

O tempo da esperança em Gabriel Marcel e Vladimir Jankélévitch

José Manuel Beato

Introdução

A ideia de colocar em diálogo Gabriel Marcel e Vladimir Jankélévitch só superficialmente poderia ser suspeita de um mero exercício de doxografia comparada que, buscando um encontro improvável na história recente do pensamento filosófico, procurasse granjear leitores ávidos do insólito. Os dois homens corresponderam-se, encontraram-se e mantiveram uma mútua reverência admirativa. Nutriam uma acesa paixão pela música a que consagraram uma significativa obra crítica e musicológica. Os filósofos tinham uma noção comum da itinerância prospetiva e heurística do pensamento, partilhavam o mesmo sentido agudo do mistério metafísico que atravessa toda a vivência concreta do ser humano e meditaram a partir de temas comuns enfrentando, assim, as mesmas aporias.

Não se trata, porém, da clássica justaposição de teses opostas, que tantas vezes anula vivas assonâncias, nem do rastreio de imediatas similitudes que iludem a unicidade de qualquer pensamento genuíno. Ambos os filósofos manifestaram, aliás, reservas face ao academismo da “filosofia comparada” afirmando a necessidade de respeitar a incomensurabilidade das doutrinas filosóficas (Marcel, 1968(b), p. 277; Jankélévitch, 1994(a), p. 13). Assim, é nosso propósito, antes, procurar pensar a tensão entre consonância e dissonância que, por entre as progressões cromáticas e os movimentos contrapontísticos destas duas filosofias, se escuta.

A partir das temáticas da encarnação, da intersubjetividade e da exigência de transcendência, reconduzidas a uma metafísica da fidelidade criadora, do amor e da esperança, Gabriel Marcel medita transversalmente a vivência do tempo e o desafio da morte. Vladimir Jankélévitch, fazendo do tempo e da morte os temas centrais e recorrentes da sua “filosofia primeira”, reflete sobre a esperança no contexto da vivência da irreversibilidade do devir. Procuraremos ver como a questão da “esperança” revela duas concepções absolutamente diversas do tempo e da finitude que, a partir da mesma consciência trágica da existência, se define. Marcel lança as primícias existenciais da sua superação “lírica” por uma perenização do amor, Jankélévitch assume o desígnio prático do consentimento “sério” à irrevogabilidade da morte.

Se tanto Jankélévitch como Marcel assumiram uma clara dívida para com o magistério de Henri Bergson, posicionaram-se, todavia, de modo distinto face à sua doutrina. O primeiro situa-se no prolongamento criativo do intuicionismo bergsoniano, o segundo, assume uma metodologia marcada pela reflexividade discursiva e por uma atitude fenomenológica. Contudo, os dois pensadores combateram afincadamente o intelectualismo e a dialética abstrata, valorizando a fecundidade do imediato e visando a universalidade concreta e profunda do vivido. Um e outro levaram o esforço meditativo ao limite do pensável, sendo passível discernir em ambos uma “mística experimental”, o espírito de uma “filosofia negativa” que reconhece os limites da lógica do juízo predicativo sem, contudo, ceder à tentação de um irracionalismo hermetista. No entanto, se Marcel desenvolve uma filosofia da penetração lenta nos “mistérios” que permite dissolver as antinomias categoriais, Jankélévitch extrema a tensão paradoxológica dos opostos, em razão do princípio da insuperabilidade do “regime da alternativa” com que se define a condição humana. A metafísica marceliana procede por “aproximações experienciais” ao “mistério do ser” com vista à constituição de uma “ontologia concreta”. Para tal, aperfeiçoa uma “reflexão segunda” cujo expediente híper-fenomenológico pretende conferir à experiência o seu “peso ontológico” e mediar imanência e transcendência na esfera de um “empirismo superior”. Jankélévitch confere à sua metafísica um carácter “metalógico”, mas também “metempírico”, ou seja, nela visa uma ordem situada “para além de toda a experiência possível”. A verdadeira “filosofia primeira” realizaria a “entrevisão” fugidia do que aparece-desaparecendo e está além das essências e da substância, numa atitude claramente “meontológica”.

Toda a filosofia de Vladimir Jankélévitch consistiu numa laboriosa e inspirada tentativa de articular a problemática do tempo e da moral, de pensar a virtude a partir da vivência da irreversibilidade do devir e da mobilização da vontade no instante único e irrepitível da ação concreta. Cabe à pureza fugidia da intenção amorosa propulsar a ação virtuosa que, corajosa e drasticamente, busca capturar a “ocasião propícia” e inscrever-se irrevogavelmente na parca eternidade do “ter sido”, entre um nada antecedente e um nada subsequente.

O projeto reflexivo de Gabriel Marcel consiste na procura de uma “filosofia concreta” que, assumindo a integralidade da experiência humana de inserção existencial, visa dar resposta a uma fundamental “inquietação metafísica” e “exigência ontológica” magnetizada pela “transcendência”. Só uma metafísica do amor e da esperança permite a transmutação e ascensão espiritual da existência ao ser e alcançar a plenitude do que está para além da dissolução do tempo e da morte.

Iniciaremos o nosso percurso pela análise da metafísica da fidelidade e da esperança de Gabriel Marcel, não sem antes fornecer alguns elementos da sua fenomenologia do tempo vivido. Veremos como constituem “aproximações concretas” ao mistério ontológico, enquanto horizonte de eternidade. Num segundo momento, analisaremos a metafísica e a antropologia do tempo de Jankélévitch e o modo como nela se situa a esperança enquanto consolação empírica face à irreversibilidade. Num terceiro momento colocaremos o essencial das teses em paralelo, evidenciando as dissensões.

I. A dimensão metafísica da esperança em Gabriel Marcel

Metafísica e fenomenologia do “tempo vivido”

Como sublinha Jeanne Parain-Vial (Parain-Vial, 1989, p. 146), é possível reconstituir ao longo da obra de Gabriel Marcel uma filosofia do tempo e da temporalidade coerente e profunda, ainda que dispersa e, claro esteja, assistemática³¹: “o mistério do tempo, escreve Marcel, está certamente no cerne de tudo aquilo que pensei, sem que tenha conseguido de modo algum encapsulá-lo em nada que se assemelha a uma teoria” (Marcel, 1971, p. 72). Não é, contudo, o nosso propósito coligir e organizar os elementos dessa teorização, mas apenas deixar indicados os lineamentos essenciais à contextualização do tema da esperança.

Ao longo da sua obra, Gabriel Marcel insiste na necessidade de transcender várias oposições categoriais: subjetivo e objetivo, ato e estado, vital e espiritual, entre outras. Na verdade, pela penetração lenta no “mistério” o filósofo medita subtilmente e transversalmente no sentido de dissolver as antinomias clássicas bem como as dissensões da imanência e da transcendência, do ser e do ter, do entendimento e do sentimento. O método é conhecido: uma “reflexão segunda” que, partindo de uma “intuição ofuscada”, recupera a integridade do vivido num plano superior de inteligibilidade solidário da afetividade e da vontade. Assim sucede também sobre a questão do tempo, antes mesmo da conversão ao “primado do existencial” e da assunção do método adequado à abordagem do “meta-problemático”. Marcel

³¹Sobre a problemática do tempo em G. Marcel, ler-se-á com proveito, entre outros estudos: J. PARAIN-VIAL. “L’être et le temps chez Gabriel Marcel”. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: la Baconnière, 1976, p.186-210; J. V. VIORITO. “On time in the philosophy of Marcel”. In: P. A. SCHILPP (Org.). *The philosophy of Gabriel Marcel*. La Salle Ill: Open Court, 1991, p. 391-417; J. RIOS VICENTE. *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea: analisis y comprensión del tiempo en la filosofía de G. Marcel*. Coruna: Universidade da Coruna, 1992; J. URABAYEN PÉREZ. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 97-173.

pretende escapar à alternativa do idealismo e do realismo do tempo. Esta tensão, presente na primeira parte do *Journal Métaphysique*, só poderá ser superada a partir do alvor da perspectiva “existencial”, assumida na segunda parte. Por um lado, o tempo não pode ser reduzido a “forma *a priori*” ou “intuição” de um sujeito intemporal, mera entidade lógica isolada do mundo. Por outro lado, não é uma simples dimensão objetiva do real, puro poder de dissolução e destruição, ou meio englobante onde se verta a acção humana. Situado na perspectiva existencial, irreduzível quer face a um objetivismo reificador, ou a um subjetivismo relativista, Marcel incorpora, implicitamente, a noção bergsoniana de “duração” afetando-a à vivência concreta do sujeito encarnado.

Marcel critica e recusa a pura “idealidade do tempo” (Marcel, 1997(a), p. 11-14), mas também a noção de um “tempo-meio” onde as consciências e as realidades seriam contingentemente inseridas (Marcel, 1997(a), p. 129). Por outro lado, refuta um realismo objetivista que “hipostasia [...] o antes e depois” (Marcel, JM: p. 5). Algo é claro também, o tempo “não pode ser pensado como objeto” e a sua figuração espacial constitui um logro para o pensamento (Marcel, 1997(a), p. 129). Face a estas críticas e recusas, a noção bergsoniana de “duração” constituirá um primeiro recurso mobilizado por Gabriel Marcel. Esta noção, contudo, será vertida e adaptada ao contexto da filosofia concreta de inserção existencial e abertura ontológica. Nesse âmbito, tornar-se-á notória a sintonia e relativa influência da noção de “tempo vivido” de Eugène Minkowski. A metafísica do tempo presente na primeira parte do *Journal* será, então, reconduzida à “ontologia concreta” de base fenomenológica e inserção existencial que assume a “*sageza* trágica” de uma inquietude metafísica fundamental e vive as circunstâncias socio-históricas do “mundo partido”, tocado por uma profunda crise de sentido.

O tempo com relevância existencial não é, claro, o tempo espacializado, objectivável ou o tempo continente, mas o tempo vivido em acto pelo “eu existo” e que é constitutivo da própria inserção no mundo. Este é o tempo da “duração” como “presente espesso” dos nossos actos resistindo à pura difluência da sucessão. Desde as primeiras meditações marcelianas do tempo como duração em acto, importa mais a questão da essência e consistência da subjectividade encarnada – na senda da questão “que sou?” e da intersubjectividade que lhe é correlativa, do que a ipseidade do próprio tempo. Assim se entende a reflexão sobre a “memória”, o “passado-sujeito”, “a minha vida”, mas também a análise das problemáticas da vidência e da premonição mediúnica. A irrefutabilidade dos “factos metapsíquicos” constitui, para Marcel, um argumento incontornável contra uma noção estreitamente realista da temporalidade que hipostasia a irreversibilidade.

O passado não se confunde como um “reservatório” ou “reportório” totalizável face a uma subjetividade destemporalizada que a ele se refere ou a ele recorre como um ficheiro de imagens, de factos e acontecimentos. Uma crónica exaustiva, a ser possível, reconduziria a “sucessão” do pretérito à “simultaneidade” alterando-lhe o carácter e sentido. As vivências passadas “incorporam o nosso ser”, continuando a “viver em nós”, não sob o prisma da conservação ou da pura atualidade, mas na medida em que, de algum modo, “sou o meu passado”. “Eu sou meu passado” quer dizer “que existe entre as minhas experiências passadas e a minha experiência actual uma relação simpática”, uma “experiência global que sou eu” e que, bem longe de ser objetivável é, antes, “a condição de possibilidade de toda a objetivação” (Marcel, 1997(a), p. 243). É esse “passado-sujeito” que torna a memória possível. Recordar não é conservar, mas um “ato de participação”, uma modalidade da presença além da mera diluição da sucessão cronológica. Tal não implica, porém, que a vida não envolva elementos “consumados” ou até “consumidos”, diz Marcel (Marcel, 2001, p. 44). Tudo consiste em vermos que há um passado que “temos” e um passado que “somos”, sendo que, deste modo, a memória se reveste de um “índice ou valor ontológico” (Marcel, 1968(a); p. 120; idem, 2001, p. 170). Na verdade, interroga-se o autor, “a experiência mnemónica não implicaria a negação efetiva e real do tempo?” (Marcel, 1997(a), p. 130).

A mobilização, algo implícita, da noção de duração é sempre feita numa perspetiva existencial e concreta, além do bergsonismo (Tsukada, 1995, p. 194-198). Neste sentido, ela não é uma intuição puramente interior, mas exercício do sentir, pensar e querer no contexto da “minha vida”, também solidária de uma “espacialidade vivida” (Marcel, 1973, p. 410). A duração inscreve-se na dinâmica de uma “participação existencial”, ou seja, no modo de inserção, pertença e atividade de um sujeito encarnado na sua “situação fundamental” de cuja trama empírica é constitutiva da “existencialidade”. Assim, a partir da assunção do projecto de uma “filosofia concreta”, o que importa a Marcel é a problemática do “tempo vivido”: “eu e o meu tempo”, “eu e a minha vida”, situada no aqui e agora de uma história singular. Parte de uma fenomenologia da consciência e vivência do tempo que, dinamizada pela “exigência ontológica”, nutre uma hiper-fenomenologia da “fidelidade criadora” e uma “metafísica da esperança”, magnetizadas pela transcendência. A fidelidade e a esperança são o modo existencial de viver o tempo com um desígnio “ontológico” sem ceder a uma dupla tentação simétrica na sua mútua exclusão: por um lado, anular o ímpeto vital numa busca de imobilismo conservador, por outro lado, revogar toda a coesão num dinamicismo niilista. O desafio reside em aderir à fecundidade do tempo sem subscrever a dissolução do devir. Considerar o homem de um ponto de vista “existencial” passa por entendê-lo na sua condição

eminentemente itinerante – *homo viator* – onde enfrenta a provação da disjunção e dissipação do devir, assim como da angústia da finitude. Deste modo, o meta-problema do tempo acaba sempre por coincidir com o da morte.

Há uma “angústia da temporalidade” inerente ao facto de se considerar o tempo vital como um lote finito e quantificável, suscetível de ser delapidado de modo irreversível e inexorável e, por fim, esgotado (Marcel, 1968(a), p. 127; idem, 1940, p. 76). Considerar a vida e o ser sob o prisma de um “*temps-avoir*” gera um estado de ansiedade crónica, uma lógica gestionária, o refúgio na “indigente instantaneidade do prazer” ou a perpétua alternância destas tendências (Marcel, 1968(a), p. 104). Marcel identifica as várias modalidades do que designa de “esclerose do tempo”, ou seja, do seu fechamento e desvitalização. Todas elas estão inerentes ao império do “ter” ou ao aniquilamento da dinâmica criativa do “ser”. O homem, reduzido a uma vida funcionalizada dentro de horários e agendas, procurando represar e gerir pragmaticamente esse elemento ou potência simultaneamente fluida e refratária que é o “*temps-avoir*”, experiencia essa esclerose. Consiste também no esvaziamento do tempo “que se limita a passar”: no tédio da rotina quotidiana ou do “*désœuvrement*” vivido pelo idoso inativo ou pelo desempregado. Em todos estes casos, o tempo aparece como repetitivo ou estéril, é um “tempo fechado”. Apenas para uma “*conscience oeuvrante*”, num ser capaz de compromisso e criação, de abertura à novidade e disponível à alteridade, ou seja, habitado pela “espera valorizadora” e pela “esperança”, pode viver o tempo como realidade imprevisível e fecunda, quer dizer, “aberta” (Marcel, 1967, p. 10-15).

Entre a vida e o ser: a “exigência ontológica”

Na “ontologia concreta” de Marcel, a interrogação sobre o “ser” é reconduzida à pergunta “que sou?”, pois consiste em “interrogar-se sobre a totalidade do ser e sobre eu-próprio enquanto totalidade” (Marcel, 1949, p. 54-55). Dirigida a um “mistério”, esta questão é, simultaneamente, uma “exigência”: “é necessário que haja – ou seria necessário que houvesse – *ser*, que tudo não se reduzisse a um jogo de aparências sucessivas e *inconsistentes*” (Marcel, 1949, p. 51).

