação do homem com o corpo transcende a relação sujeito-objeto: “Deste corpo, eu não posso dizer nem que ele sou eu, nem que ele não sou eu, nem que ele é para mim (objeto). Desde o princípio, a oposição de sujeito e objeto é transcendida.”⁷

Troisfontaine (1953) descarta igualmente que a filosofia marceliana possa considerar o corpo como um instrumento interposto entre “eu” e os demais objetos. A ideia mesma de interposição não pode ser aplicada ao corpo, pois implicaria a assimilação do “eu” não mais como sujeito mas como objeto, diante do qual o corpo seria interposto.

Em sua sistematização da filosofia marceliana, Troisfontaines (1953, v.1, p. 174, tradução nossa) descarta igualmente que se possa instrumentalizar o corpo:

A expressão “Eu me sirvo de meu corpo” deixa subsistir entre ela e a experiência confusa, mas rica, que ela pretende traduzir uma margem muito estendida. Na consciência que eu tenho de meu corpo, de minhas relações com meu corpo, há alguma coisa que esta afirmação não exprime. De onde surge um protesto incoercível negando a exterioridade de meu corpo.⁸

Verifica-se então a incompatibilidade entre a doutrina marceliana e as visões materialista e idealista, que buscando objetivar a relação entre eu e “meu corpo”, acabam transformado-o simplesmente em “um corpo”.

6 Diferentemente de Lucas Lucas (2013), Marcel não chega a nomear o homem como “espírito encarnado”, mas explicita que a encarnação é o modo de ser-no-mundo do homem

7 De ce corps, je ne puis dire ni qu’il est moi, ni qu’il n’est pas moi, ni qu’il est pour moi (objet). D’emblée, l’opposition du sujet et de l’objet se trouve transcendée.

8 L’expression : “Je me sers de mon corps” laisse subsister entre elle et l’expérience confuse mais riche qu’elle prétend traduire une marge fort étendue. Dans la conscience que j’ai de mon corps, de mes rapports avec mon corps, il y a quelque chose que cette affirmation ne rend pas. D’où, une protestation incoercible niant l’extériorité de mon corps.

Esta forma de “ser-no-mundo” do homem, enquanto “espírito encarnado”, é a base de toda a metafísica de Marcel, pois a existência dos seres seria afirmada pelo homem a partir de sua relação com seu corpo. Assim, afirma ele:

Dizer que uma coisa existe, não é somente dizer que ela pertence ao mesmo sistema que meu corpo (que ela está ligada a ele por certas relações racionalmente determináveis), é dizer que ela de certa forma está unida a mim como meu corpo. (MARCEL, 1935a, p. 11, tradução nossa)⁹

Troisfontaines (1953) vê na afirmação da existência de algo a expressão de uma continuidade entre este algo existente e meu corpo. Assim, na filosofia marceliana, a base da existência metafísica não se encontra no “cogito” cartesiano, mas na experiência corpórea de existência: expressão de minha própria existência. Poder-se-ia dizer em outros termos que tenho um corpo, logo existo.

2.1.3 A ânsia pelo transcendente

Apesar do carácter encarnado do homem, Lucas Lucas (2013, p. 288, tradução nossa) considera a transcendência como uma estrutura fundamental do homem pela qual ele “sai incessantemente de si mesmo e vai além dos limites de sua própria realidade porque está constitutivamente aberto ao absoluto e é atraído por Ele.”¹⁰

Agostinho (2004, p. 37) aborda a questão da atração do homem pelo absoluto sob o prisma do “*cor inquietum*”, verdadeiro motor que move o homem em direção ao absoluto, enquanto fim último do homem: “nos criastes para Vós, e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.”

Ainda sobre este “*cor inquietum*”, Pascal (2002) constata uma tensão entre dois instintos: por um lado a natureza humana tende à agitação e ao movimento, não encontrando completo repouso senão na morte; por outro lado, o homem busca a beatitude, que só pode ser encontrada no repouso.¹¹ Desta dupla

9 Dire qu'une chose existe, ce n'est pas seulement dire qu'elle appartient au même système que mon corps (qu'elle est liée à lui par certains rapports rationnellement déterminables), c'est dire qu'elle est en quelque façon unie à moi comme mon corps.

10 sale incesantemente de sí mismo y sobrepasa los confines de la propia realidad porque se halla constitutivamente abierto hacia el Absoluto y atraído por Él.

11 Pascal não deixa claro em qual repouso se daria a beatitude, mas somente constata que a beatitude não pode se dar no movimento. Como cristão, pode-se supor que ele veja em Deus este beatífico repouso, nos moldes do que diz a BÍBLIA (2002, Sl, 62, 2): “Só em Deus a minha alma repousa.”

tendência, Marcel (1955, p. 124, tradução nossa) conclui: “destes dois instintos contrários se forma neles (os homens) um projeto confuso, que se esconde a sua vista no fundo de suas almas, que lhes leva a tender ao repouso pela agitação.”¹²

O pensamento agostiniano atribui esta agitação que move o homem em direção ao absoluto e ao transcendente à sua incompletude de “criatura tirada do nada”:

Não se bastando na ordem do ser, ele não se bastará nem na ordem do conhecimento nem na ordem da ação: mas esta falta mesma que ele sofre o orienta Àquele que pode unicamente o preencher. De onde a inquietude fecunda trabalha sem cessar o homem. (GILSON, 2010, p. 211)

Esta incompletude do homem seria, então, a verdadeira causa do *cor inquietum* de Agostinho, que o leva a passar de objeto em objeto, de verdade em verdade, em busca de sua completude. Assim, enquanto durar esta busca “não haverá paz para o pensamento, nem por consequência beatitude.” (GILSON, 2010, p. 205)

Ainda sobre esta situação precária do homem na ordem do ser, Pascal (2002, p. 206) afirma que “somos alguma coisa e não somos tudo. O que temos de ser nos rouba o conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada, e o pouco que temos de ser nos oculta a visão do infinito.” Adicionando ainda:

Pois, enfim, que é o homem na natureza? Um nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada: um meio entre nada e tudo. Infinitamente afastado de compreender os extremos, o fim das coisas e o seu princípio estão para ele invencivelmente ocultos num segredo impenetrável; igualmente incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito que o absorve. (PASCAL, 2002, p. 204)

Assim, como constata também Agostinho (2004), uma das razões desta busca constante do homem pelo seu ser é a estreiteza de seu espírito diante da grandeza daquilo que busca. Marcel (1955, p. 116, tradução nossa) completa ainda que “Eu sou essencialmente diferente de mim mesmo, eu sou grande demais para mim mesmo.”¹³

Enfim, o homem busca a si mesmo, mas seu espírito é incapaz de conter tudo aquilo que o seu ser abarca. Eis a razão da natureza peregrina do homem, que

12 De ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus qui se cache à leur vue dans le fonde de leur âme, qui les portes à tendre au repos par l’agitation.

13 Je suis donc comme essentiellement inégal à moi-même, je suis trop grand pour moi.

faz dele um *homo viator* em busca de si mesmo, de sua plenitude na ordem do Ser, ou seja, de uma verdade que o transcenda e seja capaz de satisfazer sua sede pelo absoluto.

2.2 Qual caminho para qual destino?

Partindo de uma concepção literária, Rocha (2012, p. 26) define que “o *Homo Viator* seria aquele que busca realizar uma integração entre as diversas interpretações da existência que lhe são disponíveis, como modo de sanar sua angústia de compreensão da existência.”

Sob este prisma, as diversas interpretações da existência propostas pelas correntes filosóficas de nosso tempo se apresentam como caminhos alternativos diante do *Homo Viator*. Cabe-lhe, pois avaliar cada caminho, por onde ele passa e aonde ele pretende levar, a fim de decidir por onde trilhará em sua peregrinação existencial.

2.2.1 O caminho da razão

No advento da filosofia moderna, os pensadores racionalistas como Descartes e Leibniz, seguidos pelos idealistas Kant e Hegel, depuseram plena confiança na razão humana, como caminho capaz de revelar ao homem o seu lugar no mundo à sua volta. Assim, afirma Leibniz (2010, p. 35 apud PAIVA, 2017, p. 271): “Nada existe no entendimento que não provenha dos sentidos, a não ser o próprio entendimento.”

Tendo suas bases no platonismo, o idealismo, em todas as suas vertentes, parte da existência de uma certa forma de conhecimento inato ao homem que o permite compreender a si mesmo e o mundo à sua volta. Este pensamento toma maturidade na filosofia de Hegel e no seu conceito de “espírito absoluto”. (PAIVA, 2017)

O caminho da razão é antes de tudo uma busca racional da verdade. Para Hegel (2003, p. 501), “o pensar racional liberta a essência divina de sua figura contingente e [...] eleva-o às ideias simples do belo e do bom”.

Este processo se daria em um movimento dialético de confronto de opostos, no qual a consciência de si, renunciando a si mesma e reconciliando-se com seu oposto (o outro), seria habitada pelo fundamento de todo saber: “o espírito absoluto”, ou seja, “o universal que-sabe, [...] que na pura consciência abstrata, ou no pensar enquanto tal, é somente a essência absoluta; porém como consciência-de-si; é o saber de si”. (HEGEL, 2003, p. 382)

Pode-se dizer que o caminho da razão leva antes de tudo a um conhecimento racional de si mesmo. Zilles (1995) ressalta a crítica de Marcel a dois aspectos desta abordagem: seu objetivismo, que pretende tratar o homem como vivendo em um “mundo-em-si”, objetificando a pessoa humana e esquecendo-se de seu caráter subjetivo; e seu caráter desencarnado, tratando não um homem real, mas somente um ideal de homem, existente somente no pensamento daquele que o idealiza.

Marcel (1935a, p. 36, tradução nossa) adverte ainda sobre as graves implicações metafísicas do idealismo:

A ordem dos problemas, tal qual ele me aparece: nosso conhecimento sobre as coisas particulares diz respeito às coisas ou a suas ideias? Impossível não adotar a solução realista. [...] Eu me exprimerei melhor dizendo que todo conhecimento diz respeito à coisa e não à ideia da coisa [...] implica que nós somos ligados ao ser.¹⁴

Assim, o caminho idealista, negando a metafísica das coisas tais quais elas são, abandona as sendas da verdade e leva o homem pelo caminho da ideologia alienante. O homem perde-se, então, ainda mais, na incapacidade de distinguir o fantasioso do real.

Embora não tenha seguido o pensamento racionalista de Descartes, mas o empirismo de Locke, o Iluminismo pode ser considerado o ápice do caminho da Razão. Supervalorizando a razão humana, bem além de suas limitações naturais, o Iluminismo colocou todas as suas esperanças no culto da razão e especialmente

¹⁴ *Ordre du problème tel qu'il m'apparaît : notre connaissance des choses particulières porte-t-elles sur les choses ou sur leurs idées ? Impossible de ne pas adopter la solution réaliste. [...] Je m'exprimerai mieux en disant que toute connaissance portant sur la chose et non sur l'idée de la chose [...] implique que nous sommes reliés à l'être.*

das ciências. Seu fruto mais belo e mais tenebroso foi a Revolução Francesa com seus ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade e igualmente com o Terror implantado pelos jacobinos. O Iluminismo foi, por sua vez, precursor do positivismo que continua a influenciar o pensamento moderno até nossos dias. (ANTISERI; REALE, 2004)

Embora a razão humana e as ciências tenham seu devido valor, a sua absolutização, além de seus limites naturais, leva a consequências desastrosas, como aquelas ocorridas durante o período revolucionário na França. Se a razão não basta ao homem, tampouco a ciência se mostra capaz de responder às suas questões fundamentais. Ao preocupar-se somente com o fenômeno, elas deixam de lado o verdadeiro objeto da inquietude humana: a essência das coisas, que permanece impenetrável ao método científico.

2.2.2 O caminho da matéria

Em oposição ao idealismo surge o materialismo que, negando toda transcendência, busca na matéria mesma o sentido do homem e do universo. Tendo sua gênese no atomismo de Leucipo e Demócrito, foi La Mettrie que reintroduziu o materialismo na filosofia moderna, ao negar a espiritualidade do homem, reduzindo-o tão somente a uma máquina. (FRIEDRICH-ALBERT, 1877) Serão no entanto Feuerbach e, posteriormente, Marx e Engels que, em sua crítica à direita hegeliana, consolidarão o materialismo como oposição ao idealismo alemão vigente então. (COSTA, 2011; ANTISERI; REALE, 2005)

Marx e Engels (2007), mesmo buscando antepor o caráter ideológico da filosofia alemã de sua época, terminam por buscar igualmente, através da história e das diversas sociedades, um princípio universal capaz de permitir a compreensão do homem e de dar um sentido à sua existência. O trabalho humano, ou melhor, a sua organização, tornam-se este princípio norteador para compreender o agir humano ao longo da história:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato situacional a ser constatado, é, portanto a organização corporal destes indivíduos e sua relação com o restante da natureza, resultante desta mesma organização. (MARX; ENGELS, 2007, p. 41-42)

Marx e Engels (2007) tomam parte por um imanentismo historicista, defendendo que as ideias nasceriam desta organização corporal (sociedade), por meio da qual os homens se relacionam com o restante da natureza, e não que viriam do alto, como pretendiam os idealistas. O marxismo considera, assim, que a realização do homem se dá em sua vida material, ou seja, não haveria, maior alienação do homem que a perda do fruto de seu trabalho:

Pode-se diferenciar os homens dos animais através da consciência, através da religião, através do que se quiser. Eles mesmos começam a se diferenciar dos animais quando começam a produzir seus víveres, um passo que é condicionado pela organização corporal. Ao passo que produzem seus víveres (*Lebensmittel*), os homens também produzem indiretamente sua vida material (*materielles Leben*). (MARX; ENGELS, 2007, p. 42)

Marx e Engels, neste sentido, não somente criam uma ideologia – o que eles pretendiam combater – mas, além de tudo, uma ideologia baseada numa visão profundamente estreita do homem, resumindo-o ao seu agir. O Marxismo acaba sendo, neste sentido, precursor da “cultura do descarté”, denunciada pelo Papa Francisco (2015), que reduz o homem ao que ele produz ou ao que ele consome.

