

TRADUÇÃO
TRADUÇÃO



TEORIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE GABRIEL MARCEL

Genival Oliveira Carvalho

Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *E-mail:* pdegenival@outlook.com

1. INTRODUÇÃO

Acabamos de completar um exame cuidadoso dos escritos filosóficos mais importantes de Gabriel Marcel para revelar sua interpretação da experiência religiosa. A tese aqui exposta é que seu pensamento e sua obra permitem uma grande contribuição no sentido de que ele nos forneceu uma abordagem que permite aprofundar a teoria da experiência religiosa. Marcel apontou seu campo ou domínio como aquele da participação ontológica, presença-tu (*thou-presence*), e de intersubjetividade. Demonstrou como o objetivo religioso essencial pode ser revelado nas situações corriqueiras da existência humana. Forneceu-nos uma compreensão completa e vívida dos fatos concretos da vida religiosa, apresentou retratos autênticos e evocativos de seus aspectos dominantes, combinando distinções precisas de significados com abundância de sentimento e experiência. Portanto, com uma rara combinação de capacidades filosóficas e poéticas, o filósofo francês buscou uma teoria da experiência religiosa com três ênfases: ontológica, antropológica e fenomenológica – ou participação, existência e compreensão.

A experiência religiosa, segundo Marcel, é, em sua essência, participação ontológica, a qual é também o objetivo principal da experiência existencial. A experiência religiosa é compreendida como a experiência de seres na condição humana que estão encarnados, em situação, em rota, que vivem em

contradição, tensão e ambiguidade, e que buscam realização naquilo que vai além do seu estado presente. Essa situação existencial é abordada por meio de um método intuitivo que busca alcançar o conteúdo interior e segundas intenções da experiência, para vê-la em sua essência e relacionamento próprios. Nas mãos de Marcel, isso foi desenvolvido em um meio vívido e maleável da iluminação e do despertar humano; ele pratica o que prega e maneja o concreto concretamente. As totalidades vivas das experiências religiosas e existenciais são aproximadas em seu espírito integral, acolhedor, sensível, humano e mental, o qual vive em nós e, portanto, “fala” conosco. E é nessa capacidade de fazer viver, de tornar presente, de fazer falar que jaz a contribuição de Marcel, tanto quanto em sua reflexão interpretativa rigorosa da interpretação metafísica.

Nos últimos quatro capítulos, seguimos a trajetória biográfica do pensamento de Marcel. Vimos como ele desenvolveu seus princípios de participação, encarnação e existência. Interpretamos a experiência do “tu”, do “teste” (trial) e da “profecia”. Apontamos, em seguida, o princípio de sua doutrina do ser, entendido em relação às exigências e experiências humanas. Então, nós o observamos propor uma doutrina da existência humana, destacando momentos relevantes da experiência existencial e salientando o elo familiar e cósmico. Finalmente, vimos como, no ponto alto de sua carreira pública, ele buscou compreender a questão do ser em termos de existência pessoal, interpretando o ser como estar-com ou intersubjetividade e ofereceu uma análise fenomenológica abrangente do ato religioso.

Essa exposição feita em estágios históricos será agora apresentada em forma sumária. Apresentaremos os traços e tons principais de sua teoria – fazendo justiça tanto à teoria metafísica-ontológica quanto à existencial-antropológica – e prosseguiremos com uma descrição completa do método fenomenológico empregado por Marcel.

2. A TEORIA

Marcel sempre viu a religião como uma relação da pessoa humana em sua totalidade com aquilo que é a realidade

definitiva para ele. O filósofo via essa relação como uma “participação”, uma imersão ou franqueza ontológica no corpo e no mundo de alguém por um outro – e “comunhão” dialógica, como entre um eu e um tu. Portanto, rejeitou vigorosamente todas as teorias psicologizantes da experiência religiosa que a reduzem a meros estados privados de intensidade, sem segundas intenções, opostas ao intelecto, mero “sentimento”. Para ele, sentir é, primeiro, a autopresença imediata no próprio corpo e, depois, uma franqueza e imersão ativa na realidade empírica, algo “criativo”, não uma receptividade passiva. É o ato por meio do qual encontramos a nós mesmos, os outros e a fonte de todos os seres; é um modo de “participação”. Essa é a categoria principal dessa teoria que pode ser entendida simplesmente como “estar-com” (que é o que o termo “ser/estar” (*being*) significa para Marcel). Na condição humana, sentir é um meio de estar-com, como também são vistos o amor e a fé, que também são meios de estar-com. É por meio dos termos do estar-com, do amor por um tu finito que entendemos o objetivo em direção a um tu absoluto. Porém, para Marcel, a experiência religiosa nunca é apenas uma entrevista privada entre a alma religiosa e a realidade absoluta; em vez disso, é sempre uma questão de estar-com outros, tanto que até no ato da oração solitária há uma comunhão coletiva. Marcel interpreta o objetivo do ato religioso como significado de que não estamos sozinhos na fé: horizontal ou verticalmente, o ato religioso é inclusivo.