Se a “exigência de ser”, enquanto “exigência de coesão e plenitude” (Marcel, 1968(b), p. 86), pode ser obturada pelo império do “ter”, renegar-se na alienação da

quotidianidade e diluir-se na inautenticidade do “*tout naturel*”, ela pode também, ao invés, despertar e emergir através da elucidação da “inquietude metafísica” no seio do “recolhimento”, onde aparece o “intervalo” e a “desproporção” entre a vida e o ser. Onde, portanto, surge a evidência de que o “ser e a vida não coincidem”. “A minha vida, e por refração, qualquer vida, escreve o autor, pode aparecer-me como para sempre inadequada a algo que trago em mim que, em rigor sou, mas que, no entanto, a realidade rejeita e exclui”. Deste modo, e por isso, “o desespero é possível sob todas as suas formas” (Marcel, 1949, p. 66; idem, 1968(a), p. 146).

Algo é claro, “o que sou” pode não coincidir de todo com “a minha vida”, não se resumindo à narrativa do diário, à relação analítica ou (re) construção sintética dos eventos de uma biografia, à obra realizada, à soma dos meus atos, comuns ou excepcionais registrados na realidade objetiva, a uma sucessão de momentos, repertoriada ou simplesmente sorvida pelo devir. Não apenas se verifica que “a minha vida está infinitamente para além da consciência que possa tomar dela”, sendo que é “fundamentalmente desigual a si-mesma”, mas também que “as circunstâncias nas quais as nossas existências se desenrolam podem tender a torná-las estranhas ao mais fundo de si-mesmas” (Marcel, 1997(c), p. 182; idem, 1967, p. 17-18). Reconhece-se aqui a experiência de uma “desproporção” fundamental, enquanto distância de si a si mesmo, tensão do finito e do infinito que habita a pessoa humana sob a forma de uma nostalgia fundamental e de uma inapagável aspiração. É essencial à “vida” “articular-se interiormente com uma realidade que lhe confere o seu sentido e justificação” (Marcel, 1997(c), p. 182). Abre-se uma dinâmica extática, de busca de plenitude e demanda de absoluto e, por isso, a “exigência ontológica” é também formulável como “exigência de transcendência”. É no seio do “recolhimento”, misto de introversão e contemplação, que o sujeito toma posição face à sua vida e medita extaticamente no seu “ser”, como mistério de interioridade e transcendência, para além de qualquer ensimesmamento psicologista e abstração desvitalizadora (Marcel, 1949, p. 63-64)³².

A procura do “ser” dá-se por “aproximações concretas” ou “experienciais” situadas na “articulação do vital e do espiritual” (Marcel, 1997(c), p. 219). “Fidelidade”, “esperança” e “amor” são as três modalidades fundamentais da “aproximação concreta ao mistério ontológico”, vivências que se não reduzem a meros “*estados* de consciência”, mas constituem, antes, *actos* de alcance metafísico nos quais a inteligência comunga da afetividade e da

³² Em Marcel, o recolhimento não se confunde com a “mortificação” afecta a um espiritualismo dualista: não é o acto centrípeto de uma “essência pensante” que se fecha sobre si, como o entende V. Jankélévitch (1978, p. 89-90).

vontade num surto de superlativação da existência. A primeira constitui a trama essencial das outras, sendo que as três se situam no plano da “intersubjetividade”: o *coesse*, experiência de “comunhão ontológica”.

A fidelidade e a emergência da “temporalidade profunda”

“Do ser como lugar da fidelidade”: esta nota do segundo diário metafísico é, em si-mesma, reveladora da importância desta noção na ontologia concreta marceliana (Marcel, 1968(a), p. 49). Ela começa por ganhar relevância no seio da distinção entre a “vida” e o “ser” mediante a crítica do “instantaneísmo”, quer dizer, da “arbitrária eternização de um puro efêmero” (Marcel, 1968(a), p. 137) a que se opõe uma “fidelidade a si-mesmo”.

A encarnação não significa apenas “inserção” corpórea e “aderência” personalizada ao mundo, mas também a ameaça constante inerente à temporalidade – dimensão radical da “*épreuve d’ exister*” – afeta à dissolução, corruptibilidade e morte. É a necessidade de vencer a prova (ção) do tempo e a angústia da temporalidade que origina a reflexão sobre a “fidelidade” e a “esperança”. O tempo não coloca apenas a questão do fim mortal, mas também a da “desconexão” ou “disjunção” vivencial: “a duração sucessiva nunca é apreendida na sua totalidade, mas gota a gota” (Ricœur, 1948, p. 111). Como nos encontrarmos no vivido se aderimos desigualmente ao passado face ao presente que nos tece? Como encontrar-me no devir das vivências, ante a alteridade cambiante da futurição? Como dar à existência o seu “peso ontológico” na sucessão desconexa da temporalidade, já que, pelo tempo, na expressão de Ricœur, “escapo a mim-mesmo e faço-me incessantemente outro que mim-próprio”? (Ricœur, 1948, p. 112).

Ora, claro está, o problema da “pessoa” e de sua densidade ontológica face à “vida”, que aqui se coloca e no qual se deve evitar tanto a ideia de uma mera sucessão empírica de estados e atos vivenciais, quanto a “representação estática de um invariante” abstrato, afeto a qualquer substancialismo. Mais uma vez, Marcel encontra uma antinomia a ultrapassar: “a oposição do sucessivo e do abstrato” imutável (Marcel, 1997(c), p. 205-207). Face a uma noção de “ser” que “transcende a oposição do estático e do dinâmico”, cabe ao homem, segundo o aforismo de Píndaro e Nietzsche que Marcel chega a evocar, assumir o compromisso

paradoxal de “tornar-se quem é”. O que somos não é dado: “*Il est à être*” (Marcel, 1940, p. 40)³³.

É precisamente neste ponto da sua reflexão que Marcel introduz a noção de “profundo”, nova dimensão e “categoria espiritual” que se constitui como um “para além” simultaneamente supra-espacial e supra-temporal, apenas entrevisto ou pressentido, que Marcel chega a evocar com a metáfora de uma “Atlântida metafísica” ou “espiritual” (Marcel, 1940, p. 124; 181). A experiência da “profundidade” é a de uma “lonjura” interior em que “a distinção espacial do aqui e do além é transcendida” (Marcel, 1997(c), p. 208). Consiste em não coincidir com o seu “*aqui* contingente”, viver um fundamental “exílio”³⁴, e ser habitado por um “foco de nostalgia” na referência a algo de simultaneamente longínquo e próximo: um “*aqui* absoluto” que é, simultaneamente, um “além” (Marcel, 2001, p. 31).

Esta “experiência do profundo” também possui, claro está, um registro temporal ao qual a espacialização é reconduzida. Consiste numa íntima duração e extensão temporal na qual “o futuro se une misteriosamente ao mais longínquo passado” (Marcel, 1997(c), p. 209). No seio do “profundo”, passado e futuro encontram-se: nem o primeiro é pura caducidade, nem o segundo pura inovação. É de novo a noção de “nostalgia” solidária de uma “memória do futuro” que aparece privilegiada na relação profunda com o tempo, contrariamente à de “projeto” (Marcel, 1997(c), p. 211). Na “profundidade do tempo” vislumbra-se uma supra-temporalidade onde, precisamente, “o agora e o então tendem a confundir-se”, ou mesmo, indubitavelmente, um plano de “eternidade” (Marcel, 2001, p. 32) em que a oposição do sucessivo empírico e do permanente abstrato pode ser transcendida (Marcel, 1997(c), p. 210).

Se o “profundo” não reside na insondabilidade do futuro sobre o qual o “projeto” se quer impor, também se não identifica com a impenetrabilidade do “seminal”, no mero jogo de perscrutar as latências do possível. Por um lado, porque a filosofia de Marcel é, tendencialmente, uma filosofia do “ato”, e porque nunca reduz o superior ao inferior, antes ilumina o segundo pelo primeiro. Nada se substitui nem pode reduzir a ordem da existência, do concreto. Ora, o “possível” fica aquém da existência. O profundo, por sua vez, está para além da existência sem, contudo, a anular ou reduzir (Marcel, 2001, p. 34). A “profundidade” é, deste modo, a dimensão própria do “ontológico”, super-objectivo, supra-espacial e meta-temporal.

³³ J. Parain-Vial sublinha esta ideia marceliana: “temos de nos tornar quem somos” (Parain-Vial, 1989, p. 139; 107; 115 e 121).

³⁴ “[...] cada um de nós está, por essência, exilado [...], é na condição de se sentir exilado que se supera um modo de existência puramente imediato e, de algum modo, pré-humano” (Marcel, 1950, p.413).

Marcel é claro em dizer-nos que, neste ponto, nos orientamos para uma “metafísica da essência” alheia, porém, a qualquer substancialismo destemporalizado. Não se atinge por um ato de abstração, insinua-se no “sentimento de uma promessa cuja realização apenas pode ser entrevista” (Marcel, 1997(c), p. 208). É na referência a esta misteriosa essência, vivida aqui e agora como uma inapagável nostalgia e uma inelutável aspiração, que somos chamados a tornarmo-nos, o que, insondavelmente, já somos. Para o nosso autor, a “profundidade” é, “por excelência, a dimensão da vida espiritual”: escapa a qualquer concepção psicanalítica, sendo a zona onde o Ser, a Verdade e o Bem tendem a convergir (Marcel, 2001, p. 24; idem, 1940, p. 181). É na experiência da profundidade ideada e sentida que toma todo o seu alcance a referência a algo “mais interior a mim do que eu-próprio”, de origem agostiniana: uma essência misteriosa da “pessoalidade”, que ilumina sem poder ser iluminada.

O “ser” do homem revela-se e cria-se, diríamos, na emergência do profundo, pois o que é experimentado como “aprofundamento” é ainda maturação, crescimento e “ascensão” (Marcel, 1940, p. 205). A “participação ontológica” é tanto a emergência e iluminação de uma “dialética ascendente”, quanto à imersão no “profundo”. Esta convergência do profundo e do ascensional é ainda pensável enquanto “convergência da intimidade e da transcendência”, sendo certo que esta transcendência, ainda que magnetizada por uma referência assumidamente teísta, pode ser pensada ainda aquém do horizonte rigorosamente religioso. A “exigência ontológica” é uma “exigência de transcendência”, de superação e transmutação que move a itinerância humana ainda aquém de qualquer referência teológica (Marcel, 1997(d), p. 7).

Da “fidelidade criadora” como superação do devir

Citemos, de novo, o nosso autor noutra dos seus passos fundamentais:

Talvez, no plano ontológico, seja a fidelidade que mais importe. Ela é, com efeito, o reconhecimento, não teórico ou verbal, mas efetivo, de um certo permanente ontológico, de um permanente que dura e face ao qual nós duramos, de um permanente que implica ou exige uma história, por oposição à permanência inerte ou formal de um puro *válido, de uma lei* (Marcel, 1968(a), p. 149-150).

Este “permanente ontológico”, onde o sentir, o pensar e o agir convergem, não consiste numa essência abstrata e imóvel, mas em algo que se dá sob a forma concreta e viva de uma atestação perpetuada e criadora (Marcel, 1968(a), p. 118).

Enraizadas no “sentimento do profundo”, a “fidelidade a si” e a “fidelidade ao outro”, mediadas pelo elo intersubjetivo da “promessa” e da “atestação”, são os modos de vencer a prova da temporalidade, de encontrar a “Atlântida metafísica” que emerge e ilumina. A promessa e a fidelidade erguem-se contra o “instantaneísmo” da vida entendida como um “filme que se desenrola”, em que o “eu” se identifica com o “estado” de si próprio em cada fração pelicular de um fluxo imprevisível. Perante a prova (çã) da condição temporal, ofereceu-se, por um lado, “o anarquismo coerente” que procede da “atitude fenomenista ou instantaneísta” enquanto adesão e aderência ao instante e, por outro, o desafio do compromisso, da promessa e da fidelidade – enquanto transcendência dos “estados peliculares” e resistência à “prova das circunstâncias” (Marcel, 1940, p. 201-212). Só uma “fidelidade criadora”, raiz do compromisso ontológico do existir mediado pela busca da “autenticidade” e da “comunhão” com a alteridade permite “restituir à experiência humana o seu peso ontológico”, insiste Marcel (Marcel, 1968(a), p. 128). A experiência começa por ganhar o seu sentido e valor, a sua força de transcendência horizontal e de religação ao Transcendente propriamente dito, antes de mais, vencendo uma atitude “fenomenista” face à temporalidade. Ou seja, uma conceção incoerente e fragmentada da duração interior e exterior, entendidas como um fluxo inconsistente de desejos, afetos, circunstâncias e uma pura sucessão de acontecimentos substituindo-se uns aos outros na linha do devir.

Marcel é claro: a fidelidade, apreendida na sua essência metafísica é “o único meio de que dispomos para triunfar eficazmente do tempo” (Marcel, 1940, p. 192). Ela constitui “um modo de transcender o tempo em razão do que ele tem para nós de absolutamente real” (Marcel, 1968(a), p. 57), ou seja, a mutação das circunstâncias exteriores e das disposições interiores. Projetando-se no futuro, celebrada no presente sob a forma da promessa e do compromisso, ela revela ainda a sua “profunda afinidade” com a memória. “O esquecimento é falta à fidelidade”, escreve Marcel (Marcel, 1954, p. 53-54). Retomando o que acima dissemos, é esquecer que “sou o meu passado”, ainda que num ato de perpétuo renascimento de mim-mesmo pelo qual também “sou o meu futuro” (Marcel, 1997(a), p. 189).

Há que superar a representação obsidiante de que “a vida é somente apreensível no instante vivido”, na sua “atualidade palpitante”. A autenticidade é mediada por uma duração “transcendente ao devir”, buscando uma “identidade através do tempo” (Marcel, 1968(a), p. 137; 48-50). Assim emerge a “fidelidade”, vinculada, a este nível, à “promessa” ou ao

“juramento”. Nestas, o homem compromete (-se) (n)um “eu” futuro face a um “tu”, lança no porvir parte de si em jeito de fiança da sua vontade criadora. A promessa é, pois, um ato que transcende o tempo pela superação do devir afetivo e volitivo. Rejeitam-se as “intermitências do coração” e o “anarquismo coerente” enquanto apologia da sinceridade imediata e adesão ao instante. Só assim surge a condição de possibilidade da afirmação da “pessoa” – do ser (Marcel, 1997(c), p. 204-207). Ao prometer, me empenho num rasto de futuro que me convida, antes de mais, a ser fiel a mim mesmo, ao “ser que sou”, mas que vou criando, para poder ser fiel ao outro. Audaciosamente, a promessa empenha o sujeito num processo criador onde a vontade de não recolocar em questão as decisões tomadas intervém na própria determinação do futuro: obtura certos possíveis e rejeita-os como tentações. Vontade, compromisso e risco, no rasto projetivo de uma “fidelidade criadora”, são, pois os eixos da “promessa” enquanto experiência de transcendência do instantaneísmo existencial (Marcel, 1940, p. 21).

Em cada ato de promessa vive-se a investidura misteriosa do “ser que somos”. Para além de “estar” presos, em cada momento, à arbitrariedade das escolhas, às inconsistências dos desejos e afetos, e à contingência circunstancial do porvir, procuramos “ser” livremente fiéis ao empenho que fazemos de nós próprios (Marcel, 2007(a), p. 35-36). “Ser fiel a si próprio”, consiste em responder a um certo “apelo interior” – um chamamento “ontológico” mediado pela invocação e reposta ao “outro” no âmbito do “*coesse*”.

Ora, que fidelidade é esta? Não se trata da mera “constância” enquanto observância e perseverança formal, nem da simples salvaguarda de um estado de coisas. Não consiste numa mera “conservação” ou “conformismo inerte”. A fidelidade que Marcel tematiza é uma “fidelidade criadora”: “salvaguarda criando”, numa luta ativa contra o esquecimento, a “dispersão interior” e a “esclerose do hábito” (Marcel, 1954, p. 53-54; idem, 1949, p.77-79). A fidelidade é a perpetuação ativa, o renovamento criativo de uma “presença” supra-objectiva, incircunscritível, intersubjetiva e espiritual. Uma “presença” que é “*prise de l'être sur nous*” ecoando na duração dos sujeitos, um “certo influxo” e “*apport*” interior, em que a distinção do em mim e do fora de mim é claramente abolida (Marcel, 1949, p.79; idem, 1997(b), p.18).