O materialismo se radicaliza, posteriormente, no empiro-criticismo e no positivismo lógico que negam o valor gnoseológico da metafísica e consideram que somente as ciências seriam fonte segura de conhecimento. Assim, o homem fica desprovido de todo valor transcendental, sendo reduzido somente ao seu aspecto fenomênico. (ANTISERI; REALE, 2005)

Marcel (1955, p. 25, tradução nossa), apesar de denunciar o caráter desencarnado do idealismo, tão pouco encontra no materialismo uma solução para seu questionamento sobre o homem., afirmando, assim, que o marxismo “nada fez para o advento da pessoa humana [...] [e] permanece ao fim de contas tributário do espírito de abstração.”¹⁵

Materialismo e idealismo aparentam ser duas vertentes do mesmo erro reducionista, que ora reduzindo o homem a puro espírito, esquece-se do corpo humano e de seu valor transcendental; ora reduzindo-o a pura matéria, esquece-se da espiritualidade humana e de sua busca pelo absoluto. Enfim, ambos carecem de

15 ne fit à peu près rien pour instaurer l'avènement de la personne [...] [et] il reste en fin de compte tributaire de l'esprit d'abstraction.

uma visão integral do homem como “espírito encarnado” capaz de guiá-lo no seu caminhar e de dar real sentido à sua existência.

2.2.3 O caminho do poder

De acordo com Jolivet (1957), partindo os contraditórios princípios dionisíaco¹⁶ e apolíneo¹⁷, Nietzsche coloca o homem diante de uma angústia que parece levá-lo à loucura. Assim, o ateísmo professado por Nietzsche, ao afirmar que “Deus está morto”, não garante ao homem um quietismo, mas é doloroso, pois leva-o a uma busca constante por algo capaz de suprir o vazio causado pela “morte de Deus”, busca na qual o próprio filósofo alemão aparenta não ter sucesso.

Com a “morte de Deus”, Nietzsche (1965, 2008) vê desabar a ideia de igualdade entre os homens, que passariam então a ser distinguidos entre “homens superiores” e “populaça”. Desta divisão, não restaria ao homem superior nada além da busca do poder sobre a “populaça” e mesmo sobre todos. Assim, o verdadeiro motor do agir humano, a sua vontade, não se voltaria nem para a felicidade, nem para o prazer, mas para o poder, que seria tão somente acompanhado por estes enquanto aspectos accidentais. Nisso consistiria toda a existência humana: em “vontade de poder”¹⁸.

Nietzsche (1965, p. 237) critica a sociedade cristã de sua época por valorizar a humildade e a simplicidade, ele, ao contrário, despreza tudo que é débil e fraco:

Hoje, os pequenos se tornam senhores: todos pregam a resignação e a modéstia e a prudência, e a aplicação, e as considerações, e as virtudes pacatas. O que é que de espécie feminil, o que procede de servil condição, e mormente a turba plebea, é o que quer agora assenhorar-se do destino humano. Horror! Horror! Horror!

16 Imagem da força instintiva e da saúde, embriaguez criativa e paixão sensual. (ANTISERI; REALE, 2008)

17 Visão de sonho, tentativa de expressar o sentido das coisas com medida e moderação. (ANTISERI; REALE, 2008)

18 Embora Nietzsche se sirva do conceito de “vontade de poder” para estabelecer diversos outros princípios de sua filosofia, ele não chega a defini-la com precisão. Sabe-se que ela é uma disposição fundamental, como um instinto, do homem que dá origem a sucessivos arranjos de relação de poder. Quando internalizado e pervertido, este instinto daria origem aos valores morais. (NIETZSCHE, 2011)

Este caminho é marcado pelo egoísmo, não restando espaço algum para a compaixão ou para o amor ao próximo.

O “pelo próximo” não passa de virtude dos pequenos, dos que dizem “assim como fizeres assim acharás” e “uma mão lava a outra”: tal gente não tem o direito nem a força do vosso egoísmo [...] A vossa obra, a vossa vontade, eis o vosso próximo: não vos deixeis induzir a falsos valores. (NIETZSCHE, 1965, p. 241)

Por este caminho da “busca do poder”, o homem se fecha em si mesmo, fechando-se também ao outro. Busca elevar-se a si mesmo, sem depender do auxílio de ninguém, nem homem, nem Deus. Enfim, o homem se torna, não somente autônomo, mas também independente de tudo e de todos, o que é, evidentemente, contrário à própria natureza social do homem.

O ápice desta busca é o “super-homem”: homem transcendido e superado, que já não teme mais o perigo, mas que o abraça com vigor. “Aquele que conhece o medo, mas domina o medo; aquele que vê abismo, mas com arrogância. O que vê o abismo, mas com olhos de águia; o que se prende ao abismo com garras de águia: é este o valoroso.” (NIETZSCHE, 1965, p. 238)

Para Jolivet (1957, p. 80), a “morte de Deus” parece gerar um vazio existencial em Nietzsche que o mesmo não consegue preencher com nenhuma de suas conjecturas:

Nenhum dos mitos que inventa tem, a seus olhos, valor para substituir o Deus ausente: nem a arte, nem o gênio, nem o saber histórico, nem o super-homem, nem o eterno retorno, nem essa “vontade de poderio”, cuja invenção marca, no trágico desmoronamento da razão de Nietzsche, o último fracasso dos seus esforços para preencher a lacuna aberta pela “morte de Deus.”

A sinceridade do ateísmo de Nietzsche, e a angústia que dele decorre, parece ter colaborado para o sentimento de falha existencial que levou Nietzsche a loucura. Ao conjecturar a “morte de Deus”, e buscar incessantemente um novo ídolo capaz de substituir o “Deus morto”, Nietzsche revela, na verdade, a necessidade existencial que o homem têm do absoluto, e do quão perigoso e danoso pode ser negar este seu aspecto fundamental, ou ainda buscar restringir sua busca somente à vontade, sem transcendê-la.

Em vez de aplacar a busca do *Homo Viator*, a “vontade do poder” apenas torna-se um combustível ainda mais poderoso desta busca. O homem que busca o poder a todo custo – como podemos ver nos diversos regimes ditatoriais que se inspiraram do pensamento nitzschiano – nada mais é que um *Homo Viator* que perdeu o rumo. Nenhum poder ou domínio poderá satisfazer o homem a não ser o poder e o domínio sobre si mesmo.

2.2.4 O caminho da liberdade

Ao postular o homem, enquanto “*dasein*”, como possibilidade e não mais como determinação, Heidegger abre o caminho da liberdade que será posteriormente explorado por Sartre. (JOLIVET, 1957)

Em Heidegger, o caminho da liberdade ou da “vida autêntica”, em oposição à “vida inautêntica”, seria capaz de levar o homem, liberto de todo condicionamento (familiar, social, religioso, etc), a “ser quem ele é”. (JOLIVET, 1957) Para Ribeiro e Roncati (2012, p. 6), este processo não é apresentado como um caminho fácil, mas exige um constante esforço do homem, não se tratando de um simples agir diferentemente, mas de “compreender e agir de acordo com características e potencialidades que são intrínsecas a cada homem.”

De acordo com Silva (2013), Sartre radicalizará o caminho da liberdade traçado por Heidegger, fazendo do homem um condenado a sua própria liberdade, da qual ele não pode escapar:

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres. (SARTRE, 1997, p. 543-544)

Sartre nega, então, que o homem, tal como os demais seres, seja um “ser-em-si”, uma essência pré-determinada, mas defende que ele seja “ser-para-si”, capaz de se autodeterminar por meio da sua liberdade. (SILVA, 2013)

Jolivet (1957), conclui que Sartre, em seu romance “*La Nausée*”, vê no tédio, no aborrecimento, ou seja, na náusea, uma força motriz que acompanha o

homem neste caminho de autodeterminação. Diante da náusea, só restam duas possibilidades ao homem: ou ele controla seus impulsos, em nome da moralidade, à maneira dos “nojentos”; ou se abandona plenamente a eles, mergulhando na náusea, como fazem os “trapaceiros”, que se autoidentificam a estes mesmos impulsos.

Enfim, Sartre (1997, p. 544-545), defende que é nesta mesma liberdade absoluta que está o sentido da caminhada existencial do homem: “A liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem.” Ou seja, para Sartre, a verdadeira liberdade à qual todo homem anseia não estaria na perfeição do ser, mas no nada: amorfo e vazio.

O caminho da liberdade, tal qual formulado por Sartre, não parece responder o questionamento existencial do homem, levando-o àquela paz tão almejada do conhecimento de si, mas, ao contrário, leva-o a duvidar da pouca certeza que tinha sobre si mesmo e sobre seu lugar no universo. Enfim, o homem que trilha este caminho não é levado ao seu aperfeiçoamento, mas à sua completa aniquilação, caminhando rumo a um verdadeiro precipício existencial. O caminho da liberdade se revela, então, um caminho para o nada, para o vazio.

2.2.5 O caminho da fé

Entre o nada e o infinito, Gabriel Marcel (1955) aponta para o alto como única saída possível ao homem. Este teria sido o caminho empregado pelo filósofo dinamarquês Kierkegaard. De acordo com Le Blanc (2003), Kierkegaard, diante da impossibilidade ao homem de chegar à verdade absoluta, busca, por meio da fé, uma verdade subjetiva.

Kierkegaard propõem um caminho através de três estágios. No primeiro estágio, o estético, o homem levaria uma existência ao acaso, guiado somente pelo capricho de sua sensibilidade. Ao passar ao estágio ético, o homem tomaria sua existência em mãos, descobrindo o poder da escolha como forma de se distinguir do mundo e de fundar sua personalidade em bases sólidas. Assim, o homem ético se tornaria o que se torna por meio do dever e da fidelidade a si mesmo. Por fim, no estágio religioso, o homem se dá conta de suas limitações, descobrindo que a fé é

paixão do infinito e a dúvida paixão do finito. Rompendo, então, com os outros, ele passa a relacionar-se somente com Deus. (LE BLANC, 2003)

O salto da fé, que permite ao homem atingir o estágio religioso, não apazigua a sua consciência, não lhe dá a certeza de ser tocado pela graça, mas o lança ainda mais na incerteza, sendo precisamente esta incerteza que torna possível ao homem relacionar-se com Deus.

Kierkegaard considera a angústia como um atributo do homem, fruto da sua liberdade e da sua capacidade de escolha. (LE BLANC, 2003) Em outros termos, ele afirma que “se um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é uma síntese, pode angustiar-se, e quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 161) Ou seja, o homem é um ser-para-a-angústia.

A angústia kierkegaardiana se assemelha, neste sentido, ao *cor inquietum* agostiniano, sendo igualmente um fruto da posição intermediária do homem na ordem do Ser. Por outro lado, Marcel (1955) distingue a angústia e a inquietude tão somente pela intensidade, sendo, para ele, a angústia uma espécie de inquietude mais intensa e concentrada temporalmente.

O caminho proposto por Kierkegaard não parece ser capaz de levar àquele bem-aventurado repouso predito por Agostinho, ao contrário, parece mesmo pretender – buscando uma certa perfeição do homem – angustiar-lo ainda mais. Ou seja, em vez de apaziguar o homem, o salto da fé parece levá-lo a uma inquietação ainda mais aguda: a angústia.

2.3 Da solidão à companhia

Os caminhos tratados anteriormente se mostram limitados, não apresentando respostas definitivas ao *homo viator* e falhando em levá-lo a um bem-aventurado repouso, no qual, superada toda forma de agitação interior, seria encontrada a sua plena realização, o seu fim último.

De fato, todas as opções até agora exploradas levam o homem por um caminho de solidão: abandonado a si mesmo, quer seja em suas limitações

racionais, quer seja em sua contingência material; na busca incessante pelo poder ou pela liberdade. Nada disso, nem mesmo o próprio salto da fé, são suficientes ao homem para satisfazer o seu desejo pelo transcendente. Enfim, o ser humano não basta-se a si mesmo, ele necessita de algo a mais, ou melhor, de alguém, um outro capaz de lhe fazer companhia.

Já dizia a sabedoria da Bíblia (2002, Gn, 2, 18): “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.” Nem as “feras selvagens”, nem as “aves do céu” parecem corresponde aos anseios do homem. Somente “o osso de meus ossos e a carne de minha carne” (BÍBLIA, 2002, Gn, 2, 23), ou seja, aquele que lhe seja semelhante, é capaz de satisfazer o desejo do homem por companhia. O Homem é essencialmente um ser-para-o-outro, incompleto por si mesmo, só sendo capaz de “ser” plenamente por meio da relação com um outro.