É no esclarecimento desse ato, ou melhor, nesses atos, que Marcel articula sua interpretação da experiência religiosa. Essa experiência é direcionada ao ser primal ou absoluto; é experiência ontológica. É caracterizada pela “descartabilidade” ou franqueza e pelo “envolvimento” ou imersão. Foi nesses termos que Marcel interpretou a fé, esperança e caridade, os atos de oração e sacrifício, o fardo do pecado e o objetivo de salvação. Para compreender o significado de “descartabilidade”, de dar “crédito”, o filósofo imerge em um retrato em escala real do desespero e da esperança. Para compreender o significado de “envolvimento”, invoca os objetivos dos atos ou das experiências corriqueiros, tais quais “fidelidade”, “testemunho” e “promessa”. Se você quiser saber o que a fé religiosa é, afirma Marcel, observe antes os atos humanos cotidianos de depositar confiança, de fidelidade. Você verá que o ato de esperança,

confiança e lealdade envolve um desapego fundamental às condições empíricas e relatividades da existência humana; elas são incondicionais, aconteça o que acontecer, definitivas. É um ato do e para o ser como um todo (que, no momento da ação, ainda não é totalmente conhecido) e para outros seres, interontológico, e envolvendo uma intenção absoluta para o próprio ser. É um ato “criativo” que surge apenas através do pensamento e do livre-arbítrio ou da resposta do ator, o qual pode ser recusado – o elo ontológico pode ser negado. Mas existe uma exigência ontológica, uma necessidade ou um requisito para ser, e da frustração advêm o desespero e o vazio, uma aflição, que instiga a autoaniquilação ou em direção à união ontológica. Em termos desse esboço simplificado, podemos começar a compreender a interpretação de Marcel para a experiência religiosa.

Vamos nos debruçar primeiro sobre a categoria-chave da teoria de Marcel acerca da experiência religiosa: “participação”. Essa é a interpretação dos seres, a junção de realidades, opondo-se à relação abstrata e desenraizada do sujeito e objeto (de ação ou pensamento). Podemos testemunhar isso no ato da criação ou apreciação estética, nas relações amorosas entre pessoas (erótica, agápica (“platônica”) ou *philica* (como em “filantrópico), em todos os aspectos da experiência humana íntima. De fato, para Marcel, a experiência humana é o cerne da experiência religiosa, pois ela é a experiência da comunhão, da intersubjetividade, do estar-com. Não se trata de uma questão abstrata e conceitual de individuais e universais (*individuals and universals*), mas do ato “global” concreto da pessoa humana por inteiro, uma participação concreta envolvendo preeminentemente “meu corpo” e minha percepção (*feeling*), como também o intelecto. Nem é apenas uma realidade objetiva, um fato metafísico bruto, com o qual a vontade e o ímpeto pessoais são impotentes, como se fôssemos jogados ao vento. A experiência humana envolve um ato de decisão *par excellence*: o sujeito deve decidir estar-com ou não estar-com, entrar em comunhão ou se afastar em separação, depositar crédito, confiança e amor ou assumir a postura de distanciamento da realidade do outro, na realidade em si mesma.

A alternativa positiva requer “descartabilidade” e “envolvimento”, franqueza ou a possibilidade de o indivíduo tornar-se prestativo, além de imersão na realidade do outro ou na

própria realidade. Podemos denominar assim os componentes receptivos e ativos da participação, respectivamente: ser penetrado e penetrar. Podemos observar isso na esperança e fidelidade, atos participativo-ontológicos *par excellence*. No primeiro caso, a “descartabilidade” se encontra na sua concentração máxima, pois, independentemente de quão controversas sejam as negativas do mundo empírico (morte, sofrimento etc.), a alma permanece aberta ao “recurso absoluto”, a confiança absoluta continua inabalada (podemos observar que isso é ferozmente expresso nos Salmos). Na fidelidade, observamos o paradigma do “envolvimento”, pois é nela que se verifica o ato de testemunhar por meio do ato de se manter fiel a outro ser, além de todos os limites empíricos, mesmo além do medo da morte. “Descartabilidade” e “envolvimento” estão envolvidos também no ato do sacrifício, no momento de oração, em todos os atos e nas situações religiosas relevantes. Eles se enquadram com a comunhão de um eu com um “tu”, a forma essencial de amor entre pessoas humanas e modelo para a relação entre o homem e Deus, que, na visão de Marcel, é, em última análise, projetado e envolvido no verdadeiro amor humano.