A fidelidade, como perpetuação de uma “presença” de ser a ser e de um “testemunho”, joga-se no plano da intersubjetividade, não se tratando da fidelidade a uma ideia ou princípio traduzida em mero conformismo ou idolatria. Ela é um ato do espírito – livre e voluntário – por sobre a contingência das “disposições interiores”, dos “estados de consciência” e das “circunstâncias”. Consiste numa “vontade ativa” que “intervém como um

fator essencial na determinação daquilo que será” (Marcel, 1968(a), p. 150). Neste sentido, a fidelidade “cria o indefetível” (Marcel, 2001, p. 153), assumindo um carácter ontológico: “viver na luz da fidelidade é progredir numa direção que é a do próprio Ser” (Marcel, 1964, p. 83). Este vínculo da fidelidade e da promessa situa-nos na esfera da intersubjetividade que é, em Marcel, a sede do ontológico, por excelência. Aqui convergem as duas preocupações fundamentais da obra marceliana: “a exigência do ser” e “a obsessão pelos seres tomados na sua singularidade ao mesmo tempo em que apreendidos nas misteriosas relações que os ligam” (Marcel, 1940, p. 192-193).

Respondendo a um apelo do mais fundo da existência, emergem o amor e a esperança. Feitos de afetividade, vontade e inteligência, tecidos de fidelidade criadora, estas são as verdadeiras experiências de “peso ontológico” do homem. São “experiências de transcendência” inseridas no cerne da “existência” ao mesmo tempo em que são o “tecido real” do “ser”.

A esperança: itinerância e luta ativa contra o desespero

“Ser é estar a caminho” (Marcel, 1997(b), p. 10): a existência envolve uma dinâmica extática e peregrina. O homem vive a caminho do ser, busca o sentido enquanto horizonte incondicionado a que se refere a sua “inquietação metafísica” e “exigência ontológica”. Por isso, Marcel reagrupa parte significativa da sua reflexão sob o signo do “*homo viator*”, pois, afirma, “é possível que uma ordem terrena estável somente possa ser instaurada, se o homem guardar uma consciência aguda da sua condição itinerante” (Marcel, 1997(b), p. 5). É, assim, no seio desta consciência da itinerância, inserida na tragicidade concreta do mundo, mas aberta à alteridade do tempo, que deve ser situada a sua reflexão sobre a esperança. Se a existência é vivida como insuficiência, precariedade e “exílio” face à “aspiração metafísica” do “*homo viator*”, cabe à esperança ser o “viático do ser”.

O nosso autor insiste em realçar o “estatuto metafísico da esperança” (Marcel, 1997(d), p. 156), o seu “valor ontológico” enquanto verdadeiro “ato de transcendência” e não mera “disposição subjetiva”. Trata-se de um “sentimento ontológico”. Mais do que uma vivência íntima de cunho afetivo, é um ato intencional que supera a mera afeição ou o estado psicológico. O que é visado ecoa interiormente, mas remete para um horizonte claramente ultra-emocional e trans-subjetivo. O desígnio da esperança, não sendo “objetivo”, situa-se nas

formas vividas e concretas do espaço e do tempo e dos seus confins metafísicos e escatológicos, mas sempre dentro de uma perspectiva que poderemos classificar de “realista”. O sentimento da esperança é “ontológico” porque não constitui uma mera disposição interior nem uma ilusão subjetiva, tendo, antes, um alcance e uma eficácia metafísicos. Ele instaura um sentido que visa além da disjunção e dissolução cronológicas, dentro de um horizonte de plenitude intersubjetiva, plano onde, para Marcel, se inscreve a ontologia. Dito de outro modo, perpetua o “amor” para além da contingência e da finitude.

A contingência e finitude da inserção no tempo, marca indelével do homem concreto, pode traduzir-se, já o vimos, numa “angústia da temporalidade” geradora de um “*in espoir*”³⁵ que, face a uma situação determinada, pode converter-se inevitavelmente em desespero (Marcel, 1968(a), p. 91). Ora, a esperança, sob o signo da fidelidade, da disponibilidade e de uma misteriosa garantia, inspirada por um apelo incondicionado, é a resposta ativa e criadora que pode abrir um horizonte de possibilidades superlativas à condição existencial. O diagnóstico dos males do mundo contemporâneo e a consciência da tensão dramática e sofredora inerente à existência humana ocupam um lugar irredutível no pensamento de Gabriel Marcel. A compreensão do trágico da nossa condição, tecido de inquietude e conflito, não conflui, contudo, no sentimento do absurdo nem desemboca numa apologética do suicídio. Marcel, bem pelo contrário, elabora e dá testemunho de uma “metafísica da Esperança” que, inscrita no âmbito do inverificável, ousa “dar crédito à realidade” (Marcel, 1968(a), p. 92). O malogro da contingência e do sofrimento é o chão de onde brota, e deve brotar, a esperança que, deste modo, não se confunde com qualquer “otimismo”, pois, como estabelece a fenomenologia marceliana, “as condições de possibilidade da esperança coincidem com as do desespero” ou, dito de outro modo, “na base da esperança há a consciência de uma situação que nos convida a desesperar” (Marcel, 1968(a), p.115, 92). A felicidade e a plenitude emergem como vivências excepcionais num mundo essencialmente cercado pelo sofrimento e pelo malogro. Não se reduzindo a qualquer mecanismo psicológico, a esperança é, antes, uma “resposta do ser” à “provação da existência” (Marcel, 1997(b), p. 38). Por “provação” não se entende apenas a vivência das “situações-limite”, em cuja análise se detém a partir de Karl Jaspers (Marcel, 1940, p. 285-326), mas da própria condição fundamental do homem sujeito à temporalidade e à morte.

³⁵Termo forjado pela tradução de “*un hope*”, expressão presente num poema de Thomas Hardy. Embora não cite o texto, estabelecemos que ela ocorre em *In Tenebris* ou *Profundis I*, dos *Poems of the Past and the Present*: “...Twice no one dies [...]. Black is night’s cope;/But death will not appal/ One who, past doubtings all,/ Waits in *un hope*. (Cf. *The complete poetical works of Thomas Hardy*. Oxford: Clarendon Press, 1982. Vol.1: p. 206-207, sublinhado nosso.

A esperança constitui, antes de tudo, uma “luta ativa contra o desespero”, desespero ante a doença, a separação, o exílio, a servidão, mas também ante à clausura, o tédio e a degradação da vida quotidiana funcionalizada no “mundo partido”, provações que Marcel reconduz à dimensão do “cativeiro”. Foi em plena Ocupação, durante a Segunda Grande Guerra, que se consolidaram estas reflexões, mas este contexto histórico apenas permitiu evidenciar o alcance fundamental desta experiência. É, portanto, a própria existência humana que pode aparecer, de modo essencial, como um cativeiro (Marcel, 1997(b), p. 40), para além das formas e circunstâncias contingentes da “liberdade cativa”. Desesperar consiste em capitular “perante um certo *fatum*” (Marcel, 1997(b), p. 48). Mais do que reconhecer o impasse de uma certa situação inevitável ou irremediável, capitular significa “desfazer-se em presença [...] dessa situação”, isto é, renunciar à mobilização e coesão interiores (Marcel, 1951(b), p. 73-74). Uma vez “petrificado”, “fascinado pela ideia da sua própria destruição” ao ponto de antecipá-la, o sujeito enleia-se e afunda-se numa “imobilização dispersante e desagregadora” (Marcel, 1997(b), p. 48; idem, 1951(b), p.74). O desespero nasce, portanto, tanto de um “balanço” da situação quanto da cedência à tentação de uma antecipação negativista.

A esperança é, deste modo, uma “recusa do fatalismo”:

Ela é a negação de uma negação: mesmo se a situação me parece sem saída, não me reconheço o direito de validar essa aparência, de declarar que, pelo facto de a situação me parecer tal, ela é, com efeito, e seguramente, desse modo. Declaro, pelo contrário, que esta validação seria presunçosa (Marcel, 1951(b), p.75).

Na verdade, a presunção e o orgulho niilistas conduzem ao desespero. A esperança assenta na “humildade”, não se outorgando o direito de ajuizar sobre o possível, remetendo para um tempo aberto. Para Marcel, o aspecto mais temível do fatalismo reside no facto de que “quando anuncio o evento, prepara-o”, antecipo-o e antecipo-me ao tempo. Ora, a esperança, pelo contrário, embora não se particularizando em conjecturas definidas, “faculta a uma determinada possibilidade favorável um espaço vital onde lhe será permitido tomar corpo” (Marcel, 1951(b), p. 75). Essencial à esperança é, nesta medida, a recusa da antecipação negativista e pessimista que enclausura o universo dos possíveis.

O que encontramos, portanto, na “metafísica da esperança” é uma concepção aberta do tempo e da experiência. Para além da “experiência constituída e repertoriada”, deve valorizar-se a experiência enquanto abertura virginal ao mais insondável (im)possível. Para esta metafísica, “quanto mais o real é real, menos ele se presta a uma contabilidade dos possíveis estabelecida na base da experiência adquirida” (Marcel, 1997(b), p. 65). Deste modo, para além da antecipação, para além do cálculo dos “comos”, a “esperança está [...] comprometida com a trama de uma experiência em formação, [...] de uma aventura em curso” (Marcel, 1997(b), p. 66). Trata-se de uma experiência tecida de acolhimento e criatividade – disponibilidade – em que o “inesgotável concreto” se entrelaça com uma indefetível e misteriosa “garantia” (*assurance*) de foro ontológico.

A esperança envolve, assim, uma “particular consciência do tempo”. Se o desespero é a vivência do mundo “num tempo que deixou de passar, ou, o que é o mesmo, onde o tempo se limita a passar”, sem nada trazer de novo, o tempo da esperança é o tempo que acolhe a novidade e a prepara. O desespero é, “num certo sentido, a consciência do tempo fechado, do tempo como clausura” (Marcel, 1997(b), p. 67-68). A isto se opõe o “tempo aberto” da esperança. É, portanto, a distinção do “aberto” e do “fechado”, num sentido próximo daquele usado por Bergson, que Marcel invoca e faz sua (Marcel, 1997(d), p. 157; 162). Marcel, no entanto, vai mais longe, sugerindo que “o tempo fechado do desespero é como que uma contra-eternidade, uma eternidade dobrada contra si mesma – a do inferno” (Marcel, SE: p. 76). Assim, é fácil vermos como as “raízes metafísicas do pessimismo são as mesmas da indisponibilidade” – do fechamento, sendo que a esperança é sempre uma passagem do “fechado” ao “aberto” (Marcel, 1968(a), p. 91).

Aos olhos do nosso autor, enquanto recusa ativa do desespero, a esperança não é o oposto do temor, como defendera Espinosa e, deste modo, não se pode assimilar a uma modalidade do desejo (Marcel, 1997(d), p. 159)³⁶. “O desejo e o temor são termos complementares dentro da sua própria oposição”, pois ambos pertencem ao plano do “problemático”, à esfera do “ter”; a esperança, por sua vez, situa-se numa outra ordem espiritual: a do “ser” (Marcel, 1949, p. 71; idem, 1951(b), p. 76). Não se opondo ao temor, mas

³⁶Marcel insiste em distanciar-se da doutrina de Espinosa que tratou “correlativamente de *spes* e de *metus*” (Marcel, 1968(a), p. 92). Entendida como uma das afeções da alma “a esperança não é senão uma alegria instável, nascida da imagem de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado duvidamos; o medo, ao contrário, é uma tristeza instável, nascida também da imagem de uma coisa duvidosa” (Espinosa, 1992, p. 287).

ao desespero, a esperança não se assimila, mas, pelo contrário, transcende o desejo. Em primeiro lugar, porque não se especifica nem determina: a esperança não se formula num “esperar que...”, consiste, antes, num “esperar...”, que, permanecendo suspenso, em aberto, se erige em “incondicionado” (Marcel, 1997(b), p. 57, 82, 38). A enunciação completiva “esperar que...” indiciando a formulação de um objecto, determinando-se numa expectativa definida, expõe-se à refutação empírica. Tudo está, nesta medida, em tomar o “esperar” absolutamente e não relativamente. Tendendo a “transcender os objetos particulares aos quais parece inicialmente afeiçoar-se” (Marcel, 1997(b), p. 41), a esperança é, em última análise, espera de um livramento do cativo fundamental, de uma salvação: converte-se em fé. O desejo, quando extremado, degenera na cobiça e na ambição e pode originar todas as modalidades de ilusão subjetiva, de alienação ou autossugestão imaginativa. A esperança, pelo contrário, não consiste em acreditar no que se deseja ardentemente, em projetá-lo fora de si, deixando a consciência “hipnotizar-se” por uma imagem precisa. A esperança não deve “figurar”, projetar imaginativamente, sendo este um dos pontos fundamentais para uma concepção metafísica que a afaste desses mecanismos psicológicos. Deste modo, a esperança não é “um desejo revestindo-se de juízos ilusórios que disfarçam uma realidade objetiva de que há interesse em desconhecer os verdadeiros contornos” (Marcel, 1949, p.70).

Mais do que isso: o desejo, antítese do temor, partilha com este a crispação, o *raidissement*, “uma concentração do si sobre si” (Marcel, 1997(b), p. 49-50). A esperança é, pelo contrário, marcada pela “*détente*”, pela paciência ativa próprias da “disponibilidade”. O desejo ainda depende de uma “razão calculadora” que contabiliza hipóteses na articulação de meios e fins, que suputa e elabora um “cálculo de probabilidades” (Marcel, 1997(b), p. 82). Ora, a esperança não pode depender do juízo objetivo, do problemático: ela é “meta-problemática” e visa a esfera do “inverificável”. Mais ainda: ela é meta-técnica, não se baseia num inventário dos meios e na sua articulação com determinados fins. O desespero surge do reconhecimento da “ineficácia última das técnicas”, as suas vitórias parciais não anulam o peso da sua impotência essencial, por isso, “existe realmente uma correlação dialética íntima entre um otimismo do progresso técnico e uma filosofia do desespero” (Marcel, 1949, p. 72-73). Se, como o entende Marcel, “não há técnica que não esteja ao serviço de um certo desejo e de um certo receio”, para além de evidenciar-se a natureza meta-técnica da esperança, emerge ainda o reconhecimento da sua particular eficácia, necessariamente inverificável, misteriosa, e de alcance metafísico-ontológico. Uma eficácia específica onde, paradoxalmente, a “impotência é, com efeito, absoluta”. Por isso ela é a “arma dos desarmados ou, mais precisamente, constitui o contrário de uma arma”, não se inscrevendo no plano do “fazer”. É o

poder de um “não fazer”, de uma “não-técnica”, não sendo nem “mecanismo”, nem magia (Marcel, 1968(a), p. 94-96). Transcende o plano da causalidade assim entendida e penetra o âmbito misterioso da oração e do milagre. Inscreve-se, quase, na ordem de “um poder profético” que visa e aguarda sem ver: “não incide sobre aquilo que *deveria* ser, ou mesmo sobre aquilo que *deverá* ser; simplesmente diz: *será*” (Marcel, 1968(a), p. 98). “Não desejo, afirmo”: assim formula Marcel o que designa de “ressonância profética da verdadeira esperança” (Marcel, 1949, p. 69). Neste sentido, ela constitui um verdadeiro “ato de transcendência”, “é um *élan*, [...] um salto” que implica uma “espécie de recusa radical de suputar as possibilidades” (Marcel, 1968(a), p. 98-99). Ora, “a não suputação dos possíveis” fora, precisamente, o modo como o nosso autor, desde os tempos do *Journal* pensou a noção de vontade, naturalmente afastada do mero desejo, da simples veleidade. “Querer é, de algum modo, colocar-se aquém do ponto onde podemos distinguir o possível e o impossível”, dizia então, porquanto “a vontade ignora os *mas*” (Marcel, 1997(a), p. 182). O movimento volitivo faz, de algum modo, tábua rasa dos obstáculos e aproxima-se da incondicionalidade e inverificabilidade da fé. “Querer significa dizer: isto deve ser”, para além do que depende ou não de mim, pois, prossegue, “na vontade comprometendo-me ao ponto de dizer que eu dependo disso, apenas serei se isso for” (Marcel, 1997(a), p. 183). Ora, se o “querer” se coloca aquém da questão da possibilidade, a esperança será, diríamos, aquilo que se coloca para além do cálculo das possibilidades, num plano de superlativação da vontade. De novo, uma distinção antitética é ultrapassada: aquilo que depende ou não depende de mim, delindo-se assim a objeção estoicista à metafísica da esperança (Marcel, 1997(b), p. 64 e 79; idem, 1968(a), p. 92).