2.3.1 Solidão e companhia

Agostinho (2004) coloca em seu interior a “beleza” que ele buscava, e traça sobre tudo um caminho interior. Não é por fora, através das outras criaturas que homem chega ao absoluto, mas a partir de sua vida interior. Ao buscar a ruptura com sua vida anterior, marcada pela exterioridade, Agostinho trilha um caminho um tanto quanto solitário.

Pascal (2002, p. 215), por sua vez, interpõem interioridade e exterioridade na busca do homem pela felicidade:

Os estoicos dizem: Tornai a entrar dentro de vós mesmos; é aí que encontrareis o vosso repouso: e isso não é verdadeiro. Outros dizem: Saí e buscai a felicidade divertindo-vos: e isso não é verdadeiro. Vêm as doenças: a felicidade não está nem em nós, nem fora de nós; está em Deus, tanto fora como dentro de nós.

Marcel (1955), apesar de admitir que o homem, e especialmente o “homem da barraca”, seja um viajante solitário, no sentido em que ninguém é capaz de compreender plenamente seu drama existencial, não o fecha, no entanto, nesta sua solidão existencial, como fazem todos aqueles que pregam as diversas forma de individualismo, mas ao contrário, defende que “o intersubjetivo é na realidade interior

ao sujeito em si mesmo, que cada um é, para ele mesmo, um nós, que ele não pode ser si [mesmo] que sendo vários”¹⁹ (MARCEL, 1959, p. 215 apud GRASSI, 2014, p. 241, tradução nossa), ou seja, que a intersubjetividade não é acidental no homem, mas essencial, fazendo dele um ser de relação.

2.3.2 Solidão e angústia

Todos os caminhos até então explorados levam o homem hodierno a trilhar um caminho solitário, marcado por um profundo individualismo que o fecha completamente à perspectiva do *outro*, frequentemente visto como uma ameaça, um empecilho à plena realização do homem. Encontramos o ápice deste pensamento em Sartre (1947, p. 93, tradução nossa):

O bronze aí está, eu o contemplo e compreendo que estou no inferno. Eu lhes digo que tudo estava previsto. Eles previram que eu haveria de parar em frente a esta chaminé, com minha mão tocando o bronze, com todos esses olhares sobre mim. Todos esses olhares que me comem! [...] Então, é isso que é o inferno! Nunca imaginaria ... Vocês se lembram: o enxofre, a fogueira, a grelha ... Ah! Que brincadeira! Sem necessidade de grelha: O inferno são os outros!²⁰

Enfim, parece ressoar ainda em nossos dias o pensamento de Hobbes (2006) de que a vida seria uma “guerra de todos contra todos” e que o homem seria “lobo do homem”. Guiado por si mesmo, e tendo a si mesmo como regra e medida de todas as coisas, o homem se fecha ao mundo e ao outro e se torna incapaz de qualquer forma de transcendência. Sufocada, assim, sua sede pelo absoluto, o homem é levado a um estado que, mesmo denominado distintamente pelos diversos pensadores, coincide pelo sentimento de inquietude crescente e angustiante.

A angústia de Kierkegaard, a loucura de Nietzsche e a náusea de Sartre são manifestações desta falha existencial à qual o individualismo leva o homem hodierno, ao portar uma visão profundamente pessimista a cerca da sua intersubjetividade. Quando o homem nega o *outro* como lugar da realização do seu

19 l’intersubjectif est en réalité intérieur au sujet lui-même, que chacun est pour lui-même un nous, qu’il ne peut être soi qu’en étant plusieurs

20 Le bronze est là, je le contemple et je comprends que je suis en enfer. Je vous dis que tout était prévu. Ils avaient prévu que je me tiendrais devant cette cheminée, pressant ma main sur ce bronze, avec tous ces regards sur moi. Tous ces regards qui me mangent [...] Alors, c’est ça l’enfer. Je n’aurais jamais cru ... Vous vous rappelez : le soufre, le bûcher, le gril... Ah ! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril : l’enfer, c’est les Autres.

“*ser-no-mundo*”, ele nega a si mesmo enquanto *ser-para-o-outro*, ou seja, se autoaniquila.

Faz-se necessário, então, um caminho, ou melhor, uma escapatória, capaz de retirar o homem contemporâneo do individualismo vigente, abrindo-lhe as portas da relação com o *outro*. Uma vez aberto à tal relação, o homem seria capaz de redescobrir no *outro*, não mais um estranho, ou um inimigo, mas um *outro-eu*, ou seja, um espelho capaz de o revelar a si mesmo.

2.3.3 Um caminho superior

Jesus, ao prescrever, na Bíblia (2002, Mt, 22, 37-40), a lei do amor, estabelece uma direção segura a seguir:

Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas.

Ainda na Bíblia (2002), o amor, muito mais que uma lei ou um mandamento, é apresentado por Paulo como um caminho superior a todo outro. Este caminho, denominado caridade é descrito como segue:

A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. (BÍBLIA, 2002, 1 Cor, 14, 4-7)

Bento XVI (2007, n. 17) igualmente não considera o amor como um fato acabado, mas como um processo, um caminhar: “Isto é um processo que permanece continuamente em caminho: o amor nunca está ‘concluído’ e completado; transforma-se ao longo da vida, amadurece e, por isso mesmo, permanece fiel a si próprio.” Enfim, propõem o amor cristão não como um caminho qualquer, mas um caminho capaz de libertar o homem, de o fazer transcender a si mesmo:

Sim, o amor é ‘êxtase’; êxtase, não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a sua libertação no dom de si e, precisamente dessa

forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus. (Bento XVI, 2007, n. 6)

O amor cristão, em seu caráter tripartite de amor a si, ao outro (próximo) e ao absoluto (Deus), mais que um simples preceito religioso, se mostra como um caminho de libertação do individualismo reinante. Neste caminho, o *homo viator* (homem que caminha) se eleva a *homo amator* (homem que ama). Nesta via do amor, o homem já não caminha sem destino certo, mas, caminhando ao encontro do outro, pelo amor, ruma ao reencontro consigo mesmo, sendo capaz mesmo de ir além, chegando à íntima união com o absoluto (Deus) por quem tanto anseia.

3 HOMO AMATOR

Como discutido no capítulo precedente, o amor se apresenta ao homem como um caminho capaz de retirá-lo do individualismo reinante no pensamento moderno e contemporâneo. Resta discorrer sobre a forma de percorrer este caminho, suas exigências e aonde ele é capaz de nos levar de fato. Enfim, resta saber como o *homo viator* transforma-se em *homo amator*.

3.1 Em busca do amor

Como já exposto, o amor não é um estado realizado ao qual chega o homem, mas um caminho por realizar. Como em todos os outros caminhos apresentados, o caminho do amor se apresenta como uma busca incessante por algo um meio de autorrealização: o amor.

3.1.1 A descoberta do outro

O caminho do amor se inicia pela descoberta do outro como um *alter ego*, semelhante a mim mesmo, mas, ao mesmo tempo, distinto. Pela relação, ele deixa de ser algo, um ISSO, e até mesmo um simples ele, para se tornar um TU, sujeito da relação. Pode-se dizer nestes termos de um advento da intersubjetividade como caminho de autodescoberta.

Apostando nesta intersubjetividade do homem, Buber (1979) nega tanto a visão racionalista de um “cogito ergo sum” ou, em suas próprias palavras, de um “cognosco ergo sum”, como a visão materialista, do EU restrito ao meu corpo. Para ele, “não há EU em si, mas apenas o EU da palavra-princípio EU-TU e o EU da palavra-princípio EU-ISSO.” (BUBER, 1979, p. 4), ou seja, o EU só existe enquanto sujeito de relação com o mundo e com o outro. Tão pouco o corpo, por si só, é capaz de dizer algo sobre o EU.

Buber (1979, p. 25) defende que a relação EU-TU não provém de uma junção de um EU e de um TU preexistentes, como se poderia supor, mas são o EU e o TU que derivam, por decomposição, da relação, evento primordial no qual o homem “profere a palavra princípio EU-TU de um modo natural, anterior a qualquer forma, sem ter-se conhecido [ainda] como EU.” Ou seja, o fundamento radical da existência do EU não se situa no “*cogito*” cartesiano, mas a relação, a sentença “penso logo existo”, se vê, assim, transformada em “me relaciono, logo existo”.

Bem mais que uma simples afirmação lógica, Buber (1979, p. 13) identifica a própria existência humana com a relação:

A palavra-princípio EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O EU se realiza na relação com o TU; é tornando EU que digo TU. Toda vida atual é encontro.

Buber (1979, p. 32) defende, de fato, que “o homem se torna EU na relação com o TU” e descreve um complexo mecanismo pelo qual, de maneira gradual, a consciência do EU vai se esclarecendo e crescendo até se desprender completamente, se encontrando o EU diante de si mesmo:

[A consciência do EU] aparece somente envolta na trama das relações, na relação com o TU, como consciência gradativa daquilo que tende para o TU sem ser ainda o TU. Mas, essa consciência do EU emerge com força crescente, até que, um dado momento, a ligação se desfaz e o próprio EU se encontra, por um instante diante de si, separado, como se fosse um TU, para tão logo retomar a posse de si e daí em diante, no seu estado de ser consciente entrar em relações. (BUBER, 1979, p. 32)

A relação EU-TU se mostra capaz de levar o homem a um certo grau de transcendência, diferentemente da relação EU-ISSO, que se estabelece entre o homem e as coisas, ou entre o homem e o mundo, que é marcada pelo seu caráter imanente:

Aquele que diz TU não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada ISSO é limitado por outro ISSO; o ISSO só existe na medida em que é limitado por outro ISSO. Na medida em que se profere o TU, coisa alguma existe. O TU não se confina a nada. Quem diz TU não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação. (BUBER, 1979, p. 5)

Esta transcendência do EU-TU não se dá como se nada mais existisse, mas de forma que o restante passasse a existir “à sua luz”, ou seja, toda nossa

existência é marcada pelos TU's que encontramos pelo caminho. Saint-Exupéry (2017, p. 108-109) ilustra bem este caráter transcendente da relação, em forma literária:

Se você me cativar, minha vida brilhará como o sol. [...] Os campos de trigo não me trazem nenhuma lembrança. E isso é triste! Mas o seu cabelo é da cor do ouro. Então será maravilhoso quando você me cativar! O trigo, que é dourado, fará lembrar-me de você.

Por outro lado, a relação EU-ISSO, em seu caráter imanente, não se dá no âmbito da intersubjetividade mas da simples experiência²¹. De onde a fragilidade da relação EU-TU, que, como alerta Buber (1979), risca de *issificar* o outro, quando deixa o “santuário da relação” passando a simples experiência, ou seja, decompondo o TU em seus atributos, que, tendo perdido sua unidade constitutiva, ficaria reduzido a um ISSO, seria coisificado.

Neste processo de *issificação*, o EU deixa de envolver o outro (no âmbito do EU-ISSO somente o EU é envolvido pois as coisas não se deixam envolver pela experiência que faço delas) e perde-se, portanto, aquela presencialidade – marca registrada do encontro:

O EU da palavra-princípio EU-ISSO, o EU, portanto, com o qual nenhum TU está face-a-face presente em pessoa, mas que é cercado por uma multiplicidade de “conteúdos” tem só passado, e de forma alguma presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiência e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado. (BUBER, 1979, p. 14)

De acordo com o pensamento de Marcel (1935b), a descoberta do TU se dá pela invocação, que, bem mais que um simples “pensar em”, se constitui num verdadeiro chamado ao outro, um desejo da presença do outro.

A ideia, enquanto ela é somente a *ideia de*, deve, sem dúvida, ser concebida como isolada, como cortada de seu objeto; e isso é suficiente, de fato, para colocar em evidência a insuficiência metafísica da ideia assim compreendida. [...] Invocar um ser, é outra coisa, é mais que pensar nele.²² (MARCEL, 1935b, p. 170, tradução nossa)

²¹ A relação do homem com as coisas se dá enquanto experiência dele com o mundo à sua volta.

²² L'idée, lorsqu'elle n'est l'*idée de*, doit sans doute être conçue comme isolée, comme coupée de son objet ; et ceci suffit vraisemblablement à faire ressortir l'insuffisance métaphysique de l'idée ainsi entendue. [...] invoquer un être, c'est une autre chose, c'est plus que penser à lui.

Ou seja, tal invocação não se trata somente de uma ideia sem substrato no real. Ela pressupõe uma comunhão já existente, que, mesmo da ausência do outro, é capaz de torná-lo presente de certa forma. Esta comunhão preexistente e, de certo modo, transcendental, serve de substrato ontológico à invocação, à semelhança da palavra-princípio buberiana EU-TU.