Na esperança, encontramos, portanto, uma íntima e misteriosa articulação de vontade, fé e visada profética. Deste modo, e por isso, a “esperança é intrépida”, metafisicamente “inexpugnável” (Marcel, 1951(b), p. 77; idem, 1997(b), p. 84). Ela é, no fundo, outro nome para a “exigência de transcendência” na medida em que constitui o “impulso secreto do homem itinerante” (Marcel, 1997(d), p. 163). Oposta a qualquer “inércia” ou “espera entorpecida”, afirma-se como um ímpeto da vontade por sobre as circunstâncias, que “sustém ou sobrevoa a ação” (Marcel, 1949, p. 75) e que, contudo, não é feito de ambição progressista nem de desafio prometeico, mas, antes, de humildade e paciência, expressões outras da disponibilidade.

Já sublinhamos acima a “afinidade secreta que une a esperança e a *détente*” sob a forma de uma “paciência ativa”. Está em causa a “reação à duração” por parte do sujeito, modo segundo o qual a temporalidade medeia a “mudança no real”. Marcel fala-nos, por um lado, em “confiar num certo processo de crescimento e maturação”, não por mera passividade, mas associando-se-lhe de modo a favorizá-lo do interior (Marcel, 1997(b), p. 50-51). Dessa forma, a esperança, confere à “duração” a consistência e densidade de uma maturação, mas, concomitantemente, exerce um “poder de fluidificação” (Marcel, 1997(b), p. 33). Ela promove o advir do tempo, densifica a duração, mas, sobretudo, permite distender a tríade (passado, presente, futuro). Escreve Marcel: “se o tempo é, por essência, separação e uma perpétua disjunção de si face a si-mesmo, a esperança visa, pelo contrário, a reunião, a reconciliação” (Marcel, 1997(b), p. 68). Se a vida pode aparecer como uma sucessão inconsistente e incoerente de momentos, de valor desigual, uns consumados e insignificantes, outros significativos e ainda fecundos, a esperança, tecida de “fidelidade criadora” e inscrita na “dimensão espiritual” do “profundo”, confere-lhe sentido: direção e significado além da disjunção da tríade cronológica.

Marcel sublinha, pois, a particular “relação que se estabelece entre a alma e o tempo na esperança”, implicando a “ligação supralógica de um retorno (*nostos*) e de uma novidade pura (*Kainonti*)” (Marcel, 1997(b), p. 85-86). Conservação e restauro, revolução e renovamento são aspectos que se encontram no seio da esperança – aspectos dissociados de uma mesma unidade para além das antinomias tradicionais da razão, pois, “a esperança transcende [...] a oposição [...] usual e pragmática do passado e do futuro: aquilo que é esperado é sempre algo que, num certo sentido, pertence ao passado” (Marcel, 1951(b), p. 78). E aquilo que é restaurado, resgatado no tempo, é sempre renovado, isto é, “promovido a uma dignidade ontológica superior” (Marcel, 1951(b), p. 78). A esperança não consiste somente numa revitalização do futuro, não releva, portanto, da simples futurição, não podendo ser interpretada a partir da categoria do “projeto” – nomeadamente na sua configuração heideggeriana: não consiste na expectativa, feita de planeamento ou antecipação. Ela releva, pelo contrário, de um núcleo de fundamental “nostalgia”, como referência a algo que, essencialmente, misteriosamente e ofuscadamente “já somos”, mas que não corresponde ao “agora” de uma situação concreta precária, cativa ou exilada. Por isso, ela aponta sempre para a “restauração de uma certa ordem viva na sua integridade” (Marcel, 1968(a), p. 93). Deste

modo, e aliado ao seu já assinalado “carácter profético”, distinto de qualquer espírito de previsão, é uma “memória do futuro” (Marcel, 1997(b), p. 68).

Mais ainda: a vivência da esperança é já, de algum modo, um ato presente de “participação ontológica”, é uma modalidade da “presença” ao ser que, misteriosamente, metamorfoseia a existência. Se assim não fosse não seria “ontológica”, mas apenas promessa do “ontológico”. É, bem o notamos, a já tematizada zona da “profundidade” ontológico-existencial aquela onde se move a esperança. Evolui no plano onde as dissensões do tempo são superadas, assoma à dimensão do “inverificável”, envolvendo “a afirmação da eternidade, de bens eternos” num verdadeiro impulso de transcendência (Marcel, 1968(a), p. 93).

Ora, melhor agora compreendido como se ergue face ao fatalismo a dinâmica da vontade que a alma e a sua inserção numa experiência e num tempo abertos e fecundos, podemos apresentar uma primeira definição da esperança:

A esperança consiste em afirmar que há no ser, para além de tudo o que é dado, de tudo aquilo que pode constituir matéria de inventário ou servir de base a qualquer suputação, um princípio misterioso que está conivente comigo. Que não pode deixar de querer também aquilo que eu quero, desde que aquilo que eu queira mereça efetivamente ser querido e é, com efeito, querido por mim inteiro (Marcel, 1949, p. 68-69).

Esperança e intersubjectividade

Situada para além do desejo, do mero otimismo das probabilidades, dos mecanismos psicológicos de autossugestão, essencialmente meta-técnica e misteriosa, a esperança não é um simples estimulante subjetivo (Marcel, 1997(b), p. 74). Não, reitera o nosso autor, ela “não se reduz de modo nenhum a uma simples disposição interior, é muito mais que um estado psicológico – e, diria até, que o psicólogo enquanto tal é talvez incapaz de discernir a sua natureza” (Marcel, 1951(b), p. 79). É, portanto, claramente assumido o seu estatuto, alcance e eficácia metafísicos espirituais. Não se reduz a qualquer otimismo, numa mera coloração positiva dos factos ou de uma situação. Não consiste em afirmar, no plano de uma convicção racionalizada ou assente num “vago sentimento”, que “as coisas tenderão a arranjar-se”, seja por referência a qualquer pressuposição de harmonia ou por um cálculo positivo da situação (Marcel, 1997(b), p. 43-45).

Ontológico por excelência, este sentimento tem necessariamente uma dimensão intersubjetiva, pois assenta numa comunhão, sendo que amor e esperança são consubstanciais. Já havíamos visto que se distanciava do desejo por não se especificar e transcender a ordem do “ter”, mas o essencial reside em sublinhar como a esperança “não pode permanecer centrada sobre o próprio sujeito”. Ela é uma “vida irradiante”: “a esperança está sempre centrada sobre um nós” (Marcel, 1997(b), p. 84; idem, 1951(b), p. 79; 76). Amor e esperança interpenetram-se enquanto experiências ontológicas fundamentais. A esperança assenta e dirige-se a uma comunhão incondicional e o amor, por sua vez, vive da esperança: “amar um ser, é esperar dele algo de indefinível, de imprevisível; é, ao mesmo tempo, dar-lhe de algum modo o meio de responder a essa expectativa”; do ponto de vista interpessoal, “esperar é, de algum modo, dar” (Marcel, 1997(b), p. 63). Para Marcel, “apenas há esperança ao nível do nós [...] da *agapê*, e não de todo ao nível de um eu solitário que se hipnotizaria sobre os seus fins individuais” (Marcel, 1997(b), p. 9).

Assim se entende a fórmula “*j’espère en toi pour nous*” – a intersubjetividade é o “meio espiritual” da esperança. Esta expressão, no entanto, indica e revela ainda a “dialética ascendente” inerente àquele sentimento, que transita do horizonte da comunhão com o “tu contingente” àquele que reúne o homem ao “Tu absoluto”. Para Marcel, “não pode haver um particularismo da esperança”, nem sequer se pode resumir a um “nós dois”, nova célula possível de egoísmo, ela é a “afirmação de um nós todos” de uma “comunhão universal” (Marcel, 1997(b), p. 77; idem, 1951(b), p. 80).

Para Marcel, a esperança tem como “referente ontológico” último, como extremo limite, uma “esperança absoluta”. Esta se traduziria numa “confiança absoluta”, transcendendo “toda a decepção possível” e conhecendo uma “segurança do ser ou no ser que se opõe à radical insegurança do ter” (Marcel, 1997(b), p. 59). Esta se encontra suspensa de uma fé, incondicional e ilimitada remetida ao Transcendente. Por isso, a “esperança arquetípica, é a esperança da salvação” tecida de amor e visando a comunhão com o Tu absoluto (Marcel, 1968(a), p. 99; 61).

Na esperança, trama temporal do amor, a consciência não se enclausura entre aquilo que constata, ajuizando do mundo e de uma situação e aquilo a que aspira a sua mais íntima e autêntica vontade, pois, enquanto impulso profético, ela é um “saber para além do não saber” que se não comuta em previsão. É uma garantia para além do cálculo ou da presunção. Esperar é viver em esperança (Marcel, 1997(b), p. 78). Não se trata, portanto, de “ter” “razões de esperar”, pois estamos situados além da facticidade objetiva e de uma lógica do cálculo, previsão e verificação. Mais ainda, estamos num plano em que dissolve a oposição entre o que

depende e o que não depende do sujeito (Marcel, 1997(b), p. 79; idem, 1968(a), p. 92), em que a liberdade se articula misteriosamente com a “graça” dum “dom” de “possíveis” face ao qual se exerce. Este dom é vivido como um “apelo” simultaneamente transcendente e “mais interior a mim do que mim-próprio”, funcionado como uma “mediação entre nós e nós-próprios”. É de novo a “disponibilidade” que está em causa, enquanto abertura ao momento propício – *Kairós* – em que a “liberdade tem ocasião de se exercer e manifestar” (Marcel, 1997(b), p. 81).

Face ao exposto, talvez estejamos agora em condições de compreender a definição com que Marcel conclui o seu *Esboço de uma Fenomenologia e de uma Metafísica da Esperança*:

A esperança é, essencialmente, [...] a disponibilidade de uma alma assaz intimamente comprometida numa experiência de comunhão para realizar o acto transcendente à oposição do querer e do conhecer, pelo qual ela afirma a perenidade viva de que essa experiência oferece simultaneamente o testemunho e as primícias (Marcel, 1997(b), p. 86).

Esperar para além do futuro: entre presença e imortalidade

“O mito de Orfeu e Eurídice está no coração da minha existência”, escreve Marcel e, claro está, no centro de toda a sua obra (Marcel, 2001, p. 132), tanto filosófica quanto dramática. É o metaproblema do tempo e da morte que o tema da itinerância põe finalmente em cena. A “exigência de perenidade” está implicada na “exigência ontológica” (Marcel, 1997(d), p. 62): “apenas há ser na eternidade” (Marcel, 1997(a), p. 181). A *sageza* marceliana, simultaneamente trágica e lírica, coloca-se no extremo limite de uma soteriologia, onde amor e esperança renovam a presença num prenúncio de eternidade.

A esperança vence a angústia aniquiladora do “tempo sorvedouro”, no fundo do qual está a morte que, inexoravelmente, tudo parece aspirar (Marcel, 1968(a), p. 100). Para Marcel, é claro que existe um “elo íntimo entre a esperança e uma certa afirmação da eternidade, isto é, de uma ordem transcendente” (Marcel, 1968(a), p. 94). Quanto ao amor, suturando as cisões metafísicas da individuação e superando a solidão – a outra face do desespero, ele é, na “qualidade misteriosa” que visa e o constitui, um laço indefetível que vence a morte. “Amar um ser é dizer-lhe: tu não morrerás”, o que significa dizer que “há em ti, porque te amo,

porque te afirmo como ser, com que superar o abismo daquilo que chamo indistintamente *a morte*”, reitera o autor (Marcel, 1997(d), p. 62).

Para Marcel, a verdadeira *sageza* não reside na aceitação da morte, mas na sua recusa. A asserção heideggeriana que faz do homem um “ser para a morte”, como destino, natureza ou condenação, é liminarmente rejeitada (Marcel, 1968(b), p. 179-181; idem, 1997(b), p. 383-384). Na verdade, “se a existência humana não desembocar sobre uma realidade supra-sensível, ela está estruturada de modo a poder transformar-se num radical absurdo” (Marcel, 2006, p. 40). Ora, o que Marcel não aceita é, precisamente, a “queda definitiva do ser humano no vazio sem nome do não ser”. O que é certo e verificável é “a perecibilidade de uma certa realidade empírica”, à qual apenas um “grosseiro materialismo” poderia reduzir a “essência do ser humano” (Marcel, 2006, p. 38-40). Marcel recusa a “conexão necessária entre o ser-no-mundo e o dever morrer” (Marcel, 1968(b), p. 185). Face à “afirmação naturalista” ou à vertigem niilista, é conduzido à afirmação do homem como um “ser *apesar* da e *contra* a morte” (Marcel, 1968(b), p. 188).

Esta postura meditativa – pró-mística – dir-se-ia, não consiste numa qualquer fuga meta-especulativa ou numa negação da experiência. Ela envolve, pelo contrário, enfrentar a seriedade da morte – enquanto situação limite e condição ordinária indelével, sem escamotear a provação derradeira que ela constitui. Assumir, porém, essa seriedade trágica não significa “afirmar dogmaticamente o carácter último da morte”, sucumbir ao “escândalo da morte” (Marcel, 1997(d), p. 147).

O mistério da Morte é, desde logo, colocado no plano da intersubjetividade, porquanto o que importa não é a morte própria, monológica e solipsisticamente encarada, mas “a morte do ente amado”. Afora a questão da “sobrevivência” singular, o que está em causa é o “destino da união intersubjetiva formada por seres que se amam e que vivem uns nos outros e através uns dos outros”, na medida em que tal união envolve uma “exigência de perenidade” (Marcel, 1997(d), p. 155-156). É, portanto, neste exato contexto que o amor e a esperança tomam o seu verdadeiro e último alcance metafísico-espiritual.

O percurso da itinerância humana aspira a uma real transcendência e a uma efetiva eternidade. Só assim se entende o alcance e o horizonte interior do pensamento marceliano que parte da mais imediata e originária imanência, corpórea e sensível, para a mais autêntica Transcendência, “recurso absoluto” de uma “esperança absoluta” e “arquetípica” – a da Salvação. O mistério da morte habita toda a vida e obra de Gabriel Marcel. Neste plano, a reflexão filosófica e a criação dramática, o exame das experiências metapsíquicas e a fé do

cristão entrelaçam-se no sentido de uma experiência integral cuja análise deveremos, necessariamente, suspender.

II. O irreversível e a esperança em Vladimir Jankélévitch

Metafísica e antropologia do tempo

É em torno e a partir do mistério do tempo que se organiza e configura a metafísica jankélévitchiana. Para Jankélévitch, a verdadeira “filosofia primeira” não é essencialista nem substancialista, ou seja, não pretende indagar o “*quid*” do que existe, nem visa um substrato resistente ao devir. A metafísica dirige-se ao “*quod*”, à pura efetividade, ao simples “facto de ser” sempre originário e último. Visa o horizonte metempírico, metalógico e infinitesimal dum “*je-ne-sais-quoi*” que é um “*presque-rien*”, porquanto tanto a “quodidade” do que é, quanto a “ipseidade” da pessoa humana estão para além da lógica da predicação solidária da ontologia da substância. O “tempo”, pensado como emergência e irreversibilidade, fulguração do instante e devir é, simultaneamente, a dimensão por excelência do “quodidativo” e o paradigma do “*nescio quid*”.

“O tempo é o objeto por excelência da filosofia”, afirma Jankélévitch (Jankélévitch 1987, p. 28). Não se trata, porém, de um objeto, mas de um “não sei-quê”. Imponderável, impalpável e invisível, trata-se de um “quase-nada” que é, paradoxalmente, tudo: “o tempo é consubstancial ao nosso pensamento, à nossa existência, a todos os nossos atos, ele é a carne da nossa carne, a nossa essência invisível” (Jankélévitch, 1987, p. 33). O tempo é “aquilo que não existe nem subsiste e é, no entanto, a única substancialidade do ser”; dizendo de outro modo, o “devir”, alternância perpétua de ser e não ser, é o “modo de ser do ser” (Jankélévitch, 1980(a), p. 33; p. 43). Assim fica enunciada a centralidade da questão do tempo no prisma “meontológico” da metafísica de Jankélévitch. Trata-se de uma nova “filosofia primeira”, metalógica e metempírica, que procura “fazer o luto de toda a consciência substancial em geral” e ser a “ciência nesciente” que, numa despojada entrevisão, visa surpreender a “quodidade” do que vem ao ser, mas não subsiste.