Do momento que eu invoco, algo mais que uma ideia entra em jogo. Mas, é necessário ainda que esta invocação, se ousar dizer, tenha um fundamento ontológico. [...] A invocação, em outros termos, parece ser eficaz somente lá onde há comunidade. É necessário que em um sentido profundo e difícil de precisar nós já estejamos juntos. Talvez, do momento onde nós estivemos realmente juntos em um dado instante, resta algo desta comunidade.²³ (MARCEL, 1935b, p. 170, tradução nossa)

Na busca de dissipar qualquer dúvida a cerca da comunidade estabelecida, garantindo, assim, o substrato ontológico da invocação, e na impossibilidade de se verificar empiricamente este “sentimento de comunidade” ou de “intimidade”, Marcel (1935b, p. 274, tradução nossa) se serve da confiança como elemento essencial à relação. Duvidar, seria então reduzir o Tu a um Ele:

Eu já fiz observar que só pode haver *Tu* para aquele que se doa, que faz crédito, que *crê*. Esta fé, esta espera pode ser decepcionada – unicamente na medida em que o *Tu* permanece um *Ele* do qual eu me reservo, de certa forma, o poder de dizer ‘o miserável! Ele me traiu, ele abusou da minha confiança’²⁴

A possibilidade de dúvida e de uma futura negação é indício daquilo que resta de ambíguo em tal relação. Se a ambiguidade desaparecer, o Tu permanece somente um Tu, “a dúvida, a negação, deste modo, se torna impossível, o crédito não é mais concedido sob reserva de verificação, ele é aberto sem condição.”²⁵ (MARCEL, 1935b, p. 275, tradução nossa)

23 Dès le moment où j’invoque, quelque chose de plus qu’une idée entre en jeu. Mais encore faut-il que cette invocation ait, si j’ose dire, un fondement ontologique. [...] L’invocation, en d’autres termes, ne paraît être efficace que là où il y a communauté. Il faut qu’en un sens profond et difficile à préciser nous soyons *déjà ensemble*. Peut-être, du moment où nous avons été réellement ensemble à un instant donnée, reste-t-il quelque chose de cette communauté.

24 J’ai déjà fait observer qu’il ne peut y avoir de *toi* que pour celui qui se donne, qui fait crédit, qui *croit*. Cette foi, cette attente peut être déçu – uniquement dans la mesure où le *toi* reste un *lui* dont je me réserve en quelque sorte de pouvoir dire : « Le misérable ! Il m’a trompé, il a abusé de ma confiance ».

25 le doute, le reniement dans cette mesure devienne impossibles, le crédit n’est plus accordé sous réserve de vérification, il est ouvert sans conditions.

Marcel (1935b, p. 245, tradução nossa) avança em sua reflexão sobre a invocação afirmando que mais do que tornar o invocado presente a quem invoca, “é um meio de se tornar (a si mesmo) presente àquele que se invoca. [...] Em todo caso, a invocação deborda a ideia. Tudo se passa como se o chamado: ‘Esteja comigo’ se convertesse em um *fiat* pelo qual ‘Eu te aparecerei’”²⁶

Apesar de inconcluso, o raciocínio de Marcel leva ao pré-requisito da gratuidade a fim de que se dê um encontro pleno com o outro enquanto TU, ou seja, o encontro entre o EU e o TU não se dá na medida em que espero que o outro venha a mim – esperança esta que poderia ser facilmente frustrada – mas na medida em que eu me disponibilizo gratuitamente ao outro.

3.1.2 Em busca do amor

Ao tratar especificamente do amor, Marcel (1935b, p. 145, tradução nossa) preconiza “uma lenta passagem da dialética pura ao amor, na medida em que o tu se torna cada vez mais profundamente um tu; ele começa de fato por ser essencialmente um ele que tem somente a forma do tu”.²⁷ O amor nasce, então, de uma gradual progressão no TU, de um aprofundamento da intersubjetividade.

Marcel (1935b) exemplifica esta progressão por meio do encontro com um desconhecido que seria para mim, de princípio, somente “um tal”, da mesma forma que eu seria para ele somente “um tal outro”. A passagem da dialética entre estes dois “tais” ao amor, se daria pela tomada de consciência que o diálogo com o outro consiste na verdade em um diálogo consigo mesmo:

Pode acontecer que quanto mais eu tenha consciência de dialogar comigo mesmo (o que absolutamente não quer dizer que eu e o outro sejamos ou mesmo pareçamos idênticos), quer dizer, que ele participa cada vez deste absoluto que é o “*unrelatedness*”: nós cessamos cada vez mais de ser um tal e um tal outro. Nós somos simplesmente “nós”.²⁸ (MARCEL, 1935b, p. 146, tradução nossa)

26 est un moyen de se rendre présent soi-même à celui qu'on invoque.[...] En tous cas, l'invocation déborde l'idée. Tout se passe comme si l'appelle « Soit avec moi » se convertissait en un *fiat* par lequel « Je t'apparaîtrai ».

27 un lent passage de la dialectique pure à l'amour, à la mesure que le toi de plus en plus profondément un toi ; il commence en effet par être essentiellement un lui qui n'a que la forme tu toi

28 Il peut se faire que, de plus en plus, j'aie conscience de dialoguer avec moi-même (ce qui ne veut pas du tout dire que l'autre et moi nous soyons ou même me paraissions identiques), c'est-à-dire, qu'il participe de plus en plus à cet absolu qui est « *unrelatedness* » : nous cessons de plus en plus d'être un tel et un tel autre. Nous sommes « nous » simplement.

Em outras palavras, pode-se dizer que o amor, abandonando a oposição dialética entre mim e o outro, busca, por meio da relação, construir um lugar de encontro entre EU e TU: o NÓS, onde nem o EU ou o TU somos aniquilados, mas conservando nossa identidade própria construímos gradualmente a plena unidade.

Marcel (1935b) reforça, em nota posterior, este caráter gradual do amor – verdadeiro caminhar a dois – em seu caráter “inesgotável” de “perpétuo ainda”. Ele percebe neste processo, uma abertura gradual ao outro, na qual a fronteira entre o exterior e o interior vai aos poucos caindo.

Na filosofia marceliana, o amor não se dá nem completamente no interior do homem, como na filosofia agostiniana, nem completamente no exterior, como no hedonismo moderno, mas está na fronteira, na verdade, se dá quando a própria fronteira deixa de existir, e o EU interior do homem se deixa tocar pelo que lhe é exterior, o TU.

O amor não perturba, para Marcel (1935b), a vida interior, antes leva-a à sua plenitude. Abrindo-se ao outro, o homem também deixa de ser um estranho a si mesmo, “um tal”, “um terceiro”. Ao construir uma intimidade com o outro, o homem torna-se íntimo a si mesmo.

Marcel (1935b) faz ainda uma rápida distinção entre conhecimento, familiaridade ou intimidade e amor, infelizmente, sem entrar nos detalhes. Sabe-se bem, de Agostinho, que o conhecimento é pré-requisito para o amor. (GILSON, 2010). Assim, o amor deve necessariamente passar pelo conhecimento, mas não basta conhecer para amar, é necessário o concurso da vontade. Igualmente, a intimidade – esta abertura ao outro – é, como já vimos, necessária ao amor, sem ser, no entanto, suficiente. O amor vai além da simples intimidade, buscando uma comunhão mais perfeita com o ser amado.

Este caminho de crescimento do TU, que vai se tornando para mim cada vez mais TU, até que eu passe a amá-lo, se dá, para Marcel (1935b), por meio do próprio processo de “invocação”, já mencionado. Na medida em que se abandona a pretensão de atribuir-se a si mesmo o mérito desta invocação, exigindo-se inclusive um certo “sucesso”, a razão da “invocação” vai deixando de ser EU, e passando a ser o TU, ou seja, a relação começa a tomar ares de gratuidade. Em outros termos,

o advento do amor se dá por meio de uma descentralização, mudando o centro da relação de mim para o outro.

3.2 O amor humano

Compreendida a origem do amor a partir da progressão na intersubjetividade, se faz necessário ainda compreender a verdadeira natureza do amor humano, sua importância e suas limitações.

Nos alerta Bento XVI (2007, n. 2) que “o termo ‘amor’ tornou-se hoje uma das palavras mais usadas e mesmo abusadas, à qual associamos significados completamente diferentes.”

Baseado em suas origens filológicas, Bento XVI (2006, 2007) ressalta três significados da palavra amor, expressos nos termos gregos *eros* (ἔρως), *filia* (φιλία) e *agape* (ἀγάπη), que podem ser traduzidos respectivamente como amor erótico, amizade e caridade. Lewis (2017) adiciona ainda à lista o *storge* (στοργή), ou seja, a afeição.

A compreensão do amor passa, então, necessariamente por um problema de linguagem, buscando-se os pontos comuns e as divergências entre estas diversas formas de amor.

3.2.1 Amor como dádiva e como necessidade

Se por um lado é inegável a diferença existente entre *storge*, *eros*, *filia* e *agape*, Lewis (2017, p. 11) faz ressaltar a importância ainda maior de se distinguir o “amor-Dádiva” do “amor-Necessidade”:

Um exemplo típico do amor-Dádiva seria o amor que move um homem a trabalhar, planejar e guardar dinheiro para o futuro bem-estar de sua família, que ele morrerá sem ver ou desfrutar. Um exemplo do segundo amor é aquele que impulsiona uma criança sozinha ou assustada para os braços de sua mãe.

Esta distinção se assemelha àquela feita por Bento XVI (2006) entre *eros* e *agape*:

A palavra *agape*, muitas vezes presente no Novo Testamento, indica o amor oblato de quem procura exclusivamente o bem do próximo; a palavra *eros* denota, ao contrário, o amor de quem deseja possuir o que lhe falta e anseia pela união com o amado. O amor com o qual Deus nos circunda é, sem dúvida, *agape*.

Ainda que o “amor-Dáviva” seja a forma como Deus nos ama, nem Lewis (2017), nem Bento XVI (2006, 2007), pretendem que este seja superior ao “amor-Necessidade”. Complementares entre si, eles são imagens da complementariedade entre a nossa incompletude – nós sempre somos carentes de algo – e a plenitude de Deus, que não carece de nada. “De facto, pode o homem dar a Deus algo de bom que Ele já não possua? Tudo o que a criatura humana é e possui é dom divino: é portanto a criatura que tem necessidade de Deus em tudo.” (BENTO XVI, 2006)

De acordo com o conceito de intersubjetividade, desenvolvido anteriormente, pelo qual o EU se doa ao TU na medida em que se abre para acolhê-lo, unindo-se a ele, é impossível ao homem quer uma forma pura de “amor-Dáviva” quer de “amor-Necessidade”. Todo amor humano é um misto de dádiva de si e de necessidade do outro. Somente um ser pleno em si mesmo e detentor de todas as perfeições, ou seja, Deus, seria capaz de um puro “amor-Dáviva”.

3.2.2 A afeição

Lewis (2017) apresenta o *storge*, ou afeição, como um tipo primitivo de amor, presente inclusive entre os animais. A afeição está ligada à familiaridade, ao acaso que faz com que pessoas mais diversas se tornem próximas, como, por exemplo, na família. Assim, é a afeição que move a mãe a cuidar dos filhos, o cachorro a abanar o rabo para conhecidos e a criança a amar o velho e áspero jardineiro que pouca atenção lhe dá.

Embora defenda a sua existência *per se*, Lewis (2017) admite que este amor frequentemente coabita com os demais, especialmente com o *eros* e com a amizade, servindo-lhes, por vezes, de substrato. Assim, a afeição é frequente nas velhas amizades e permite ao *eros* se prolongar além de uma noite de volúpia.

Lewis (2017) adverte ainda que, embora, seja marcada por poucas expectativas em relação ao amado, a afeição não pode ser confundida com a caridade e com a sua gratuidade. Embora tome frequentemente aspecto de

“amor-Dádiva”, a afeição tem sempre como ponto de partida a necessidade da afeição dos outros.

A afeição, pode ainda, conforme Lewis (2017), servir tanto ao bem como ao mal, podendo se degenerar tanto em uma necessidade insaciável de receber afeição, como na necessidade constante de doar-se, tornando-se “mártires” da afeição. Ambas geram o apego e, frequentemente, o ciúme com relação à pessoa amada.

Por fim, a afeição se mostra como uma relação superficial, baseada mais no costume que na comum união à qual aspira a intersubjetividade do homem. Devido à sua superficialidade, ela é incapaz de fazer cair a barreira que existe entre o interior e o exterior do homem, efetivando a união entre o EU e o TU. Não se trata, propriamente dito, de uma *issificação* do TU, mas ainda falta algo para se chegar àquela plenitude pretendida. O TU já não é mais um simples ISSO, mas também não chega a ser plenamente TU, no máximo é um ELE que pouco, ou nada, tem a ver comigo.

3.2.3 O eros

Bento XVI (2006, 2007) apresenta o *eros* não somente como amor carnal entre o homem e a mulher, mas essencialmente como desejo de união com a pessoa amada, em busca da plenitude. Platão (1970) defende esta mesma visão a partir do mito das almas gêmeas, que constituindo um só ser, teriam sido divididas pelos deuses devido à sua impiedade. O *eros* assim nada mais seria que o movimento natural do homem que deseja se unir à sua outra metade em busca da completude anteriormente perdida, ou seja, de algo que lhe falta:

Desde que nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e entrelaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer um longe do outro. (PLATÃO, 1970, p. 128)

Pensaria ter ouvido o que há muito estava desejando, sim, unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só. O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; é portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor. (PLATÃO, 1970, p. 132)

Visão semelhante sobre o *eros* é apresentada na Bíblia (2002, Gn, 2, 23-24), onde o homem diante da mulher, tirada de sua costela: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!”, de onde surge o *eros* bíblico: “o homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.”