Esta metafísica é, correlativamente, uma antropologia do tempo na medida em que é a vivência do tempo que ocupa grande parte dos textos de Jankélévitch.

A temporalidade não é um simples predicado da existência humana, pois tal suporia que o ser do homem [...] poderia ser intemporal, permanecendo humano [...]. O devir não é a sua maneira de ser, ele é o seu próprio ser; o tempo não é o seu modo de existência, ele é a sua única substância e essência (Jankélévitch, 1983, p. 8).

O homem não cai acidentalmente no tempo qual ser imutável evoluindo nessa dimensão como num continente vazio. É o homem total que é deveniente em toda a sua espessura, que é, para melhor dizer, “tempo encarnado, devir em carne e osso!” (Jankélévitch, 1978, p. 247). A metafísica do devir e do instante, a análise do tédio e da angústia, a reflexão sobre a aventura e a criação, a fenomenologia da irreversibilidade e da nostalgia e a meditação da morte constituem um vasto leque de aproximações e contributos ao grande livro sobre o tempo que Jankélévitch já não pode escrever, mas foi esboçando, amiúde, em várias obras.

Quid est tempus?

O tempo não se pode confundir com os “contadores sociais” (os relógios e calendários), com os movimentos e ritmos no tempo, com as transformações orgânicas que balizam as idades da vida ou sequer com a sucessão dos acontecimentos que preenchem a história (Jankélévitch, 1980(b), p. 91; idem, 1987, p. 32-33). Através do esquecimento, da perda da ocasião, da mutação ou do diferimento temporal próprio do aparecer da realidade, tensa entre a essência e a aparência, o tempo é a dimensão privilegiada da *méconnaissance*. Mais do que isso, ele é “o *méconnaissable* por excelência”. “O tempo não é uma coisa, mas um quase-nada” simultaneamente controvertível e inegável, difuso, mas absolutamente evidente. Esta contradição faz dele uma fonte inesgotável de mal-entendidos. Jankélévitch retoma a pergunta célebre de Santo Agostinho “*quid est tempus?*”. Ora, não podemos responder ao pronome interrogativo “*quid?*”, como também não podemos saber *o que* é Deus ou dizer *o que* é a morte; mas podemos constatar a certeza ontológica do *quod* aquém e para além de toda a predicação quididativa (Jankélévitch, 1980(b), p. 91-92).

A noção de “não-sei-quê” (*je-ne-sais-quoi*), em Jankélévitch, visa e indica a “quodidade”, ou seja, a pura efetividade do que é e escapa às determinações de essência e natureza; quer dizer, o puro facto de ser na sua unicidade e inefabilidade. Aplica-se aos “mistérios concretos” de cuja especificidade é de existir e “fazer existir”, mas que nenhuma predicação esgota ou torna objetiva, que nenhum discurso pode cercar e exaurir: Deus, a liberdade, o charme, a alma, a morte, o tempo, entre outros. O tempo, sob a dupla forma do

devir e do instante “é o não-sei-quê por excelência” (Jankélévitch, 1980(a), p. 77). O tempo é aquilo de que experienciamos o *quod* sem conhecer o *quid*, como efetividade pura: um inexprimível “*Il y a*” que devém, advém, sobrevém na forma continuada do devir e na forma instantânea do acontecer. O tempo é uma espécie de evidência fundante que se esvanece assim que a olhamos diretamente: nunca detemos a sua “quididade” e a sua “quodidade” num mesmo momento. O tempo, uma vez reificado e conceptualizado, perde-se como tal. Em vez da duração, do devir ou do instante, somente nos restam os conteúdos imóveis, análogos a coisas, ou um “conteúdo que é a dimensão formal das coisas”. “Ninguém pode, portanto, sinceramente pretender *pensar o tempo*”, afirma Jankélévitch (Jankélévitch, 1980(a), p. 78). Aquele que crê fazê-lo pensa em acontecimentos, ritmos e movimentos, mas não na “ipseidade do tempo”, pois, “do mesmo modo que não podemos dizer o *que o é o Ser*, o Ser sendo ele-próprio o universal atributo de todos os sujeitos, não podemos visar o devir” (Jankélévitch, 1980(a), p. 78).

Nos três momentos do tempo vivemos sempre a não coincidência da determinação quididativa e da efetividade quodidativa. O facto do tempo é imediatamente vivido: experiência da qual não se pode fazer doutrina. A recordação ou a expectativa apenas nos dão o *quid* sem o *quod* ou o *quod* sem o *quid*. Só no advir presente, no instante do acontecer se dá essa coincidência, sob a forma duma ínfima centelha faiscante da qual, no fundo, jamais somos contemporâneos. Dá-se no “*presque-rien*” de uma aparição de imediato desaparecida, que se entrevê para logo se perder.

O irreversível e o sentido do tempo

De seu mestre Bergson, Jankélévitch não reteve a intuição da duração pura como modo de compreender o tempo. É a partir da duplicidade correlativa do devir e do instante, vividos e pensados a partir da “irreversibilidade” que Jankélévitch trabalha.

Em que consiste, positivamente, a evidência impalpável do tempo? Ela reside na irreversibilidade. Esta não é uma característica do tempo entre outras, “ela é a própria temporalidade do tempo”, define a sua essência e constitui a sua ipseidade: “ela é o próprio tempo” (Jankélévitch, 1983, p. 7; idem, 1966, p. 287). Se, como vimos, o homem é todo ele temporalidade, isso significa que ele é necessariamente e inteiramente devir e irreversibilidade: “o homem é um irreversível encarnado: todo o seu ser consiste em devir”, ou seja, em “ser, não sendo” na medida em que ele devém (advém, sobrevém, recorda-se ou

projeta), mas nunca para ou inverte o movimento num processo reificador (Jankélévitch, 1983, p. 8).

A irreversibilidade define a essência e o sentido do tempo e, desse modo, traduz uma impossibilidade metafísica radical: a reversão do irreversível que implicaria a negação da temporalidade do tempo. Na experiência da irreversibilidade concentra-se para nós a objetividade destinal de um tempo indomável, de uma dinâmica simultaneamente irresistível e irrisistente na qual somos arrastados: não se pode parar o curso do tempo nem revertê-lo. Jankélévitch explica: “o movimento irreversível em que somos arrastados é tanto mais irresistível quanto parece ele-mesmo ‘irrisistente’; e tanto mais invencível quanto parece ele mesmo inconsistente e quase inexistente” (Jankélévitch, 1983, p. 10). Ele é incomensurável com a resistência de uma matéria tangível e maciça que podemos moldar pelo esforço e sobre a qual possamos agir com eficácia e, no entanto, constitui uma “força suave, mas todopoderosa” e um “obstáculo inapreensível, mas inultrapassável”. O tempo que não podemos travar, parar, nem *a fortiori* reverter ou inverter é, assim, “a forma mais inexorável do nosso destino e, por conseguinte, da nossa finitude” (Jankélévitch, 1983, p. 12-13).

A futurição é o sentido único do tempo: impõe uma servidão fundamental à sucessão dum antes e depois jamais intercambiáveis ou intervertíveis. O tempo não pode ser invertido, pelo que o devir é um processo unilateralmente magnetizado pelo futuro e que jamais regride, retorna ou reflui para o passado. A “impossibilidade *a priori* de toda a inversão” torna qualquer ideia de regresso ao passado ou de reversão do tempo um “vertiginoso absurdo” e um “milagre inconcebível”, pois tal consistira na abolição metafísica do tempo (Jankélévitch, 1983, p. 13-15).

A dimensão do espaço consente a livre mobilidade, ou seja, o ir e vir nos dois sentidos da sua simetria como resposta à impossibilidade da onnipresença ou de estar aqui e além simultaneamente próprios da nossa finitude. O tempo, por sua vez, irreduzível e incomensurável ao espaço, lavra a impossibilidade do “ir e voltar” (Jankélévitch, 1983, p. 27). Não se trata de uma linha ou de um friso onde seja possível mover-se simetricamente entre o antes e o depois. A quimera da máquina do tempo, por exemplo, é intelectualista e espacializante (Jankélévitch, 1983, p. 18).

A temporalidade permite, contudo, atenuar a “alternativa”, ou seja, a oposição dos contrários que resulta da finitude. De facto, o devir, escoando um após o outro os momentos sucessivos, permite na alternância e na sucessão fluidificar os contraditórios incapazes de coexistir “*uno eo den que tempore*”. O tempo permite a evolução, a maturação ou a conversão, assim como a gestão dos conflitos, pelo que “tudo será possível na sua vez e

tempo próprios”, explicita Jankélévitch (Jankélévitch, 1983, p. 23). A sucessão ou a alternância dos contrários não realiza, contudo, uma mágica “*coincidentia oppositorum*” que niilizaria o *a priori* da finitude. Ao invés, trata-se de uma solução de renúncia que não transcende a “alternativa”, mas, antes, a ratifica.

A lei fundamental do irreversível consiste na “abertura do renovamento infinito” e no facto de cada instante advir uma só vez. Cada momento é irremediavelmente recalcado pelo seguinte e sorvido para sempre. A recordação, longe de realizar um regresso ao passado, “aguça a nostalgia e confirma o irreversível”, na medida em que “extrai a passeidade (*passéité*) do passado” (Jankélévitch, 1983, p. 25-26; 311-312). A lembrança não é um modo da presença, mas da ausência cujos sucedâneos imagéticos e reminiscências tornam mais sensível tudo quanto perdemos. A memória não é um depósito que reúne recordações para conservar o passado. A ambivalente melancolia da lembrança, sempre doce e amarga, resulta da falácia da conservação e dessa atestação do irreversível (Jankélévitch, 1987, p. 61-62).

O tempo como “omnienglobante”

A temporalidade é simultaneamente “preveniente e envolvente” (Jankélévitch, 1980(b), p. 96). Este duplo *a priori* faz do tempo o “universal englobante”, na medida em que há uma insuperável imanência do homem ao devir na ordem do pensamento, da vontade e da acção.

O discurso e a intelecção sobre o tempo pressupõem o tempo, que está implicado nos mecanismos mais íntimos do pensamento. Por outro lado, o tempo envolve todos os seres, como continente superlativo paradoxalmente contido em todas as coisas. Jankélévitch insiste no envolvimento misteriológico do tempo. Mobiliza para o efeito a distinção gizada por Gabriel Marcel entre mistério e problema (Jankélévitch, 1985, p. 52; idem, 1978, p. 216; idem, 1987, p. 31; idem, 1966, p. 386, etc.). O tempo jamais é um objeto exposto diante de nós, e deste modo não é propriamente um “problema” que se possa distanciar, circunscrever e analisar. A consciência do tempo está sempre contida no tempo que ela própria contém. O pensamento está simultaneamente dentro e fora do tempo. Não há, por conseguinte, hipótese alguma de manter a boa distância entre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível: “o tempo está dos dois lados em simultâneo, no objecto e na intimidade de um sujeito inextricavelmente misturado como o devir” (Jankélévitch, 1980(b), p. 96). Com efeito, a consciência e o tempo são, uma face ao outro, reciprocamente, englobante-englobado. Ainda que a consciência

pudesse sobrevoar teoreticamente um “problema da temporalidade”, jamais poderia abstrair-se do “mistério ôntico do seu destino temporal” (Jankélévitch, 1983, p. 30).

Também a vontade e a acção são imanentes ao irreversível. O homem não tem no tempo a iniciativa do movimento, não pode avançar nem recuar, nem o tempo ser parado, invertido ou sequer acelerado. O “querer está englobado no seu destino temporal” de modo unilateral e unívoco. Sendo impotente diante do irreversível, está impedido de ir e vir: só pode querer segundo o inelutável sentido único da futurição. Toda a liberdade é uma meia-liberdade: livre de querer, mas não de desquerer à vontade. De facto, ela pode desfazer a coisa feita, mas não pode niilizar o próprio facto de tê-la querido ou de tê-la feito. A vontade não está “livre da sua própria liberdade”. O autor explicita: “a vontade é livre de querer ao infinito, mas não pode mais em seguida não ter querido; ela não pode ao mesmo tempo ter querido e não ter querido. É o irreversível-irrevogável que a torna escrava dela mesma!” (Jankélévitch, 1983, p. 31-32).

“A irreversibilidade preveniente adianta-se à retroconsciência”, afirma Jankélévitch (Jankélévitch, 1983, p. 32). Na verdade, o tempo eternamente inacabado, infinitamente aberto na direcção do futuro não pode ser abarcado por uma superconsciência panorâmica como um facto consumado, ser objecto de sobrevoos, ou ainda ser contemplado em contrassenso por um espectador retrospectivo. Na verdade, qualquer sinopse e retrospectão são já, inevitavelmente, um momento da futurição. Do mesmo modo, o regresso no espaço é ainda um momento posterior no tempo. Cronologicamente, o regresso prolonga a ida, não a anula, prossegue-a no mesmo sentido (Jankélévitch, 1983, p. 32).

Assim, “o devir identifica-se à vinda do futuro” sendo que “o irreversível designa essencialmente uma futurição que jamais pode mudar-se em regressão” (Jankélévitch, 1983, p. 34). Na verdade, “toda a experiência vivida é o momento de uma futurição, inclusivamente a recordação que parece inverter-lhe a direcção, o remorso que apreze imobilizá-la, a nostalgia que parece travá-la” (Jankélévitch, 1983, p. 34). Tudo é dado como momento seguinte numa perpétua fuga para frente, mesmo a preterição, que faz do presente um passado por vir ou um futuro já devindo. Os paraísos perdidos e as idades de outro remetem sempre para uma escatologia. “O que quer que faça a consciência regressiva, ela é sempre ultrapassada pelo *a priori* da futurição preveniente” (Jankélévitch, 1983, p. 38), conclui o autor.

A irreversibilidade dá-se, assim, numa “continuidade infinita”, na velocidade constante e imperturbável da futurição quodidativa. O curso dos acontecimentos e o ritmo da existência podem ser alterados, acelerados, travados, imobilizados, mas não o tempo metafísico e a sua irreversível temporalidade, regular, uniforme e implacável. Não há

regresso, paragens, travagens ou acelerações possíveis na “velocidade imóvel do tempo” que igualiza todas as velocidades e as mantém inflexivelmente na direção do futuro. Jankélévitch fala, por isso, numa “velocidade nula e infinita”, lenta e veloz, inexpugnável e incansável (Jankélévitch, 1983, p. 41-42).

Do devir ao instante: *Kairós* e improvisação

Jankélévitch pensa a temporalidade a partir das duas categorias correlativas do devir e do instante. O devir é “um modo de ser não sendo”, na sucessão contínua e infinita alternância de ser e do não ser (Jankélévitch, 1980(b), p. 91). Enquanto “emergência contínua”, o tempo, além de uma “massa fluida”, é feito de uma miríade de “eventos e ocorrências súbitas que propulsam o devir e fazem advir o futuro” (Jankélévitch, 1987, p. 42). A continuação do devir apenas é possível pela descontinuidade do sobrevir dos instantes.

Experienciada na continuidade do devir, a irreversibilidade é também vivida de modo infinitesimal na emergência do instante. O instante não pode ser considerado como uma estação fixa no espaço, mas como um evento absolutamente único. Cada “vez” acontece somente uma vez em toda a infinidade eterna do tempo, e, por isso, a designa de “semelfactiva” (do latim *semel*: uma só vez). Mais ainda, cada “vez” é simultaneamente primeira e última, e por essa razão a diz “primúltima” (Jankélévitch, 1983, p. 45-46). Cada instante único e irrepitível, “*Hapax*” recalcado pelo fluxo ininterrupto do tempo, é um “quase-nada”, uma “aparição-desaparecente” (*apparition-disparaisante*) entre o ser e o não ser. Cada ocorrência temporal, imediatamente seguida de outra, é, deste modo, sorvida pelo devir como continuação desse aparecer e desaparecer. O tempo é assim feito da emergência do instante como um quase nada surgindo numa “aresta vertiginosa”: o limiar de um nada antecedente e de um nada conseqüente (Jankélévitch, 1983, p. 46-47). O instante suspende de algum modo o tempo, mas comprova a temporalidade sincopando a continuação (ou “intervalo”) e negando a perenidade (Jankélévitch, 1983, p. 147).

A partir daqui se desenvolve a reflexão sobre o “*Kairós*”: o instante propício tornado “ocasião”. A ocorrência oportuna não é somente infinitesimal na miríade dos instantes, ela é também excepcional porque é imprevisível, irreversível e única enquanto conjunção de tempos, lugares e modos. É sempre um *Hapax* – vez única e primúltima – no curso da existência pessoal, na história dos homens, seja a nível moral ou estético. Desta unicidade

irrepetível surge todo “pathos da ocasião”: o malogro do anacronismo, da precocidade, do atraso, do desencontro. À falta de precedentes ou reedição, de antecedentes ou vestígios, a “captura das ocasiões” exige uma vigilância activa, aguda e lúcida e não uma espera quietista. O “visar da ocasião” exige finura, leveza e celeridade. Tudo isto é solidário da “improvisação” enquanto faculdade apreensiva e receptiva e resposta criativa ao imprevisto. (Jankélévitch, 1980(a), p. 115-145). A arte do “*impromptu*”, inerente à “aventura”, é o melhor modo de viver a irruptividade do tempo, pois, escreve Jankélévitch, “a sucessão das vezes primeiras-últimas; desses inúmeros instantes, simultaneamente primeiros e derradeiros, fazem do devir uma improvisação constantemente inovadora e uma aventura perpétua” (Jankélévitch, 1966, p. 278).

O autor reconhece que a consciência, enquanto consciência do irreversível é simultaneamente prospetiva e retrospectiva, que não é pura “consciência pontual ou instantânea”. Sem a vivência concreta de uma certa “duração” feita de permanência e inovação, de retenção e fluência, não haveria irreversibilidade, mas plena coincidência num presente sempre instantâneo (Jankélévitch, 1983, p. 61). Por outro lado, a filosofia jankélévitchiana, valorizando o “fazer ser” e o “vir ao ser” face ao “ser” substantivado e estacionário, privilegiando a emergência irruptivamente fecunda face à continuidade estável do intervalo, redundando numa metafísica instantaneísta e meontológica. O instante – quase nada e instância não subsistente, “híbrido de ser e o não ser” – é a expressão punctiforme do devir que é a “intenção do ser” (Jankélévitch, 1980(a), p. 30; idem, 1985, p. 160). Jankélévitch diz-nos que o instante “é a única forma sob a qual o absoluto é revelado a uma criatura” (Jankélévitch, 1985, p. 242). Fala-nos da “espessa, [...] intensiva e fervente plenitude de eternidade” próprias do instante (Jankélévitch, 1938, p. 205). Não se trata de uma mera fracção da duração, ponto matemático na linearidade horizontal, mas do que Isabelle de Montmollin designa por uma “instante plenitude”, de inscrição vertical (Bergson, 2000, p. 204) expressando um absoluto da existência: a fulguração do tempo e da eternidade. Na verdade, o instante realiza emergência criativa do tempo e, para, além disso, a irrevogabilidade metempírica da sua advinda quodidade – o facto de ter sido – que é inextinguível.

Do exposto, ressalta o que poderíamos entender como uma relativa infidelidade de Jankélévitch face a Bergson, mas que ele entende com um prolongamento reflexivo do próprio bergsonismo (Jankélévitch, 1994(a), p. 86). Não reteve a sua noção de uma “duração constante e fiel” acentuando a “estabilidade e a perenidade”. Abraçou, antes, o devir heraclítico enquanto “fuga e fluxo inapreensíveis” (Jankélévitch, 1983, p. 233) a que acresceu a linearidade irreversível do tempo histórico de matriz judaico-cristã, mas retirando-

lhe a consumação escatológica. Num dos seus primeiros textos, Jankélévitch sublinhava a instrutiva ambiguidade do termo “durar” que implicava “passar, mas também persistir”, porém, acaba por valorizar a “sucessão” e a “infinita descontinuidade” face à “constância”, à “persistência” ou à “memória” (Jankélévitch, 1938, p. 45-49; 215). A duração torna-se, assim, “intervalo” no qual se inscreve a vertigem, pulsatilidade e subitaneidade (*soudaineté*) do instante ou “ponto limite” e aresta estreita entre o ser e o não ser. Tende, pois, a valorizar a totalização fulgurante no instante, a “pura espontaneidade” das “mutações vertiginosas” do que a maturação escorrida no marfim do tempo continuado, do “intervalo” (Jankélévitch, 1938, p. 56-58). Di-lo o próprio Jankélévitch:

Bergson que recusava o fantasma do nada e a invencibilidade da morte, Bergson que se representava o devir como uma continuação de plenitude e como uma indecifrável positividade, Bergson tinha enclausurado a emergência descontínua, o surgimento do instante e a novidade criadora na própria espessura do tempo vivido (Jankélévitch, 1966, p. 277-278).

A partir desta supremacia concedida ao instante, não surpreende que Jankélévitch não tenha subscrito nem explorado o alcance metafísico da “fidelidade criadora” marceliana, noção de que fizera uso no âmbito da sua moral, no *Tratado das Virtudes* (Jankélévitch, 1986, p. 149-153). Nesta vasta obra, Jankélévitch distingue as virtudes do instante – de que a coragem é o modelo – e as virtudes do “intervalo” – de que a fidelidade é o protótipo. Reconhece que a fidelidade é a “virtude do tempo contínuo”, pugnando contra a inconsistência e o “absolutismo da impressão presente” (Jankélévitch, 1986, p. 141; 143). Leitor atento de Marcel, ele sabe que a fidelidade selada pelo compromisso é um ímpeto e um decreto da vontade que “antecipa o futuro numa decisão” contra o “fluxo heraclítico sem memória”; sabe que, em última análise, ela visa “superar o tempo” e “fundar uma ordem definitiva” (Jankélévitch, 1986, p. 153-154). Algo é certo, todavia: estes elementos não são tidos em conta em *L'Irréversible et la Nostalgie*. Jankélévitch não podia reter a crítica marceliana do “instantaneísmo”, nem a sua exigência de uma “viva perenidade”, contrárias ao seu “emergentismo” metafísico.

A nostalgia

Na experiência não subsistente do instante há tanto a repentinidade da sua emergência como a gradualidade da sua erosão. Aos poucos, o acontecer do instante semefactivo parece quase irreal, dele restando apenas a sua inapagável “quodidade”, ou seja, o facto absolutamente nu de ter acontecido. Não é possível estancar este fluxo irreversível de instantes primúltimos. Não há segunda-vez da primeira, pelo que nada se pode reviver, repetir, confirmar ou recomeçar (Jankélévitch, 1983, p. 49-50). É sempre um outro instante e uma outra ocorrência, inédita e única, que se vive sempre no sentido da imparável futurição. Ao mesmo tempo, porém, “a quodidade do instante, quer dizer, o facto de o instante ter uma vez existido (*fuisse*) é irrevogável e inextermínável” (Jankélévitch, 1983, p. 50-51). É tão óbvia a impossibilidade de reviver efetivamente e carnalmente o passado quanto é evidente a impossibilidade de refazer ou repetir algo no futuro. Mesmo sem nenhuma diferença qualitativa, indiscernível do precedente e intercambiável, a “mera secundariedade ordinal na sucessão” de um acontecimento confirma já a sucessão e anula a verdadeira repetição (Jankélévitch, 1983, p. 59).

A irreversibilidade e a primultimidade afetam os instantes, mas banais do devir, independentemente da sua importância objetiva. O autor defende que a “nostalgia” confirma esse paradoxo. Contrariamente ao que poderíamos crer, a irreversibilidade mais característica não é a dos acontecimentos excepcionais ou solenes, das datas históricas e memoráveis. Na verdade, os factos sensacionais ou gloriosamente semefactivos – revestem-se de um significado normativo ou objetivo que, de algum modo, os subtrai às contingências da primultimidade. Pelo contrário, os factos mais anódinos da banalidade quotidiana, as coisas insignificantes, nas entranhas da história, são aquelas que melhor encarnam o irreversível e a correspondente nostalgia. Face à pura irreversibilidade deste tempo pulsátil feito de uma miríade de instantes sucessivos, surge a pura e imotivada nostalgia: “o lamento lamenta a passeidade do passado”, ou seja o “puro e simples facto de ser passado” (Jankélévitch, 1983, p. 54-55). Ela está, portanto, aquém e para além das razões objetivas para lamentar. O que está em jogo é o “paradoxo derisório” duma “causalidade circular que consiste em lamentar o passado simplesmente porque é passado”, fora de qualquer axiologia e mesmo de toda a etiologia (Jankélévitch, 1983, p. 56). Na verdade, “é esta forma pura e nua da passeidade”, é esta quodidade do tempo que é o elemento não reiterável e o irreversível por excelência comum a todos os momentos do pretérito (Jankélévitch, 1983, p. 57). A nostalgia não é, desta forma, um “comprazimento fútil”, mas uma “deleitação séria”: um “sentimento de infinita incompletude” ante o “ter sido”, o “ter feito” ou “ter acontecido” irreversíveis, mas também ante a impossibilidade de acumular passado e presente numa mesma vivência. Há um lamento

e decepção inapagáveis inerentes ao irreversível. Nenhuma memória ou reiteração nos devolve a ipseidade dessa vez única e irrepitível em toda a eternidade: “falta o não sei quê, um quase nada que é tudo; apenas falta o essencial”, deficit impossível de localizar e colmatar (Jankélévitch, 1983, p. 69).

A resistência ao irreversível

A irreversibilidade sendo a nossa impotência *a priori* e o tempo não podendo ser parado, invertido, travado ou acelerado, apenas obtemos sobre a sua invencibilidade vitórias imaginárias. Jankélévitch analisa as modalidades dessa vã “resistência ao irreversível”. Reversão, rejuvenescimento, ressurreição, renascimentos e eterno retorno, imobilização, travamento do devir, aceleração do tempo ou compressão do reversível são meras quimeras de que o autor evidencia o carácter tão ilusório quanto contraditório. Em finas análises que não podemos aqui reproduzir pondera e refuta todas estas “teratologias” e “impensáveis paradoxos”. A paragem ou a aceleração do devir é impossível, na medida em que o tempo irreversível é incompressível e inextensível. Todas as operações que praticamos sobre o tempo vivido para iludir o *a priori* metempírico da irreversibilidade, incompressibilidade e inextensibilidade são simples manipulações empíricas: elas agem sobre ritmo, acelerando-o ou retardando-o, mas não têm influência sobre o tempo desse ritmo, e menos ainda sobre a temporalidade desse tempo. As nossas técnicas de metronímia ou cronometria agem no que acontece no tempo, mas não interferem na ipseidade do tempo. Pode gerir-se o tempo de uma tarefa, a execução de uma sonata, os lapsos de tempo de uma atividade, os prazos e intervalos de um processo, mas não pode agir-se sobre o “tempo metempírico dessa duração empírica”. O tempo, imutável e uniforme, é um “omni-englobante infinito” que envolve todos os movimentos e todos os tempos (Jankélévitch, 1983, p. 138-141).

É na experiência do tédio ou da espera que o homem enfrenta o “tempo nu e substancial” na sua plácida irredutibilidade. Para fugir ao abismo angustiante do “*tempus nudum*” o homem busca a “plenitude concreta e a espessura dos conteúdos de consciência” do tempo ativo criativo, que pode redundar no frenesim rítmico ou no puro divertimento. Precipitando-se no irreversível, o homem frenético visa, homeopaticamente, lenificá-lo e mesmo anulá-lo. Comprimir o intervalo da duração empírica não leva, entretanto, a “contrair

o tempo no intemporal!”. Pela dormência o homem refugia-se numa imobilização virtual do tempo que segue, todavia, inexorável mente o seu curso (Jankélévitch, 1983, p. 138-143).

O devir mantém abertas as vias da futurição, do renovamento e do progresso sem fim, mas por ai mesmo afirma indiretamente a indestrutibilidade fundamental da passividade. O devir sela e consagra irrevogavelmente a inextinguível efetividade do “ter- sido”, “ter-feito” e “ter acontecido”. O tempo segrega um “eterno”: o irrevogável “ter-acontecido” que depõe atrás de si. Diz-nos Jankélévitch:

O tempo nega a tautousia ôntica: *o ser é aquilo que é*, e substitui-lhe o paradoxo: *o mesmo torna-se um outro*; ele devém mais, menos, ou o contrário; por outro lado, afirma a tautousia no passado: *o que foi foi e não pode mais não ter sido* – tautousia infinitamente menos tautológica que o truísmo do presente (Jankélévitch, 1983, p. 72).

Deste modo, aquilo que existiu uma vez é para sempre salvo do vazio, sendo que a sua niilização seria “vertiginosamente absurda” (Jankélévitch, 1983, p. 116-117).

Irreversibilidade e irrevogabilidade são, pois, os princípios correlativos que tornam teoricamente absurdas e praticamente quiméricas todas as modalidades de resistência ou superação do tempo. Só a eternidade tornaria desnecessárias aquelas estratégias. Jankélévitch não admite, contudo, nem a ideia de “uma eternidade imemorial que exclua *a priori* o irreversível”, nem uma eternização quimérica, absurdo evento intratemporal que, qual “cataclismo escatológico”, viesse niilizar o próprio tempo (Jankélévitch, 1983, p. 128-129).

Da resistência ao consentimento: o tempo como “órgão-obstáculo”

Após a análise do carácter ilusório e contraditório de todas as formas de resistência ao irreversível, Jankélévitch, debruça-se sobre as modalidades do comprazimento ao irreversível. Aqui identifica e trata da esperança e do lamento, vivências páticas que se opõem simetricamente e manifestam uma ambivalência doce-amarga face à irreversibilidade. Só depois o autor tematizará as formas do “consentimento”, ou seja, da assunção séria da temporalidade. A “seriedade” é o que permite evitar os dois escolhos antagônicos da tragicidade e da frivolidade e, deste modo, abraçar o tempo como “órgão obstáculo” da existência humana.

A noção de “órgão-obstáculo” é central na meditação metafísica de nosso autor. Por ela se exprime o facto de o tempo ser simultaneamente meio e impedimento, ou seja, de constituir, anfibologicamente, uma condição de possibilidade essencial e um obstáculo elementar, como a matéria para o artista, a linguagem para a expressão, a corporeidade para a condição humana ou a falta para o impulso moral (Jankélévitch, 1978, p. 236; 240-244). Duro e incontornável como um destino, maleável e imponderável como uma destinação (*destinée*), o tempo é a “carreira da nossa liberdade”, o campo de actualização das nossas possibilidades e empresas; a “duração” é o instrumento da nossa realização (Jankélévitch, 1978, p. 246). A irreversibilidade, o esgotamento dos possíveis e a finitude consumadas na morte são, porém, o obstáculo derradeiro simultaneamente natural e metempírico. O ser do homem é inteiramente temporal e, desse modo, sempre envolvido no devir e condenado ao nada. O devir faz advir o futuro, noutros termos, faz ser o “não-ser”, mas, de igual modo, reconduz o ser ao “não-ser” na preterição. Idêntica ao devir, “a nossa única maneira de ser consiste em ser não sendo”, afirma Jankélévitch (Jankélévitch, 1978, p. 248). Este modo de ser lacunar, sem morfologia estável, desmentindo sem cessar o princípio de identidade e numa oscilação permanente entre o ser o e não ser, é bem alguma coisa sem ser uma coisa: é espécie de quase nada. Esta existência inexistente nunca é surpreendida em flagrante delito de instância de presente, sempre suspensa da futurição e da preterição: o devir é o “equivoco vivido, simultaneamente ôntico e meóntico” do modo humano de ser tempo (Jankélévitch, 1978, p. 248).

Assumir o tempo como “órgão-obstáculo” e consentir ao irreversível são os únicos modos “sérios” de viver a temporalidade e a finitude. A coragem, o amor, a aventura, as iniciativas criativas, vigilantes à ocasião e subescrevendo a irreversibilidade destinal são as únicas formas de escapar tanto à tragicidade como à frivolidade da vivência temporal.