Tanto o mito bíblico da criação, como o platônico, descrevem o amor essencialmente como uma busca por unir-se a um TU capaz de plenificar o meu EU. Encontra-se, então, a palavra princípio EU-TU de Buber, com os mesmos riscos de *issificação* quando se deixa de buscar o outro por si mesmo para buscá-lo por aquilo que ele me proporciona.

Por exemplo, uma abordagem materialista do *eros*, reduzindo-o à união sexual, leva inevitavelmente a este processo. O EU deixa, então, de ter um TU diante de SI e passa a ter tão somente um corpo, ou seja, um ISSO incapaz de levá-lo à plenitude desejada. Na direção oposta, Lucas Lucas (2013) considera a união sexual como uma linguagem por meio da qual o corpo exprime uma união mais íntima e profunda, ou seja, do amor erótico em sua plenitude.

Para Lewis (2017, p. 95), a exclusividade é a característica fundamental do *eros* que permite distingui-lo das demais formas de amor:

Se alguém que era, primeiramente, seu Amigo num sentido profundo e pleno se revela subitamente seu amante também, você certamente não desejará compartilhar o amor erótico da Pessoa Amada com uma terceira pessoa. Contudo, não terá nenhum ciúme quanto a compartilhar sua Amizade.

A divinização e absolutização do *eros* se apresenta como um risco constante, capaz de demonizá-lo:

Se o *eros* for honrado sem reservas e for obedecido incondicionalmente, se tornará um demônio. [...] ele também se rebelará de modo demoníaco a toda reivindicação de Deus e do ser humano que se opõem a ele. (LEWIS, 2017, p. 148)

O *eros* absolutizado se torna, então, uma verdadeira religião, passando a ter sua própria lei e sua própria moral. Toda moral fica, assim, relativizada diante dele. Tudo passa a ser justificável, então, “em nome do amor”.

“No amor”, temos a nossa própria lei, nossa própria religião, nosso próprio deus. Quando o verdadeiro Eros está presente, resistência às suas ordens são percebidas como apostasia, e as coisas que são realmente tentações

(pelo padrão cristão) falam com a voz dos deveres: são deveres quase religiosos, atos de zelo piedoso ao amor. Ele constrói sua própria religião ao redor dos amantes. (LEWIS, 2017, p. 151)

É indiscutível a importância do *eros* e seu papel unitivo, mas, o risco de sua absolutização, com todas as suas consequências desastrosas, é igualmente real. Ele não pode, então, ser abandonado a si mesmo, mas necessita de uma purificação que somente uma forma superior de amor seria capaz de prover.

3.2.4 A amizade

Partindo em defesa da amizade contra aqueles que pretendem resumi-la a uma espécie de *eros* enrustido, por vezes de tendência homossexual, Lewis (2017) distingue-a do *eros* em dois aspectos fundamentais: o interesse comum partilhado e a falta de exclusividade.

Lewis (2017) ressalta, então, que, diferentemente do *eros*, que faz os amantes olharem um para o outro, a amizade leva os amigos a olharem na mesma direção. As verdadeiras amizades se baseiam sempre em um interesse comum partilhado e, não raramente, nascem do companheirismo naturalmente estabelecido entre aqueles que partilham uma atividade comum, mas indo muito além do mero companheirismo:

A amizade brota do companheirismo quando dois ou mais companheiros descobrem ter em comum alguma perspectiva ou interesse, ou até gosto, e que os outros não compartilham e que, até o momento, cada um acreditava ser seu próprio tesouro (ou fardo) singular. A expressão típica do começo da amizade seria algo como: “O quê? Você também? Eu pensava que era o único!” (LEWIS, 2017, p. 92)

Lewis (2017) sustenta ainda que a amizade, distintamente do *eros*, não seja um amor exclusivista, sendo mesmo o “menos ciumento dos amores”. Assim, a chegada de um novo amigo não empobrece a relação mas mesmo a enriquece ainda mais, permitindo que nos conheçamos melhor. Numa visão fenomenológica, tem-se a amizade como fonte de conhecimento, não só de seus amigos, como de si mesmo:

Em cada um dos meus amigos há algo que somente outro amigo pode revelar. Sozinho, não sou grande o suficiente para externar em atividade o

homem que sou por inteiro; quero outras luzes, além da minha própria, para mostrar todas as suas facetas. (LEWIS, 2017, p. 88)

No sentido oposto, a perda de um amigo, sempre empobrece o círculo de amizades como um todo, revelando o valor que aquele amigo trazia ao grupo:

Agora que o Charles se foi, nunca mais verei a reação do Ronald a algum a piada sobre Caroline. Em vez de ter mais do Ronald, não tendo que dividi-lo com Charles, na verdade tenho menos. [...] Para esse amor, “compartilhar não é o mesmo que retirar” [...] à medida que cresce o número daqueles com quem o compartilhamos, não diminui a posse que temos de cada amigo. Ao contrário, ela aumenta. (LEWIS, 2017, p. 88-89)

O amor *filia* expande, assim, o conceito de intersubjetividade desenvolvida por Marcel e Buber, pois, na amizade, ao abrir-se ao exterior, já não temos a união bipartite entre duas pessoas, mas uma união entre diversos interiores que se confundem em uma espécie de relação em que são “um por todos e todos por um”.

A amizade não tem bases numa necessidade biológica, como o afeto – que permite a mãe cuidar de seus filhos – ou o *eros* – que permite ao homem a preservação da espécie, mas tem por objetivo inicial tão somente a partilha de um interesse comum. Assim, ao unir pessoas com a mesma visão e os mesmos interesses, a amizade revela sua utilidade social, promovendo frequentemente o progresso.

Cada religião civilizada começou num pequeno grupo de amigos. A matemática começou, efetivamente, quando um grupo de amigos gregos se reuniu para falar de números, linhas e ângulos. [...] O que agora denominamos “o Movimento Romântico” foi uma vez o Sr. Wordsworth e o Sr. Coleridge²⁹ falando sem parar (ao menos o Sr. Coleridge fazia isso) acerca da visão secreta que tinham. (LEWIS, 2017, p. 96)

São diversos os movimentos como a Reforma, a Renascença, o movimento contra a escravidão, ou o Comunismo que nasceram de amizades. Tal como o *eros*, a amizade também é fecunda, note-se, no entanto, que nem todo fruto de uma amizade é bom, ou positivo. Amizades podem também dar origem a coisas más, como uma quadrilha de criminosos. (LEWIS, 2017)

Aristóteles (2001, p. 170) adverte que a “amizade perfeita é aquela que existe entre os homens que são bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas

29 Fundadores do Romantismo Britânico (cf. LYRICAL BALLADS, 2017)

desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos.” Ou seja, da amizade entre os bons sairá coisas boas e da amizade entre os maus sairá coisas más.

Da mesma forma que o *eros*, a amizade também não pode nem deve ser absolutizada. Seja pelo risco de fechar-se em si, seja pelo risco de degenerar-se em cumplicidade para o mau, a amizade também necessita ser purificada por um amor que lhe seja superior.

3.2.5 O amor como escolha

Lewis (2017) considera a amizade em seu caráter individualizante como escolha de uns em detrimento de outros. Neste sentido, a amizade gera uma desigualdade entre os homens que entra em conflito com toda forma de coletivismo.

Essa perspectiva que valoriza o coletivo acima do individual despreza a Amizade; é uma relação entre homens em seu mais alto nível de individualidade. Ela retira pessoas do “agrupamento” coletivo tanto quanto a própria solidão pode fazer; e, mais perigosamente, os retira em duplas ou trios. (LEWIS, 2017, p. 86)

Aquilo que Lewis (2017, p. 86) afirma sobre a seletividade da amizade – “Quando se diz ‘Estes são meus amigos’, a implicação é que ‘Estes outros não são’” – pode ser aplicado de forma mais ampla sobre o amor em todas as suas formas. Quando alguém exprime afeição por um grupo de pessoas, exclui inumeráveis outras de sua afeição. De modo ainda mais acentuado, quando o amante declara-se apaixonado por sua amada, todas as demais mulheres da terra são automaticamente excluídas.

Toda forma de amor humano é escolha: escolhe uns e rejeita outros. O amor definitivamente retira o indivíduo do social anônimo³⁰, da massa, fazendo-o deixar de ser mais um na multidão para adentrá-lo no “santuário da relação”. Pelo amor o outro deixa de ser para mim um tal e passa a ser um TU.

Saint-Exupéry (2017, p. 107, grifo nosso) exprime sob forma literária esta acepção que o amor faz sob o conceito de “cativar”:

³⁰ Atitudes humanas que temos de forma impessoal e de certa forma automática em relação aos demais, como a saudação e a linguagem. (Lucas Lucas, 2013)

Você para mim é ainda um garoto semelhante a cem mil garotos. E eu não preciso de você. E você tampouco precisa de mim. Eu sou para você apenas uma raposa semelhante a cem mil raposas. Mas, se você me **cativar**, teremos então necessidade um do outro. Você será para mim único no mundo e eu sei para você única no mundo ...

Não somente nos tira da multidão, o amor-Cativação de Saint-Exupéry (2017, p. 108-109) nos tira da monotonia diária, dando um novo brilho ao cotidiano:

Minha vida é monótona. Eu caço as galinhas, as pessoas me caçam. Todas as galinhas se assemelham, e todas as pessoas se assemelham. Por isso, me aborreço um pouco. Mas se você me cativar, minha vida brilhará como o sol. Irei distinguir um ruído de passos diferente de todos os outros. Os outros passos me fazem esconder debaixo da terra. O seu passo me chamará para fora da toca como uma música. [...] Por favor ... cative-me!

Enfim, parafraseando Buber, o cativo “vive à luz” daquele que o cativou. Todo seu universo muda, tudo ganha um significado novo “à luz” daquele que o cativou. O mundo já não é mais o mesmo! O pedido final da raposa, em tom suplicante, exprime o desejo íntimo do homem: “Por favor... cative-me!” Todos nós, no fundo, desejamos ser cativados, ser salvos da monotonia quotidiana, da coletividade *issificante*, por um outro EU capaz de nos transformar em um TU para si, dando sentido ao nosso existir.

Apesar de libertar o homem da coletividade *issificante*, o amor humano em seu caráter eletivo e excludente risca de torná-lo cativo – e aqui a palavra cativar ganha um outro significado – da relação ela mesma.

Neste sentido, Lewis (2017, p. 112-113) defende o mecanismo perpetrado pelo círculo de amigos que, buscando preservar de toda perturbação externa aquele interesse comum que os uniu, se fazem “surdos” ou indiferentes a toda voz estranha ao mesmo:

Assim como eu deveria ser uma pessoa “de fora” para o círculo de golfistas, matemáticos ou motoristas, também eu reivindico o mesmo direito de considerá-los “de fora” do meu próprio círculo. Pessoas que cansam umas às outras raramente deveriam se encontrar; pessoas que se interessam mutuamente deveriam se encontrar com frequência.

Pessoas estranhas ao círculo de amigos rápida e inevitavelmente se enfadariam com as discussões ali empreendidas, por fim, a qualidade do diálogo rapidamente se degeneraria, passando às superficialidades e trivialidades.

Não obstante, Lewis (2017, p. 113) adverte ainda sobre o perigo desta “surdez” e indiferença quando absolutizada: “O problema é que essa indiferença parcial ou surdez à opinião externa, ainda que justificadas e necessárias, pode levar à indiferença e surdez indiscriminadas.” Para ilustrar, Lewis (2017) toma o exemplo dos cavaleiros que, para conservarem seu padrão bravura e honradez, deviam ignorar a opinião dos camponeses que pouco se importavam com estes valores. Mas esta “surdez” facilmente se absolutiza:

O hábito de não se importar cresce entre as classes. Desprezar a voz do camponês onde realmente deveria ser desprezada torna mais fácil desprezar sua voz quando ele clama por justiça ou misericórdia. A surdez parcial, que é nobre e necessária, encoraja a surdez indiscriminada, que é arrogante e desumana. (LEWIS, 2017, p. 113-114)

É fato que nenhuma forma de amor humano poderia existir sem a exclusividade: o *eros* perderia sua própria essência, a amizade se reduziria a “ter um milhão de amigos” sem nada em comum a partilhar (só nos restaria de fato “poder cantar”) e a afeição abandonaria o âmbito da familiaridade que lhe é característica. Por outro lado, tampouco pode o amor cair num exclusivismo, que negue o mundo ao seu redor: criando um mundo à parte. O amor deve então se abrir a uma certa universalidade: o amor àqueles que nos são próximos deve nos abrir a um amor mais universal que abarque toda a humanidade.

3.2.6 Os limites do amor humano

Apesar de sua beleza, o amor humano, seja na afeição natural, no *eros* ou ainda na amizade, é sempre marcado pelas imperfeições naturais já elencadas, necessitando de uma constante purificação.

Lewis (2017) compara o trabalho de purificação do amor humano com a poda e a limpeza de um jardim. O jardim é incapaz de resplandecer por si só, são necessárias ferramentas ásperas e um árduo trabalho para que ele, livre de toda erva daninha, possa se tornar belo e vistoso. Assim, o amor humano também necessita de um amor purificador, que apesar de ser sem brilho e insonso, será capaz de fazê-lo chegar à sua plenitude.