A esperança face ao irreversível

Jankélévitch analisa a esperança como uma forma de “comprazimento ao irreversível” intimamente articulada com o “lamento” que se lhe opõe tanto quanto, paradoxalmente, o estimula. É desta doce e amarga articulação do pesar face ao passado e da esperança face ao futuro, mutuamente refutados numa perpétua oscilação, que se insinua a latência do comprazimento. Face à irreversibilidade do tempo, no seu infinito devir de instantes, tensos entre um nada antecedente e um nada subsequente, não há vitória nem

transcendência, mas apenas resistências ilusórias, débeis consolações e a seriedade do consentimento. A esperança não é um sentimento de alcance metafísico nem uma virtude metalógica que, no interior da duração concreta, possa agir sobre o fluxo indomável do tempo sempre reconduzido à pulsatilidade dos instantes.

A virtude da esperança consiste, antes de mais, em colocar-nos no sentido do devir: a futurição e a respectiva abertura à alteridade e novidade. De facto, a irreversibilidade como preterição ou passeização unilateral seria impossível de viver. Por outro lado, para Jankélévitch, “todas as filosofias da repetição eterna e da imitação universal são de algum modo filosofias do desespero” (Jankélévitch, 1983, p. 156-157). É essencial, portanto, a oxigenação da vida pela futurição onde emergem os possíveis. Face ao devir irreversível, o homem só pode exercer a sua liberdade de escolha, dirigir a sua vontade de ação e orientar a sua expectativa no sentido do porvir. Deste modo, a “esperança” é ela-mesma, sempre dirigida ao futuro, ou seja, a um “ainda não”, a um possível que poderá advir, pelo que a ideia de uma “esperança do passado” é uma contradição e um absurdo. Uma “esperança bilateral” do passado e do futuro é, mais ainda, uma “louca quimera” que negaria a temporalidade irreversível tanto quanto um “duplo desespero” o faria. A esperança é, logo, sempre unilateral, e dessa determinação decorre a sua limitação originária, mas também a sua ambivalência. Em razão do “estatuto equívoco e dissimétrico do devir sem retorno”, que ratifica o carácter intermediário da nossa condição e da nossa “meia-liberdade”, a “esperança sem esperança de retorno” é esperança do futuro, mas desespero do passado, ou seja, do tempo consumado que adveio. Toda a esperança é uma meia esperança, ambígua, ambivalente e oscilante (Jankélévitch, 1983, p. 159).

A esperança espera por oposição ao pesar (*regret*) ante o passado consumado na preterição, mas igualmente contra o cuidado (*souci*) inerente ao futuro em latência. A certeza da morte, que é o “último futuro e o porvir de todos os futuros, o extremo e último amanhã sem amanhãs”, barra, porém, o horizonte e obtura, finalmente, qualquer perspectiva (Jankélévitch, 1983, p. 159). Deste modo, “o devir progride irreversivelmente de um desespero ao outro”, do desespero do passado ao desespero último do futuro, o da morte (Jankélévitch, 1983, p. 159). A entreabertura do futuro pela esperança vem sempre corroída por essa angustiante precariedade. Ela exerce-se apenas sobre as modalidades circunstanciais da vida na prorrogação indefinida da “hora incerta”, o quando e o como do intervalo que antecede a “*mors certa*”.

O desespero é sempre totalitário e maximal por definição, mas, felizmente, a esperança é tão invasiva quanto o desespero. No centro da treva mais profunda, por uma

inflexão pática e uma ténue entrevisão, eis que surge uma pálida centelha: o “não-sei-quê” infinitesimal da mais remota possibilidade a partir da qual o homem começa a esperar o improvável e o inverosímil. Desde logo, conclui Jankélévitch, “a certeza do nada deixando de ser absolutamente certa, ela é absolutamente incerta” (Jankélévitch, 1983, p. 161). Uma gota de esperança e o desespero deixam de ser desesperados. A lei do “tudo ou nada” aplica-se à esperança que não conhece meio-termo nem graus: a esperança espera contra a preocupação da morte e apesar dos obstáculos, como se de uma evidência plena e inteira se tratasse. Enquanto pudermos remediar o irremediável e adiar a morte, o devir permanece aberto sobre o futuro infinito como a reserva inesgotável de tudo o que é ainda possível, de tudo o que está literalmente para vir e permanece em suspenso. Assim, “a esperança, flor frágil, é uma humilde oportunidade aconchegada na região dos possíveis” (Jankélévitch, 1983, p. 163). Citemos Jankélévitch:

Não apenas a esperança se desenvolve em reação contra o cuidado da morte, mas ela é solidária de um passado irremediável; não somente ela espera contra as razões virtuais de desesperar e contra um risco de fracasso por vir, mas ela espera, além disso, contra o lamento (*regret*); a esperança desenvolve-se contra a preterição invasora; a esperança tem por matéria o conjunto dos possíveis que escapam ainda ao pesar (Jankélévitch, 1983, p. 163-164).

Assim, “o pesar é o órgão-obstáculo da esperança” a entretendo ao mesmo tempo em que a propulsa. O que impede é o que torna possível, numa contradição dinâmica: “a esperança recorta-se em alto-relevo num fundo de desespero; supõe uma espécie de desespero tácito que chamamos pudicamente, por eufemismo, o lamento (*regret*), um desespero que ela recalca no passado e que, por seu lado, a propulsa em direção ao futuro” (Jankélévitch, 1983, p. 164). No “regime de alternativa”, ou seja, da finitude e da oscilação entre os extremos própria da condição humana, a esperança assemelha-se a um efeito de balança onde a gravitação do passado pesaroso serve de contrapeso à levitação do futuro.

Ora, uns após os outros, os possíveis esgotam-se e caem no depósito do passado, de modo que os futuríveis são atualizados. A margem de esperança diante de nós não cessa de diminuir e, deixando de compensar a preterição, converte-se, progressivamente, em pesar. Nisto consiste envelhecer. Se a juventude se assemelha a um “renovamento inesgotável dos possíveis” (Jankélévitch, 1983, p. 194), o envelhecimento é a intensificação e alargamento do lamento do homem que, invadido pelo passado, nada mais tem o que esperar. Surge, então, a amargura melancólica de um duplo desespero: a “desesperança” que dura até o aniquilamento

pela morte em que o devir, finalmente, já não devém (Jankélévitch, 1983, p. 196). Quando a totalidade do futuro tiver advindo, quando o pesar cobrir toda a esperança, ele coincidirá plenamente com o desespero. Somente se pode esperar no sentido do futuro pelo que o desespero, que é o “pesar” de não poder esperar nos dois sentidos, tem a última palavra.

Toda a liberdade, a vontade e a acção consistem num “meio poder” exercido apenas no sentido do futuro, o poder de fazer, mas não de desfazer. Ao problema do irreversível se junta, assim, o do “irrevogável”: o que foi feito ou aconteceu jamais pode ser absolutamente desfeito ou desconhecido. Já o sabemos: se a coisa feita ou o ser podem ser aniquilados, o facto de “ter-sido” (*fuisse*) ou o facto de “ter-feito” (*fecisse*) não podem ser niilizados (Jankélévitch, 1983, p. 182). No mais elementar respeito do princípio de não contradição que se traduz numa conservação temporal, o que aconteceu não pode deixar de ter acontecido. Facilmente se entende que o “lamento” se nutre ainda do “arrependimento” e que o “desespero” é o “remorso do irrevogável” para além de ser o “lamento do irreversível” (Jankélévitch, 1983, p. 166). O instante liminar da atualização do possível, na escolha ou na acção, é “a charneira da esperança e do pesar” e o ponto onde se dá a tangência do irreversível e do irrevogável na coincidência ambivalente do possível e do consumado.

A esperança como consolação revertível

Terá a “esperança” alguma eficácia metafísica sobre o tempo vivido? A resposta é não. Ela é um sentimento impotente numa consciência que oscila, permanentemente, entre a “irremediável passeidade do passado e a inesgotável futuridade do futuro” (Jankélévitch, 1983, p. 171). A esperança exprime, na sua forma elpidiana e progressista, a miséria do irreversível.

Jankélévitch chega a ver “o pesar do passado em geral e a esperança da possibilidade inesgotavelmente renascente em geral” como sentimentos “metempíricos”, quer dizer, não psicológicos nem partitivos, que jamais se neutralizam um ao outro. Neste plano, as razões de esperar e as razões de lamentar são equipolentes e, por isso, não há espaço para a suputação e a deliberação racional. A vontade hesitante, contudo, não permanece no ponto zero de indiferença. Na verdade, escreve Jankélévitch, “o pesar infinito dum passado mais profundo do que o mar e a esperança infinita dum futuro mais vasto do que o céu são sentimentos

incomparáveis e incomensuráveis” (Jankélévitch, 1983, p. 168-169). A alternativa de dois infinitos não saberia ser resolvida por um exercício deliberativo nem por uma suspensão da vontade: ela é talhada cegamente, gordianamente, por uma opção arbitrária que é da ordem da aposta. Os dois “sentimentos metempíricos” não se neutralizam nem combinam de modo estável e definitivamente doseado. A consciência oscila, incessantemente, entre “um passado infinito que é depósito das coisas findas, advindas ou revolutas, e um futuro infinito que, a perder de vista, guarda em reserva diante de nós as suas possibilidades continuamente renovadas”, explica o autor. Esta alternância é, no fundo, “a vibração fundamental do tempo vivido” (Jankélévitch, 1983, p. 169).

Ainda que viradas para o futuro, a esperança, a aspiração (*souhait*) e a vontade devem ser distinguidas. Jankélévitch esboça todo um programa de fina fenomenologia descritiva nos seguintes termos:

[...] se a esperança é relativamente impotente face ao militantismo da acção, ela é relativamente militante face ao desejo, às preces e às aspirações; “optativa” face ao imperativo do querer, ela é imperativa face ao optativo das aspirações (*souhails*); por oposição à aspiração, ela é mais voluntária, bem como é mais afectiva face à vontade (Jankélévitch, 1983, p. 171).

Contrariamente ao que vimos em Marcel, Jankélévitch começa por cindir a drasticidade da vontade, que quer incondicionalmente e a esperança, que faz depender o seu compromisso do da possibilidade do *que é* esperado. “A séria esperança está nos antípodas do desejo louco como está nos antípodas dos votos pios que fazemos a propósito das coisas impossíveis” (Jankélévitch, 1983, p. 172), afirma o autor. Quer isto dizer que a esperança é ponderada e transitiva: ela pode dizer o que espera e determinar, tanto como o desejo, o “seu acusativo intencional”. Observamos, pois, que Jankélévitch em *L’Irréversible et la Nostalgie* (1974) não distingue claramente ou flutua entre os termos e as noções de “*esperance*” e “*espoir*”. Ora, esta indefinição tinha sido claramente evitada oito anos antes, em *La Mort* (1966), onde escrevera: “na nossa linguagem, a esperança (*espoir*) espera sempre a coisa concreta (*res*)” (Jankélévitch, 1966, p. 344). Apesar de reconhecer a abertura metempírica de uma esperança (*espoir*) pneumática e não desiderativa – sob inequívoca influência de Gabriel Marcel – parece-nos claro, todavia, que o autor permanece fiel à inclinação anterior. A “esperança” é reconduzida ao “esperar” sendo, desta forma, sempre um “esperar que...”. Na sua “militância”, ela é desiderativa e jamais despe certa racionalidade, na medida em que “um futuro sinceramente esperado pertence ao domínio do possível, senão sempre à esfera do

provável”, e isto apesar dos muitos motivos de desespero. A esperança é “aventurosa”, mas não é “supersticiosa”, nem constitui um “sonho quimérico”, depende sempre das “razões de esperar”. Não se trata de um ato de “confiança” gracioso, mas de uma “aposta”: “uma hipótese em cem basta-lhe para justificar os seus riscos” (Jankélévitch, 1983, p. 173).

Jankélévitch chega a afirmar que a esperança é “ação nascente”, melhor: “a esperança é um sentimento que é um ato!” (Jankélévitch, 1983, p. 172). Trata-se, porém, de um arrojado sem continuidade: ainda que “paticamente comprometida na ação”, ela é, assim como todos os sentimentos, “impotente e derrisoriamente ineficaz; esperar não é fazer” (Jankélévitch, 1983, p. 171). Restar-lhe-á, assim, sublinhar as “fortes ressonâncias afetivas” da esperança, quer dizer, a sua passividade fundamental face à “vocação ativista” do homem. O filósofo do “*não-sei-quê*” desposa, aqui, a tese bergsoniana do sentimento como “fracasso da ação” quando esta se torna “incapaz de desembocar no mundo das formas a transformar”, opondo o “pático” e o “prático” e fazendo do sentimento uma “apraxia” (Jankélévitch, 1983, p. 183-184). No fundo, o sentimento é uma “miséria metafísica”: a infelicidade de ser movido, de sentir, ressentir sem poder agir! Jankélévitch recusa explicitamente a ideia de um alcance metafísico do sentimento, quer seja no sentido de uma eficácia metempírica ou de um poder de penetração “ontoscópica” (Jankélévitch, 1985, p. 4; 29).

A esperança tem, portanto, uma função de consolação e de estímulo subjetivo. Ela assenta na reciprocidade compensadora existente entre preterição e futurição. A esperança compensa o pesar do irreversível e o remorso do irrevogável quando ressalta por sobre a futurição. O ter-sido – *fuisse* e o ter-feito – *fecisse* – são compensados pela possibilidade de ser e fazer outra coisa dentro dos possíveis do tempo aberto pelo futuro (Jankélévitch, 1983, p. 193-194). O devir, enquanto progresso e utopia, consola-nos de não regressar, ressarcen-nos empiricamente do irreversível metempírico. Trata-se, porém, de uma aproximativa e “miserável consolação”, pois jamais nos será devolvido ou repostado o que onticamente o tempo tornou revoluto ou a ipseidade do que se perdeu. A esperança não devolve nem restaura nada que o devir tenha tragado e que a morte tenha aniquilado.

A morte como último futuro

A vocação do homem é ir em frente. A esperança só pode exercer-se na dimensão do futuro, ou seja, no sentido vetorial do tempo irreversível. Jankélévitch critica a ideia de uma

“esperança nostálgica” que, na mesma aspiração ou voto, reúna a “esperança messiânica” e a “brumosa reminiscência de um passado a reencontrar” na referência a um “paraíso perdido”. Uma “esperança do passado” que fosse, simultaneamente, um “regresso ao futuro” não passa de uma “híbrida teratologia” que projeta, no tempo, o “mito espacial” da simetria (Jankélévitch, 1983, p. 175-177). Para Jankélévitch, o “universo elpidiano” e o “universo nostálgico” estão nos antípodas um do outro. No fundo, só a eternidade, colocaria em contacto o horizonte ceterior das origens e o horizonte ulterior do messianismo. Ora, tudo no homem permanece rigorosamente imanente ao irreversível – essência insubsistente – do tempo. Se, como vimos, um processo de eternização seria um cataclismo metempírico e metalógico, e a eternidade estando além de qualquer experiência possível, só a meia-eternidade do irrevogável se constitui como esperança imortal do ser humano.

“O modo de ser do homem é o devir irreversível que culmina na morte; o irrevogável da morte coloca o selo final ao irreversível da vida” (Jankélévitch, 1987, p. 72), escreve Jankélévitch. Há uma insolúvel contradição inerente ao devir pessoal: o homem somente realiza a sua vocação progressista indo em direção ao não-ser, pelo que a morte é a sua “vocação natural” e, ao mesmo tempo, uma “tragédia metempírica” (Jankélévitch, 1983, p. 119-120; idem, 1966, p. 6). A morte é, como o tempo, o “órgão-obstáculo” da vida: pondo-lhe termo, sela e extrai-lhe, retrospectivamente, o sentido. Um “sentido póstumo” que é, por isso, paradoxalmente, um “não sentido” (Jankélévitch, 1966, p. 411).