O amor humano revela-se também profundamente limitado pelo seu caráter seletivo: quer seja de um amado exclusivo, quer seja de um grupo nascido aleatoriamente ou do comum interesse. Em sua limitação, o amor humano se revela incapaz de saciar a sede que colocou a caminho o *homo viator*, que permanecendo incompleto e movido por esta carência, tende a absolutizar o amor humano, tentando levar-lhe além de seus limites naturais e causando a sua total degradação.

As constantes tentativas de absolutizar o amor humano revelam que o homem necessita de algo maior: um amor eterno e universal, absoluto em si mesmo, não precisando de artifícios que o absolutizem. Somente a relação com um TU absoluto será capaz de saciar a sede por tal amor.

4 HOMO DILIGITOR

Diante dos limites apresentados pelo amor humano, se faz necessário explorar a via de um amor que o transcenda. Constata-se, de fato, a existência de uma gradualidade no amor, o que sugere uma direcionalidade rumo a um amor transcendente.

A linguagem vem mais uma vez em nosso auxílio, por meio das expressões latinas *amare* e *diligere*, que embora sejam ambas traduzidas como amar, possuem conotações bem distintas. De acordo com Lewis e Short (1891) *amare* equivale aos verbos gregos *ἐράω* e *φιλέω*, relativos respectivamente a *eros* e *filia*, por outro lado, *diligere* equivaleria ao verbo *ἀγαπῶ* relativo à *agape*.

No capítulo anterior considerou-se o amor sob forma de afeição, *eros* e amizade, ou seja, enquanto *amare*. Resta ainda considerar o amor *agape*, ou seja, enquanto *diligere*.

Enquanto o verbo *amare*, nas diversas formas apresentadas, tem sempre diante de si um TU finito e incapaz de permanecer como TU, o verbo *diligere*, em sua gratuidade e constância, exige um TU absoluto, capaz de igual gratuidade e constância, sendo incapaz de se *issificar*. Faz-se necessário então o estudo do TU absoluto enquanto objeto e sujeito do amor, ou seja, da sua intersubjetividade.

4.1 Amor ao Absoluto

Tendo sido feita a distinção do amor quanto à sua natureza, faz-se necessário distingui-lo ainda quanto à sua graduação. De fato, constata-se que não amamos igualmente as pessoas: algumas amamos mais do que outras. O próprio mandamento cristão do amor estabelece tal distinção: “Amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (BÍBLIA, 2002, Dt, 6, 5) e “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” (BÍBLIA, 2002, Lv, 19,18). Ou seja, o amor a Deus deve ocorrer em um grau imensamente superior ao amor ao próximo.

Gilson (2010, p. 317) apresenta a graduação de Agostinho de como os bens devem ser amados:

No mais baixo grau da escala dos fins encontram-se os bens exteriores e materiais: alimentos, vestimentas, ouro e dinheiro. [...] Acima desses bens secundários, encontramos o nosso próximo, isto é, os outros homens. [...] Nossos pais, a princípio nossos ascendentes mais próximos, são designados [pela Providência Divina] para serem os primeiros beneficiários da nossa caridade. Depois deles vêm os amigos, os desconhecidos e indiferentes.

De fato, no pensamento de Agostinho, o homem deve procurar uma justa medida no amor a cada coisa conforme o seu justo valor. Ainda mais, as coisas devem ser amadas na medida em que nos permitem chegar ao nosso verdadeiro fim: a Beatitude. Assim, Gilson (2010, p. 319) adiciona ainda que:

O homem deve amar seu corpo para sua alma e sua alma para Deus. Se devemos, portanto, amar ao próximo como a nós mesmos, só devemos amar nele seu corpo tendo em vista sua alma, e sua alma tendo em vista Deus.

Ou seja, o pensamento agostiniano, influenciado certamente pelo dualismo platônico, gradua no próprio homem daquilo que se deve amar mais ou menos nele, mas sem perder, no entanto, o foco da finalidade última: o amor de Deus.

Aquino (1980) apresenta a beleza e a bondade como causas do amor e, portanto, tanto maior deve ser nosso amor quanto maior for a bondade e a beleza do ente amado. A metafísica tomística liga, deste modo, a graduação do amor à gradual participação do ente no ser, ou seja, na sua bondade e na sua beleza. Assim, somente o ser que é em si mesmo e por essência, ou seja, o *Ipsum Esse Subsistens*, possui todas as perfeições – bem como a bondade e a beleza – que podem ser amadas, e as possui em grau máximo. Ou seja, somente ele, o Ser Absoluto, deve ser amado em grau absoluto.

Buber (1979, p. 117) separa o “mundo da relação” em esferas nas quais uma graduação da linguagem aponta para uma graduação da intersubjetividade estabelecida:

São três as esferas nas quais o mundo da relação se constrói. A primeira é a vida com a natureza onde a relação permanece no limiar da linguagem. A segunda esfera é a vida com os homens onde a relação toma forma de

linguagem. A terceira é a vida com os seres espirituais onde a relação embora sem linguagem gera a linguagem.

A graduação já não se dá em termos de perfeição, ou de beleza e bondade, mas em termos de linguagem. Não se tem um amor maior ou menor, mas um amor que se dá na linguagem, aquém ou além dela. Buber (1979, p. 117) mostra ainda como estas três esferas da relação são capazes de nos conduzir ao TU eterno:

Em cada uma destas esferas, em cada ato de relação, através de tudo o que se torna presente, vislumbramos a orla do TU eterno, em cada uma percebemos um sopro dele, em cada TU nós nos dirigimos ao TU eterno, segundo o modo específico de cada esfera. Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não está incluído em nenhuma.

O *Ipsum Esse Subsistens* da metafísica tomística toma forma de um TU eterno que se revela em nossas relações, sem, no entanto, que nenhuma delas seja capaz de abarcá-lo em sua plenitude, e, ousado dizer, nem a totalidade destas relações seja capaz de exprimi-lo plenamente. O TU eterno foge e transcende a todo TU, inclusive à totalidade dos TU's por nós conhecidos. Ele é transcendente.

Apesar de transcendente, o Tu eterno permanece acessível. Assim, para Buber (1979), a relação com ele não se dá na ruptura com as demais relações, mas no seu prolongamento. Em linguagem fenomenológica, cada TU encontrado é uma perspectiva para o TU eterno. Mas estas relações, por sua fragilidade e sua *issificabilidade*, são incapazes de realizar plenamente o anseio do homem, mas podem, no entanto, mediar amor absoluto:

Da mediação do TU de todos os seres, surge não só a realização das relações para com eles mas também a não realização. O TU inato realiza-se em cada uma delas, sem, no entanto, consumir-se em nenhuma. Ele só se consome plenamente na relação imediata para com o TU que, pela sua própria essência, não pode tornar-se ISSO. (BUBER, 1979, p. 87)

O TU eterno, permanecendo sempre como TU, não pode *issificar-se*, não podendo também desapontar. Somente a relação com este TU eterno e infinito, que transcende todas as demais relações, sem abandoná-las por completo, é capaz de saciar plenamente o homem.

É um achado sem que se tivesse procurado; uma descoberta daquilo que é primordial, originário. O sentido do TU que não pode ser saciado, até que

ele tenha encontrado o TU infinito, que lhe estava presente desde o começo; bastou que esta presença se lhe tornasse totalmente atual, de uma atualidade da vida santificada no mundo. (BUBER, 1979, p. 93)

Buber (1979) não pretende, então, que se abandone o mundo com suas relações limitadas para se buscar o que é transcendente e eterno, mas propõem, do mesmo modo que Agostinho, que nos sirvamos do temporal para chegarmos ao eterno. Tem-se, assim, um caminho que nos leva do finito ao infinito. A contemplação do mundo na sua temporalidade mas à luz da eternidade nos leva ao TU eterno:

Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro com o TU [eterno] e lhe oferece todo ser do mundo encontra-o, Ele que não se pode procurar. (BUBER, 1979, p. 92)

Por outro lado, na filosofia marceliana, Troisfontaines (1953) parte do questionamento sobre “Quem sou eu?”, para demonstrar que o ser só se revela plenamente na relação. Assim sendo, a fragilidade do TU empírico e sua dificuldade em permanecer como TU, leva-o a *issificar-me*, reduzindo-me, portanto, aos meus atributos, e impedindo-me de chegar à plenitude daquilo que sou. Sabe-se, por exemplo, que cada amigo revela-me algo sobre mim que temos em comum, mas a união de todas estas “partes de mim” não comporiam um todo, não seriam suficientes para construir um TU de mim, ao contrário, me reduziriam a um ISSO.

O autoconhecimento do homem necessita, então, da abertura a um TU absoluto e transcendente que se oponha ao EU absoluto do racionalismo e do idealismo. Para Marcel (1953, p. 288, tradução nossa), esta abertura se dá essencialmente por meio do “espírito de oração”:

O espírito de oração se define antes de tudo negativamente como o rechaço de uma tentação que consistiria em fechar-se em si mesmo, no orgulho ou no desespero, que, de outra parte, comunicam. Mas, positivamente, o espírito de oração, não se apresenta antes de tudo como uma disposição acolhedora de tudo aquilo que pode justamente me arrancar de mim mesmo, da propensão que posso ter de hipnotizar-me com meus males?³¹

31 El espíritu de oración se define ante todo negativamente como rechazo de una tentación que consistiría encerrarse en sí mismo, en el orgullo o en la desesperación que, por otra parte, comunican. Pero, positivamente, el espíritu de plegaria, ¿no se presenta ante todo como una disposición acogedora de todo aquello que justamente puede arrancarme de mí mismo, de la propensión que puedo tener a hipnotizarme con mis propios males ?

Tal como Marcel (1953), Buber (1979) também apresenta a relação com o Tu absoluto como sendo realizada por meio da invocação – no sentido próprio da filosofia marceliana, já mencionado – que para ambos coincide com a oração. Buber (1953, p. 88) não se preocupa muito sobre quem é este TU absoluto, ou sobre qual nome se poderia dar a ele. Esta invocação a ele dirigida, se servindo da linguagem, ultrapassa os limites *issificantes* da própria linguagem:

Aquele que, proferindo a palavra Deus, quer significar realmente TU, não importa de que ilusão esteja tomado, invoca o verdadeiro TU de sua vida, o qual não pode ser limitado por nenhum outro e como o qual ele está em uma relação que engloba todas as outras.

Assim, não existe nenhum empecilho em identificar-se o Tu eterno com o *Ipsum Esse Subsistens* da filosofia tomista ou ainda com o Deus *Iahweh* que a Bíblia manda amar “com todo o coração, com toda a alma e com toda a força”, ou seja, de forma absoluta.

Diferente dos amores humanos que não devem ser absolutizados, pelo risco que nos apresentam de *issificação*, o amor a Deus pode ser absolutizado, visto que estamos diante daquele que “pela sua própria essência, não pode tornar-se ISSO” e do qual todas as perfeições, que se poderia amar, participam. Não existe risco de decepção diante do Absoluto.

Lewis (2017), sem deixar de reconhecer o papel fundamental que os amores humanos têm em libertar o homem de seu individualismo, alerta sobre a rivalidade que eles interpõem ao amor de Deus. Assim, inspirado na experiência da perda de um amigo, narrada por Agostinho em suas Confissões, ele conclui que: “Todas as pessoas morrem. Não deixe sua felicidade depender de alguma coisa que você poderá perder. Se o amor é para ser uma benção, e não uma tristeza, ele deve ser dedicado à única pessoa Amada que nunca morrerá!” (LEWIS, 2017, p. 162)

4.2 O Absoluto que ama

Tendo-se considerado o Amor que nós dirigimos ao TU absoluto de Deus, resta nos questionar sobre o amor que este TU absoluto é capaz, ou não, de dirigir a nós.

Em primeiro lugar, vale lembrar que Deus, diferente de nós, é pleno, ou seja, dotado de todas as perfeições, nada lhe faltando. Assim, Lewis (2017, p. 170) afirma que “em Deus não existe fome que necessite ser saciada, somente fartura que deseja se dar.” O amor de Deus só poder ser amor-Dádiva e não amor-Necessidade, afinal que necessidade teria quem tudo tem?

Assim, Deus doa do seu próprio ser, de sua incomensurável perfeição às suas criaturas, que participam da plenitude do seu ser. Sendo fonte de toda perfeição, Deus é capaz de doar com abundância inigualável. Seu dom de si é absoluto, pois absoluto é o seu ser.

O “*cor inquietum*”, que coloca o homem a caminho, origina-se da incompletude humana, que busca pelas perfeições que lhe faltam. Temos sede de infinito e nada, a não ser Deus, fonte de toda perfeição, será capaz de saciá-la. Assim, nosso amor-Necessidade, só encontra sua plena saciedade no amor-Dádiva de Deus.

Mesmo sem ter necessidade de nada, constata-se, não só pela Revelação (BENTO XVI, 2006; 2007) mas pela nossa própria contingência, que Deus nos criou e nos desejou. Assim, seu amor possui um componente de *eros*, ou seja, de desejo de união conosco. Mas o que Deus poderia querer de nós? O que poderíamos dar-lhe que ele já não possua?

Considerada a profundidade e complexidade desta questão, não se poderia pretender senão dar um esboço de resposta. Deus, não tendo carência de nada, não tem sua vontade movida pela necessidade – como a nossa – mas pela saciedade, ou seja, não se move pela falta de algo, mas pela sobra. O amor de Deus não é busca, é transbordamento.