A morte revoga toda a esperança, já o vimos. Jankélévitch radicaliza a contingência e instaura a morte como aniquilação escandalosa, mas inapelável. Afirma o “absurdo de toda a sobrevida” (imortalidade, ressurreição ou vida perpétua) quer seja numa concepção dualista ou paralelista da condição humana. Nada podemos contra a aniquilação da existência psicossomática e nada apaga o escândalo metempírico do desaparecimento da ipseidade de cada ser, única e irrepitível em todo o infinito do tempo e do espaço. Jankélévitch reconhece a exigência de perenidade inscrita na consciência humana e o protesto insofreável contra o absurdo e o trágico da aniquilação da pessoa humana – *Hapax* de inestimável valor. Para este inamovível agnóstico, todavia, não há nenhum “além” do tempo (Jankélévitch, 1966, p. 398).

A morte destrói a totalidade do ser humano, “mas ela não pode niilizar o facto de ter vivido”. Só a “quodidade” do ser humano – “não-sei-quê” impalpável e invisível – é permanente, definitiva, eterna. O facto de ter existido é inextermínável – a irrevogabilidade da quodidade é a última “esperança dos mortais”. A “única vida eterna” reside no “facto indelével de ter existido” e é uma “dádiva da morte à pessoa viva” (Jankélévitch, 1966, p. 415). Assim como o devir consagrava a irrevogabilidade de cada instante, único em toda a

eternidade, ele sela, de igual modo, o “grande instante” que constitui cada vida humana. A única e primúltima aparição-desaparecente de cada ipseidade é, ela mesma, irrevogável: trata-se de um “instante eterno”. A imensidão da história pode soterrá-la no esquecimento, mas jamais niilizá-la: “o facto de ter vivido uma vida efémera é um facto eterno”. Por isso, Jankélévitch conclui que “o mistério da niilização é, paradoxalmente, a nossa esperança” (Jankélévitch, 1966, p. 416; 418).

III. Entre Gabriel Marcel e Vladimir Jankélévitch: dissensões da esperança

“Landsberg e Gabriel Marcel falaram em termos tão admiráveis da distinção entre *l'espoir clos* e a esperança aberta que nada mais nos resta a dizer sobre esta matéria”, escreve Jankélévitch em *La Mort*. Não fora a flutuação já demonstrada entre “*espoir*” e “*esperance*” e a tendência para reconduzir a segunda ao primeiro, em *L'Irréversible et la Nostalgie*, esta sentença poderia bastar para anular qualquer tarefa de comparação. No fundo, o filósofo do “*nescio quid*” talvez não tenha querido falar da esperança propriamente dita, mas do desejo, da aspiração, do voto. Ainda na mesma página, outro passo de Jankélévitch merece ser citado na íntegra pois, por sua mão, como que em contraposição clara a Marcel, ele resume as características essenciais da sua noção de esperança:

Podemos *avoir de l'espoir* sem que o nosso coração seja transfigurado pela esperança (*espérance*)! *L'espoir* espera sempre um futuro temporal. Por outro lado, *l'espoir*, sentimento fundado e relativamente razoável, não existe sem as razões de esperar: assim, ele supõe o risco calculado e a tomada de posição; *l'espoir* toma partido quanto às probabilidades de um acontecimento e quanto à possibilidade do sucesso: ele joga aventurosamente, mas razoavelmente, o jogo otimista da eventualidade favorável desde que a aventura valha apenas (Jankélévitch, 1966, p. 344).

Basta contrapormos um a um os elementos desta síntese para que o essencial esteja dito. Para Marcel, “esperar é viver em esperança”, já o dissemos. A esperança é um sentimento de alcance ontológico: um modo de sentir que é um ato e um modo de ser, solidário da mais funda nostalgia e da mais insondável aspiração. Ela é existencialmente comprometida e volitiva sem ser desiderativa; não é um otimismo que suputa sobre os possíveis; não depende de uma “razão calculadora” que avalie probabilidades; não é uma

aposta, mas uma fé. A esperança marceliana é “um saber do não saber”, visada profética que, todavia, nada antecipa nem projeta.

No fundo, é o próprio Jankélévitch que acaba por retirar à esperança o alcance metafísico e a virtude metalógica que, intermitentemente, lhe confere ao dizer-nos, por exemplo, que ela “dá crédito à fecundidade do tempo [...] contra toda a verosimilhança”. Que ela consiste em confiar e acreditar numa “racionalidade mais profunda, mas invisível que um dia justificará a sua temeridade” (Jankélévitch, 1966, p. 344). A esperança jankélévitchiana é somente uma consolação temporária e um impulso futurizante assente no horizonte finito das possibilidades da vida humana entregue a si-mesma. A inelutável preterição, tolhendo progressivamente o homem de resignação e lamento, vai aniquilando os ímpetus desiderativos, progressistas e utopistas. Toda a esperança brota de uma incerteza: o desconhecimento da hora da morte própria que, uma vez atingida, constitui a consumada “reificação do desespero”. Ela não pode nada contra o irreversível devir nem contra a aniquilação da morte.

A esperança marceliana visa além e aquém do futuro. Ela não consiste no “primado do futuro” no qual se impõe o “cuidado” (*souci*) e que implica “*l'être-au-devant-de soi-même*”, a “antecipação” projetiva de perfil heideggeriano (Marcel, 1945, p. 98). Sabemos já que ela dirige-se a um plano onde as dissensões e as disjunções do tempo são superadas: a “profundidade” do vivido onde passado, presente e futuro se reintegram. O valor ontológico da memória faz da recordação, como modalidade da “presença” hiper-objetiva e trans-subjetiva, um “penhor” e uma “promessa” de modo que, escreve Marcel, “podemos reconhecer nela as primícias dessa reintegração plena (*plénière*) do real que é, no fundo, o próprio objeto da esperança” (Marcel, 1973, p. 376-377). É, pois, necessário descobrir, além da intencionalidade imediata da recordação que remete para aquilo que “foi”, “uma intencionalidade mais secreta [...] que visa a articulação de uma realidade omnipresente e de uma destinação que tem a consciência de exceder em todos os sentidos os seus limites aparentes” (Marcel, 1973, p. 376-377). Marcel não se resigna à irreversibilidade de um “tempo selvagem que é a aspiração do nosso ser para a morte”: um “tempo-sorvedouro”. A esperança deve poder superar o sentimento de “sermos arrastados sem retorno, sujeitos ao irreversível ou ao irreparável”, devendo ser solidária do “possível sufocado pelo acontecimento” (Marcel, 1967, p. 13). A “concepção comum da duração irreversível” (Marcel, 1997(c), p. 210-211) deve dar lugar a uma misteriosa articulação do tempo com a eternidade. Marcel é explícito ao dizer de que não se trata de uma “destemporalização”, mas de uma participação, ainda que intermitente e imperfeita, a algo da ordem do “indefectível” (Marcel, 2001, p. 147-153). Trata-

se de uma eternidade de que participamos de modo descontínuo, como se habitássemos “um mundo que desenrolaria no tempo um conteúdo eterno” (Marcel, 1997(a), p. 135). Se acedermos a esta “eternidade” é porque, misteriosamente, já a somos, pelo que não se trata de um evento que, inscrevendo-se na linearidade cronológica viesse, qual “cataclisma metempírico”, niilizar a temporalidade. Marcel chega, por isso, a citar o famoso e enigmático aforismo de Espinosa: “*sentimus experimur que nos aeternos esse*” (Marcel, 1968(b), p. 73). É ainda interessante notar que Marcel também glosa o tema do “ser-tempo” como improvisação (de extração bergsoniana), não para sublinhar a imprevisibilidade da emergência instantaneísta inerente ao devir, mas para salientar que se “reconhece” a unidade e que se “participa” do sentido dessa improvisação sem que ela se constitua como objeto circunscrito (Marcel, 1968(a), p. 17-18).

A esperança marceliana erige-se em incondicionado. Trata-se de uma “esperança absoluta”, não por orgulho luciferino ou revindicação prometeicas, mas porque, em última instância, depende humildemente de um “recurso absoluto”, transcendente, invocado a partir de um apelo lançado do fundo da indigência humana “*ad summam altitudinem*” (Marcel, 1940, p. 217). Esta esperança é espera de um “além”: sobrevida, ressurreição ou imortalidade, enquanto perpetuação da presença e reencontro dos entes amados num englobante pleromático de ser, verdade e sentido. Ela toma sobre a morte o seu essencial impulso. Em linguagem jankélévitchiana, fazendo dela o seu “órgão-obstáculo”. O impulso elpidiano, como o concebe Marcel, conduz assim a uma soteriologia de alcance intersubjetivo e é ainda, deste modo, solidário de uma “consciência escatológica”. Visando além do futuro, ela pode dirigir-se ao “fim dos tempos” de que a crise de sentido do mundo contemporâneo, vivido como um “mundo partido”, não cessa de dar os sinais alarmantes.

A dissensão entre Vladimir Jankélévitch e Gabriel Marcel acaba por ser clara e formal. O “além” só pode ser “desesperadamente ansiado (*souhaité*)” bem mais que “passionalmente esperado” (Jankélévitch, 1966, p. 344), sendo que uma “esperança infinita” coincide com o “optativo desesperado”. O homem vive para o futuro, mas não pode superar a finitude num “futuro extremo” infinitamente prorrogado pelo “desejo de imortalidade”. Na medida em que a hora da morte é incerta, adiar indeterminadamente a sua data é o único voto formulável. Se prolongar a vida pode ser objeto de esperança, vencer a morte não passa de uma “louca aspiração”, uma aposta insensata e arbitrária, um voto quimérico, mas jamais uma esperança autêntica (Jankélévitch, 1966, p. 345-346). Jankélévitch critica ainda a ideia de um “futuro escatológico” e a “esperança do fim dos tempos”, pois o tempo não é um *quantum* que possa esgotar-se nem um movimento que possa consumir-se. É absurdo pensar um momento

do tempo que acabe com o tempo. O tempo é um infinito e a eternidade um “ícone imóvel do tempo” (Jankélévitch, 1994(a), p. 62-77).

Conclusão

Gabriel Marcel procura meditar a “temporalidade profunda”. Esta dimensão supera a descontinuidade instantaneísta e unifica o tríptico cronológico na vivência de uma duração criadora que resiste à dissolução, mas se mantém dinâmica e fecunda. O horizonte dos possíveis deve estar em aberto na direção do futuro, mas, ainda assim, manter-se fiel à memória e ao compromisso que um presente empenhado ousa selar e celebrar. A “exigência ontológica” constitui uma demanda de perenidade, solidária de um “princípio de inesgotabilidade” da experiência humana e do real. Ela é vivida pelo homem na sua condição itinerante, no meio da disjunção, da dispersão e da contingência do devir. A transmutação da existência em “ser” exige a superação da difluência e inconsistência do tempo. Ela assenta numa metafísica da “fidelidade criadora” e da “esperança”, bases duma “participação ontológica” que ousa desafiar a morte.

Vladimir Jankélévitch não pensa o tempo a partir da “untuosa duração” bergsoniana, princípio de continuidade, retenção e estabilidade, mas a partir do fluxo imparável do devir e da irrupção do instante. A fecundidade do tempo reside no que chamaríamos de “emergentismo instantaneísta” que propulsa o aparecer e o fazer. O devir, perpétua oscilação de ser e não ser na direção do futuro, é a substância insubsistente da realidade e do próprio homem. A irrevisibilidade do tempo lavra a incessante e mútua exclusão da tríade (passado, presente, futuro). O homem, apesar de constituir uma ipseidade preciosíssima, única e irrepetível em toda a infinitude do tempo, é um quase-nada em devir; a sua vida é um grande instante entre um nada antecedente e uma nada subsequente. Face ao núcleo destinal de uma temporalidade indomável e insuperável, resta ao homem consentir seriamente à irrevisibilidade sem tragicidade nem frivolidade.

A esperança, em Marcel, é um sentimento de eficácia metafísica e alcance ontológico, simultaneamente ato e estado, em que a afetividade e a vontade convergem numa visada profética além de qualquer antecipação desiderativa. Para Jankélévitch, ela é uma consolação psicológica e empírica dependente de uma razoável expectativa e que oscila perpetuamente com o pesar face à tensão futurição *versus* preterição. A “consciência elpidiana” suspensa da ambígua alternância amarga e doce da expectativa e da decepção compraz-se no irreversível sem ousar resistir-lhe nem seriamente lhe consentir. A esperança marceliana, por sua vez, nasce no âmago do desespero e é,

por isso, uma virtude metempírica metamorfoseando espiritualmente a situação vivida. Ela erige-se em incondicionado e dirige-se a um “absoluto”. Viver em esperança, para Marcel, é assumir e querer superar o desafio do “tempo-sorvedouro” que tudo aspira e dissolve. Consiste em crer que há uma eternidade ontológica solidária da temporalidade existencial. Na reflexão de Jankélévitch, a finitude lavrada pela irrevogabilidade da morte e pela insuperabilidade do devir, que tudo reconduz ao “não-ser”, sela o limite de todas as esperanças, de toda a esperança possível.

Para o filósofo do *nescio quid*, se a irrevisibilidade constitui a ipseidade do tempo e a nostalgia é a tonalidade afetiva que melhor a traduz, ela é, certamente, o sentimento mais “sério”, porque nela já acena a morte, e porque melhor traduz a ambiguidade amarga e doce da nossa condição. Certamente mais “séria” do que o impulso de “lírica” transcendência que anima a esperança marceliana. Ora, Marcel anseia e opta pela completa superação da tragicidade humana, numa alegria plena de que intui, ofuscadamente, os sinais no horizonte de uma “Jerusalém Celeste”. Para Marcel, a morte não é o “extremo futuro de todos os futuros”. Aquilo que se torna o “além” enquanto um porvir que, para lá de toda a memória e de toda a antecipação, resgata o presente e o passado – numa “ascensão à eternidade”, prenúncio da “ordem completamente outra” a que Jankélévitch apontou a finura da sua antevisão, mas jamais ousou referir à sua agnóstica esperança.

Referências

- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2000
- ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'alternative*. Paris: Alcan, 1938.
- _____. *La mort*. Paris: Flammarion, 1966.
- _____. *Le pur et l'impur*. Paris: Flammarion, 1978.
- _____. *Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris: Seuil, 1980.
- _____. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion 1983.
- _____. *Philosophie première: introduction à une philosophie du presque*. Paris: PUF, 1985.
- _____. *Traité des vertus: tome 2: Les vertus et l' amour*. Paris: Flammarion 1986.
- _____. *Quelque part dans l' inachevé* (avec B. Berlowitz). Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *Premières et dernières Pages*. Paris: Seuil, 1994(a).
- _____. *Penser la mort ?* Paris: Liana Levi, 1994(b).
- MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. "Autour de Heidegger". In: *Dieu vivant*, nº 19, 1945, p. 89-100.
- _____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949.
- _____. "Le primat de l'existential: sa portée étique et religieuse". In: GUERRERO, L. J. [org.] - *Actas do Primer Congreso Nacional de Filosofía*: Mendoza, Argentina Marzo 30 - Abril 9, 1949: Vol. 1. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Faculdade de Filosofia y Letras, 1950, p. 408-415.
- _____. *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1951(a).
- _____. "Structure de l'espérance". In: *Dieu Vivant*. nº 19, 1951(b), p. 71-80.

- _____. *Le déclin de la sagesse*. Paris: Librairie Plon, 1954.
- _____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- _____. “Mon temps et moi (Temps et valeur)”. In: HERSCH, J. [Org.]. *Entretiens sur le temps*. Paris/La Haye: Mouton, 1967.
- _____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1968(a).
- _____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968(b).
- _____. *En chemin vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Percées vers un ailleurs*. Paris: Fayard, 1973.
- _____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1997(a).
- _____. *Homo viator*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997(b).
- _____. *Le mystère de l'être: vol. I, réflexion et mystère* Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997(c).
- _____. *Le mystère de l'être: vol II, foi et réalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997(d).
- _____. *Présence et immortalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.
- _____. “Sagesse et piété dans le monde actuel”. In: *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, n° 16, 2006, p. 29-40.
- _____. “Don et liberté”. In: *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, n° 17, 2007 (a), p. 25-43.
- _____. “Mon corps, ma vie, mon être”. In: *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, n° 17, 2007(b), p. 5-23.
- MONTMOLLIN, I. *La philosophie de Vladimir Jankélévitch: sources, sens, enjeux*. Paris: PUF, 2000.
- PARAIN-VIAL, J. *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. Paris: l'Âge d'Homme, 1989.
- RICŒUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

TSUKADA, S. *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 1995.