Lewis (2017, p. 170-171) faz uma analogia biológica, e até de certa forma grotesca, do amor unitivo de Deus por nós, que permite melhor compreendê-lo:

Deus é um hospedeiro que deliberadamente cria seus próprios parasitas; faz de nós aqueles que poderão explorar e “tirar vantagem” dele. Nisso está o amor. Esse é o paradigma do Amor de Deus, o inventor de todos os amores.

Não é uma carência divina que move o seu agir, mas é a nossa carência humana. Deus ama não para suprir a sua carência, mas a nossa. Tem-se, pois, que em Deus, mesmo o amor erótico – considerado como desejo de união – é dádiva de si. Enfim, é o amor em plenitude, no seu grau máximo.

Do mesmo modo que as criaturas participam das perfeições do Criador – *Ipsum Esse Subsistens*, a capacidade humana de amar é participação do amor de Deus. Lewis (2017, p.171) afirma categoricamente que os “amores-Dádiva são imagens naturais de Si [de Deus], aproximações dele pela semelhança”. Pode-se dizer, usando o princípio de analogia, que conhecemos o amor de Deus por analogia do amor-Dádiva que recebemos dos outros. Por outro lado, os amores-Necessidade não encontram analogia no amor de Deus, mas complementaridade:

Os amores-Necessidade, tanto quanto pude ver, não tem semelhança com o amor que Deus é. São muito mais correlativos, opostos; não como o mal é oposto ao bem, é claro, mas como a forma do pudim *blancmange* é um oposto à forma de um molde. (LEWIS, 2017, p. 171)

De fato, os amores-Necessidade nada mais são do que complementares ao amor-Dádiva de Deus, assim como o “cor inquietum” é complementar ao repouso que se pode encontrar em Deus, complementariedade explícita por meio das expressões linguísticas “[criado] para vós” e “[repousa] em vós”.

O destino do homem em sua jornada é chegar, de amor em amor, a este amor absoluto, capaz de satisfazer o seu coração e suprir toda a sua carência. Nosso amor-Necessidade é votado a ser preenchido pelo amor-Dádiva de Deus e somente nele encontrará sua plena satisfação, ou seja, seu bem-aventurado repouso.

4.3 A caridade

Deixamos propositalmente o amor *agape*, ou seja, a caridade, para o final, não por ele ser mais, ou menos, importante, mas porque ele vai além do conceito de amor humano: a caridade é divina! É inconcebível, pela sua própria insaciedade, que o homem seja capaz de um dom gratuito de si, enquanto ele mesmo não estiver saciado. De fato, nos ensina a sabedoria popular: “Ninguém pode dar aquilo que não tem.”

Lewis (2017, p. 171) define, por fim, a caridade, como um amor que recebemos de Deus não por participação no seu ser, mas por comunhão, ou seja, afirma que “Deus comunica ao ser humano uma parcela de Seu próprio amor-Dádiva.” E segue distinguindo este amor divino do amor humano quanto à sua imparcialidade na busca o bem da pessoa amada:

Isso é distinto dos amores-Dádiva que ele implantou em sua natureza. Esses amores nunca buscam o bem do objeto amado em si. Eles são parciais, em favor dos bens que eles próprios podem conceder ou daqueles que eles mesmos preferem, ou, ainda, daqueles que se encaixam melhor com um retrato pré-concebido da vida que da vida que desejam que o objeto viva. (LEWIS, 2017, p. 171)

Quando à sua universalidade, Lewis (2017, p. 172) adiciona:

O amor-Dádiva natural é sempre dirigido aos objetos que a pessoa que ama considera, de algum modo, intrinsecamente capazes de serem amados [...] No entanto, o amor-Dádiva divino no ser humano o habilita a amar aquilo que não é naturalmente amável

Enfim, constata-se que, da união com Deus, recebemos, por comunhão, um amor que supera os limites naturais da simples afeição, do *eros* e da amizade. Pode-se, assim, dizer que, enquanto estes são amores naturais, a caridade é um amor sobrenatural, que nos leva a amar como Deus ama, ou seja, de forma absoluta, gratuita e universal.

Pode-se dizer ainda que, tal como o amor de Deus, a caridade não é movida pela necessidade, mas por transbordamento, ou seja, estando preenchidos pelo amor de Deus, transbordamos deste mesmo amor pelos demais. Isso faz com que a caridade seja de fato da mesma natureza do próprio amor que recebemos de

Deus: puro dom de si, desinteressado e gratuito. Não é exagero dizer que a caridade, sim, é divina.

Troisfontaines (1953) sublinha que, na filosofia marceliana, a caridade possui duas exigências ontológicas fundamentais: universalidade e encarnação.

A universalidade é uma exigência da própria comunhão no ser que liga o homem a todo o universo:

Uma vez que eu *existo* em comunidade com tudo e com todos (e nós tomamos cada vez mais consciência da interdependência de todos os componentes do universo), eu *serei* plenamente somente quando eu me unir no amor a tudo e a todos.³² (TROISFONTAINES, 1953, v. 2, p. 53, tradução nossa)

Esta comunhão universal, à qual se ordena a caridade, se confunde mesmo com destinação final do homem: “comunidade na existência e comunidade no ser”³³. (TROISFONTAINES, 1953, p.55, tradução nossa)

Se a caridade é universal quanto ao seu fim, ela também é encarnada, em a sua realização no homem. Ela necessita, então, de um “lar”: o próximo, ou seja, “aqueles a quem eu posso atingir” com meu amor.

Na mesma linha, mas em outros termo, Marcel (1935a, p. 99, tradução nossa) define “a caridade como presença, como disponibilidade absoluta”³⁴, considerando “a presença como dom absoluto de si, e como dom que não implica em nenhum empobrecimento complementar, ao contrário”.³⁵

Quanto à disponibilidade, para Marcel (1935a) ela seria o objetivo principal da vida espiritual do homem, cujas atividades teriam por finalidade de fato reduzir a nossa indisponibilidade, que seria um tipo de alienação, que ele exemplifica:

Minha simpatia é solicitada por uma infortuna que me é exposta; eu sinto que me é impossível de a conceder. Teoricamente, eu reconheço que aquilo que me é contado é digno de piedade; mas eu não sinto nada; [...] eu não posso dispor de mim mesmo.³⁶ (MARCEL, 1935a, p. 101, tradução nossa)

32 Puisque j'*existe* en communauté avec tout et avec tous (et nous prenons une conscience de plus en plus vive de l'interdépendance de toutes les composantes de l'univers), je ne *serei* pleinement que lorsque je m'unirai dans l'amour à tout et à tous.

33 *communauté dans l'existence et communauté dans l'être*

34 la charité comme présence, comme disponibilité absolue.

35 la présence comme don absolu de soi, et comme don qui n'implique aucun appauvrissement complémentaire, au contraire

36 ma sympathie est sollicitée par une infortune qu'on m'expose ; je sens qu'il m'est impossible de la donner. Théoriquement, je reconnais que ce qu'on me raconte est étrangement digne de pitié ;

Marcel (1935a) associa a indisponibilidade com o “estar ocupado de si”, entendido, não como estar ocupado cuidando de si mesmo, mas como estar absorvido pelo seu mundo interior, pelos seus problemas e angústias. Ele descreve este estado como uma “opacidade interior” oposta àquele desvelamento pretendido pela intersubjetividade ao derrubar a muralha entre o interior e o exterior do homem.

É correto afirmar, então, que, enquanto a indisponibilidade opera no sentido de levantar uma barreira entre EU e TU, a caridade, atacando-a radicalmente, busca derrubar por completo esta divisão, permitindo-nos permanecer como TU, da mesma forma que o TU eterno e absoluto.

4.4 *Homo sperator*

Como bem descrita na Bíblia (2002, 1 Cor, 14, 7), a caridade “tudo crê, tudo espera, tudo suporta.”, permitindo, assim, ao homem livrar-se de toda angústia e desespero. A permanência na disponibilidade do TU, libera o homem do risco da negação, da traição ou da *issificação*, esgotando-se para ele toda possibilidade de angústia ou desespero. Enfim, resta-lhe somente a esperança.

Marcel (1935a, p. 106, tradução nossa) constata na indisponibilidade “a fixação em uma zona ou registro determinado de uma inquietude, que ela, é indeterminada por essência”³⁷ que pela sua persistência se torna “crispação” equiparável à angústia. “Esta angústia envolve uma inesperança³⁸ (*unhope*: a expressão se encontra em um poema de Thomas Hardy) que pela sua relação a um objeto determinado se muda inevitavelmente em desespero.”³⁹ (MARCEL, 1935a, p. 106, tradução nossa) Assim, conclui que, se o desespero e a indisponibilidade possuem uma mesma raiz metafísica, o amor e a esperança também.

Tal como fizemos para o amor, Bento XVI (2011, n.30) defende a transcendência da esperança, mostrando como o homem, de esperança em esperança, vai buscando uma esperança cada vez maior:

mais je ne sens rien. [...] je ne puis disposer de moi-même.

37 la fixation dans une zone ou un registre déterminé d’une inquiétude, qui, elle, est indéterminée par essence.

38 Neologismo adotado para traduzir o neologismo marceliano *inespoir*.

39 Cette angoisse enveloppe un inespoire (*unhope*: l’expression

O homem, na sucessão dos dias, tem muitas esperanças – menores ou maiores – distintas nos diversos períodos da sua vida. Às vezes pode parecer que uma destas esperanças o satisfaça totalmente, sem ter necessidade de outras. [...] Mas quando estas esperanças se realizam, resulta com clareza que na realidade, isso não era a totalidade. Torna-se evidente que o homem necessita de uma esperança que vá mais além. Vê-se que só algo de infinito lhe pode bastar, algo que será sempre mais do que aquilo que ele alguma vez possa alcançar.

Bento XVI (2011, n. 31) aponta ainda para a esperança um caminho semelhante ao do amor, ou seja, da passagem das pequenas esperanças às grandes, até chegarmos na grande esperança que é Deus mesmo:

Precisamos das esperanças – menores ou maiores – que, dia após dia, nos mantêm a caminho. Mas, sem a grande esperança que deve superar tudo o resto, aquelas não bastam. Esta grande esperança só pode ser Deus, que abraça o universo e nos pode propor e dar aquilo que, sozinhos, não podemos conseguir.

Marcel (1935a, p. 110, tradução nossa) defende a existência de uma ligação “íntima entre a esperança e uma certa afirmação de eternidade, quer dizer, de uma ordem transcendente.”⁴⁰ É por sua transcendência que ela escapa a todo tipo de técnica ou método, e tampouco pode-se atribuir a ela qualquer forma de causalidade. A esperança em si não é usa de nada, mas é capaz de causar tudo.

O próprio da esperança é, talvez, de não poder utilizar ou envolver diretamente nenhuma técnica; a esperança é própria aos seres desarmados; ela é a arma dos desarmados, ou, mais exatamente, ela é o contrário de toda arma, e é nisso que reside misteriosamente toda a sua eficácia.⁴¹ (MARCEL, 1935a, p. 110, tradução nossa)

Por fim, Bento XVI (2011, n. 30) denuncia a falsa esperança moderna nas ciências e nas técnicas, que devido o seu caráter materialista e imanentista se mostra incapaz de sair o homem:

A época moderna desenvolveu a esperança da instauração de um mundo perfeito que, graças aos conhecimentos da ciência e a uma política cientificamente fundada, parecia tornar-se realizável. [...] Esta parecia finalmente a esperança grande e realista de que o homem necessita. [...] Mas, com o passar do tempo fica claro que esta esperança escapa sempre para mais longe.

40 intime entre l'espérance et une certaine affirmation de l'éternité, c'est-à-dire d'un ordre transcendant.

41 Le propre de l'espérance est peut-être de ne pouvoir utiliser directement ou enrôler aucune technique ; elle est l'arme des désarmés, ou plus exactement elle est le contraire même d'une arme, et c'est en cela mystérieusement qui réside son efficacité.

A esperança não se assemelha, para Marcel (1935a), a nenhuma forma de poder, no sentido habitual do termo. A sua força está exatamente na sua aparente fraqueza. Ela é um mistério metafísico que leva Marcel (1935a) a se questionar se não seria exatamente nesta retomada metafísica, que a esperança supõem, que residiria a sua força.

4.5 Uma metafísica da esperança

Com o advento da esperança, não somente como um sentimento, mas como uma realidade com bases ontológicas, Marcel (1954) argue sobre as consequências metafísicas desta esperança e indica elementos de uma metafísica que teria por base a esperança nascida da caridade.

Colocando as bases metafísicas da esperança no ser mesmo, Marcel (1935a, p. 117, tradução nossa) faz da esperança fundamento existencial: “A alma só é [em sentido metafísico] pela esperança; ela é talvez o tecido mesmo do qual nossa alma é feita.”⁴² De onde as graves consequências do desespero, como negação do ser, retiradas por Marcel (1935a, p. 117, tradução nossa): “Desesperar de um ser, não é negá-lo enquanto alma? Desesperar de si, não é se suicidar por antecipação?”⁴³

A transcendência da esperança não faz dela, para Marcel (1935a), uma negação da realidade, o que equivaleria a uma negação da metafísica. “Na base da esperança existe uma situação que nos convida a desesperar (a doença, a perdição, etc). Esperar é dar crédito à realidade, afirmar que existe com o que triunfar deste perigo.”⁴⁴ (MARCEL, 1935a, p. 108, tradução nossa)

Para Marcel (1935a, p. 138, tradução nossa), a origem do desespero está na negação do Ser, que só pode se dar por causa da liberdade humana: “É da essência da liberdade de se poder exercê-la traindo-se.”⁴⁵ A mutabilidade do mundo

42 L'âme n'est que par l'espérance ; l'espérance est peut-être l'étoffe même dont notre âme est faite.

43 Désespérer d'un être, n'est pas le nier en tant qu'âme ? Désespérer de soi, n'est pas se suicider par anticipation ?

44 À la base de l'espérance il y a la conscience d'une situation qui nous invite à désespérer (la maladie, la perte, etc.) Espérer, c'est faire crédit à la réalité, affirmer qu'il y a en elle de quoi triompher de ce péril

45 Il est de l'essence de la liberté de pouvoir s'exercer en se trahissant.

contribui ainda mais para favorecer esta traição. A fidelidade se torna, então, testemunho de uma “permanência ontológica – permanência daquilo que dura e que implica a história”.⁴⁶

Ao questionar se “o objeto ao qual eu me consagro vale que eu me consagre a ele”⁴⁷, Marcel (1935a, p. 139, tradução nossa) conclui que a fidelidade está ligada ao valor ontológico das coisas, assim não é possível haver fidelidade a uma ideia ou a um ideal, somente a uma pessoa isto é possível. Por fim, conclui-se que “uma fidelidade absoluta envolve [necessariamente] uma pessoa absoluta.”⁴⁸ Assim, somente o TU absoluto poderia ser objeto de uma fidelidade absoluta.

A esperança seria, então, para Marcel (1954, p. 52, tradução nossa), uma “resposta da criatura ao ser infinito ao qual tem consciência de dever tudo o que é e ao qual não pode, sem escândalo, pôr uma condição, qualquer que seja.”⁴⁹ Ou seja, tal como na metafísica clássica, a base da metafísica da esperança se situa também no ser absoluto, ou seja, no *Ipsum Esse Subsistens*.

A consequência desta perspectiva é que desesperar equivaleria a negar a presencialidade de Deus, o que “não é compatível com a posição do Tu absoluto.”⁵⁰ (MARCEL, 1954, p. 52, tradução nossa) Constata-se, pois, uma íntima relação entre a negação de Deus e o desespero da ausência de um Tu absoluto em quem confiar. A filosofia marceliana se revela, assim, antes de tudo, uma teodiceia.

O incontestável valor ontológico do amor, faz com que, na contramão da filosofia contemporânea, que nega a metafísica, o caminho do amor, e mais exatamente do *ágape* cristão, vá desarmando-nos, e por que não dizer, desnudando-nos, fazendo com que emanemos o ser na sua pureza como lugar de permanência e fidelidade. O caminho do amor acena, assim, a uma restauração da metafísica tendo por base a esperança.

46 permanence ontologique- permanence de ce qui dure et qui implique l’histoire

47 l’objet auquel je me suis voué vaut-il que je me consacre à lui

48 une fidélité absolue enveloppe une personne absolue.

49 respuesta de la criatura al ser infinito al cual tiene conciencia de deber todo lo que es y al cual no puede sin escándalo poner una condición, cualquier sea

50 no es compatible con la posición del Tú absoluto

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Constata-se ao longo deste estudo o inegável caráter itinerante do homem, enquanto ser a caminho, *homo viator*. Este caráter itinerante é essencialmente fruto de sua incompletude e de seu caráter intermédio: não sendo nem pura matéria, nem tampouco um ser puramente espiritual. O homem é um ser encarnado que anseia pela eternidade em meio à contingência do mundo em que vive. O primeiro fruto desta incompletude do homem é a inquietude, verdadeiro motor do *homo viator*, que, se não canalizada corretamente, pode facilmente degenerar-se em angústia e desespero.

O pensamento moderno buscou sanar por diversas vias este anseio humano: a via da razão, a via da matéria, a via do poder, a via da liberdade e a via da fé. Todas elas falham ao isolar o homem, considerando-o um viajante solitário e negando sua intersubjetividade. O homem é um ser-com e, somente enquanto ser-com, é capaz de realizar-se plenamente.

O amor, enquanto ápice da intersubjetividade humana, se mostra como via natural ao *homo viator*. De fato, a abertura ao outro, desconstruindo a barreira entre o EU (interno) e o TU (externo), não aos moldes da síntese dialética, mas da comunhão, é capaz de revelar ao homem seu verdadeiro EU. Mas todo TU humano é limitado e incapaz de revelar plenamente a riqueza do EU, ou seja, o homem necessita de um TU absoluto e eterno, capaz de iluminá-lo e revelá-lo em sua plenitude.

Pela própria intersubjetividade do homem, o amor a si mesmo parece indissociável do amor ao outro – em linguagem bíblica: amar ao próximo como a si mesmo, afinal tanto o EU como o TU são frutos da relação intersubjetiva EU-TU e dela decorrem. A relação com o outro e, especialmente ao OUTRO absoluto – mais íntimo que a mim mesmo, na medida em que revela quem eu sou, me torna igualmente capaz de me amar, afinal ninguém ama aquilo que não conhece.

Enfim, o amor humano, quando abandonado a si mesmo, degenera facilmente em um “individualismo” a dois. Falta-lhe aquela universalidade capaz de plenificar o homem. Ele precisa ser purificado por um amor que seja puro dom, do

qual o homem, em sua incompletude, é incapaz, pois sempre ama em busca de completude. Somente ao ser plenificado pelo amor de um TU eterno e absoluto que ele se torna – por transbordamento – capaz de doar-se ao outro desinteressadamente.

Por fim, o amor, assim vivido, torna o homem plenamente disponível e, portanto, livre de toda inquietude ou angústia. Liberto da angústia, o homem se torna novamente capaz de fazer confiança ao ser, ou seja, se torna capaz de esperar. A esperança, assim considerada, torna a metafísica possível novamente.

Se faz necessário ainda um aprofundamento sobre a natureza desta nova metafísica que brota da esperança, bem como de suas consequências nas demais áreas da filosofia que dela derivam. Afinal, restaurada a confiança no ser, deve-se restaurar igualmente a confiança na bondade, na beleza e na verdade que dele decorrem, o que resultaria facilmente numa nova ética, numa nova estética e numa nova gnoseologia, tendo por fundamento a esperança que brota do amor.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Confissões**. trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores)
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. De Spinoza a Kant. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2004. 433p. (História da Filosofia, 4.)
- _____. **História da Filosofia**. Do Romantismo ao Empirocriticismo. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2005. 382 p. (História da Filosofia, 5.)
- _____. **História da Filosofia**. De Nietzsche à Escola de Frankfurt. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008. 496 p. (História da Filosofia, 6.)
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. trad. Alexandre Corrêa. 2 ed. v. III, pt. II. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BENTO XVI, Papa. **Encíclica Deus Caritas est**. Sobre o amor cristão. Brasília: CNBB, 2007.
- _____. **Encíclica Spe Salvi**. Sobre a esperança cristã. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- _____. **Mensagem para a Quaresma de 2007**. Vaticano, 21 de Novembro de 2006. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20061121_lent-2007.html>. Acesso em: 17 ago. 2018.
- BÍBLIA, Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. 2208 p.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 2. ed. revista. São Paulo: Cortez & Morales, 1979. 170 p.
- COSTA, Sérgio Paulo M. **Idealismo e Materialismo na História**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 355-391, out. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/download/2178-4582.2011v45n2p355/22357>>. Acesso em: 18 maio 2018.
- FILOSOFIA DA MENTE. In: AUDI, Robert (Dir.) **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. trad. João Paixão Netto, Edwino Aloysius Royer et al. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 365.

FRANCISCO, Papa. **Encíclica *Laudato Si'***. Sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRIEDRICH-ALBERT, Lange. **Histoire du matérialisme, et critique de son importance à notre époque**. trad. B. Pommerol. Paris: C. Reinwald, 1877. 2 v. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_du_mat%C3%A9rialisme>. Acesso em: 18 maio 2018.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. trad. Cristiane N. Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010. 542 p.

GOMES, Tiago de Fraga. **O conceito de pessoa em Max Scheler**. In: BRUSTOLIN, Leomar Antônio; FONTANA, Leandro Luis Bedin (Orgs.). Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica. Porto Alegre: Edipucrs, 2017, p. 1-10. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/14.pdf>>. Acesso em: 18 maio 2018.

GRASSI, Martín. **Fidelidad y Disponibilidad**: La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel. 2014. 311 f. Tese (Doctorado en Filosofía)- Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013. Disponível em: <http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4628/uba_ffyl_t_2014_889481.pdf?sequence=1>. Acesso em: 17 set. 2018.

HEGEL, George W. F. **Fenomenologia do Espírito**. trad. Paulo Menezes, com colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2003. 549 p.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. trad. Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006. 177 p. Disponível em: <http://files.portalconscienciapolitica.com.br/200001888-b3c35b5b75/HOBBS,%20Thomas_Do%20Cidadao.pdf>. Acesso em: 18 maio 2018.

JOLIVET, Régis. **As Doutrina Existencialistas**. De Kierkegaard a Sartre. trad. António de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1957. 432 p. (Filosofia e Religião, 8.)

KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**. trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2013. 184 p.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. 144 p.

LEWIS, C. S. **Os quatro amores**. trad. Estevan Kirschner. 1 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. 192 p.

LEWIS, Charlton T; SHORT, Charles. **A New Latin Dictionary**. New York: Harper & Brothers; Oxford: Clarendon, 1891. Disponível em: <<https://archive.org/download/LewisAndShortANewLatinDictionary/lewisandshort.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2018.

LUCAS LUCAS, Ramón. **El hombre, espíritu encarnado**. Compendio de Antropología Filosófica. Salamanca: Sígueme, 2013. 379 p.

LYRICAL BALLADS, 2017. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2017. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Lyrical_Ballads&oldid=49474299>. Acesso em: 2 ago. 2017.

MARCEL, Gabriel. **El Misterio del Ser**. Buenos Aires: Sudamericana, 1953. 360 p.

_____. **Être et Avoir**. Paris: Mouton-Rachou, 1935a. 357 p.

_____. **Journal Métaphysique**. 6. ed. Paris: Gallimard, 1935b. 342 p.

_____. **L'Homme Problématique**. Paris: Aubier-Montaigne, 1955. 187 p.

_____. **Prolegomenos para una Metafísica de la Esperanza**. trad. Ely Zanetti e Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Nova, 1954. 275 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Organização, trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 658 p.

MONDIN, Battista. **O Homem, quem é ele?** Elementos de Antropologia Filosófica. trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. 11. ed. São Paulo: Pau, 2003. 331 p.

NIETZSCHE. In: AUDI, Robert (Dir.) **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. trad. João Paixão Netto, Edwino Aloysius Royer et al. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 665.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. Livro para toda a gente e para ninguém. trad. José Mendes de Souza. 6. ed. São Paulo: Brasil, 1965.

_____. **A Vontade de Poder**. trad. Marcos S. P. Fernandes e José Francisco D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. 516 p.

PAIVA, Mikhael Lemos. **Materialismo, Idealismo e as Raízes Onto-Epistemológicas da Geografia**. InterEspaço, Grajaú, MA, v. 3, n. 8, p. 268-287, jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos eletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/viewFile/6431/4566>>. Acesso em: 18 maio 2018.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. [S.l.]: Ridendo Castigat Mores, 2002. 330 p. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/pascal.pdf>>. Acesso em: 18 maio 2018.

PLATÃO. **O Banquete**. trad. J. Cavalcante de Souza. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. 201p.

RIBEIRO, Rafael Monho P.; RONCATI, Ana Cristina K. P. **Conceito de "Autenticidade" e "Inautenticidade" na obra "Ser e Tempo" de Martin Heidegger.** Publica, Natal, v. 7, n. 1, p. 1-8, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/publica/article/view/5735/4562>>. Acesso em: 18 maio 2018.

ROCHA, Gibson Monteiro da. **O "Home Viator" na Divina Comédia e no Grande Sertão: Veredas.** 2012. 247 p. Tese (Doutorado em Literatura) - Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99424/305083.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 18 maio 2018.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. **O Pequeno Príncipe.** Trad. Luiz Miguel Duarte. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

SARTRE, Jean Paul. **Huis clos.** Suivi de Les mouches. Paris: Gallimard, 1947. 242 p. Disponível em: <<https://la-philosophie.com/wp-content/uploads/2012/12/Sartre-Huis-clos-Texte-complet-pdf.pdf>>. Acesso em: 18 maio 2018.

_____. **O Ser e o Nada.** Ensaio de Ontologia Fenomenológica. trad. Paulo Perdigão. 13. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 782 p.

SILVA, Aline Maria V. B. da. **A concepção de liberdade em Sartre.** Filogênese, Marília, v. 6, n. 1, p. 93-107, 2013. Disponível em: <<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/alinesilva.pdf>>. Acesso em: 18 maio 2018.

TROISFONTAINES, Roger. **De l'existence a l'être.** La philosophie de Gabriel Marcel. v. 1 & 2. Namur: Secretariat des Publications, 1953. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 16.)

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o Existencialismo.** 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. 130 p.