Aqui passamos para a morte sobre “presença (e também me tornar presente a ele). Isto é, novamente, uma questão “global”, não uma preocupação pontual, um algo finito ou algo que possa ser definitivamente descrito, compreendido ou imaginado, resumindo uma coisa (*it*), um objeto. É a interpresença de duas realidades, de dois seres, com o que temos que lidar aqui, não a apreciação ou o manejo de um objeto externo por um sujeito autônomo e imparcial. A dicotomia fundamental dos dois modos de relação com a realidade é salientada por Marcel desde os *Diários metafísicos* (*Journal métaphisique*) até seus últimos escritos, primeiro como uma distinção entre existência e objetividade, depois entre mistério e problema, e, finalmente, entre ser e ter.

Inicialmente, a posição básica é entre o sensível e o conceitual, pois a existência é sensível, participamos dela por meio da percepção; conseqüentemente, contrastamos essa rica “presença sensível” com escassa “realidade-manequin” do pensamento objetivo; isso é exposto com uma irrefutabilidade ainda maior em relação à própria existência e ao meu corpo (eu sou “existência encarnada”), pois “eu existo” e “meu corpo” são objetivamente incognoscíveis, inverificáveis e indefiníveis. Depois,

essa oposição é tratada em termos de envolvimento e desapego, pois ser (o cumprimento da existência) é um “mistério” no qual eu estou pessoalmente envolvido, algo que eu estou dentro e com, não como algo diante de mim para ser tratado e solucionado, ou seja, um “problema”. Ser é a metaproblemática (*metaproblematic*), a base de toda a realidade e solução de problemas, mas que não pode ser solucionada ela mesma; novamente observamos o paradigma na autorreferência “eu sou”, que não é uma predicação (*predication*), mas uma afirmação da totalidade do ser, do qual eu sou o “assento” (*seat*), “o qual eu sou antes de afirmar ser” (*which i AM rather than pronounce*). Isso é distinguido de “ter”, do mesmo modo que a sensação “global” de que eu sou é distinta das sensações comunicáveis que tenho, e “meu corpo”, o qual eu sou, a base de todo o ter, é distinto de todos os corpos-objetos que eu tento tão avidamente possuir. Na vida total do espírito, esses pares de oposições estão mutuamente envolvidos e pressupõem um ao outro, mas, devido à necessidade de Marcel de enfrentar o idealismo e o conseqüente choque polêmico de seu pensamento, o filósofo francês costuma salientar o mercidamente favorito e primogênito de cada um dos termos-gêmeos. Essa é uma ênfase que aponta para o campo específico de experiência religiosa.

Isso, como acabamos de ver, é interpretado em termos de uma relação “diádica”, um estar-com, um diálogo de “chamar” e “responder”. Os atos e as situações religiosos básicos são interpretados em termos de diálogo antológico: oração, sofrimento (“provação”) (“*trial*”), esperança, fé e assim por diante. De um lado, nosso lado, é a si mesmo que a oração transforma e ao qual a “provação” é enviada, o “eu” cujo ser está “na mesma” e o qual é apostado nas decisões absolutas de fé, que pode ser “salvo” ou “perdido”. De outro lado, há um “recurso” (*recourse*) ou tu, o ser transcendental ao qual nossa existência se dirige em humildade, admiração (*awe*, que poderia ser temor também) e reverência. Podemos abordar esse pensamento básico *religio* [sic] por meio de uma consideração de atos de adoração ou por meio de uma elucidação dos atos e das posições vitais básicos, ou por meio de uma interpretação de uma relação familiar.

Adorar é o ato paradigmático de estar-com, de comunhão, de se abrir e de se aderir. Sua meta é “o sagrado”. É apenas na adoração que qualquer conhecimento íntimo com o

chamado "objeto religioso" pode ser obtido; de fato, adoração pode ser vista como o ponto de partida para qualquer filosofia da transcendência, e pode existir uma analogia próxima entre adoração e visão metafísica ou contemplação, que é uma fonte comum de "espanto" (*wonder*). Mas podemos entender o *religio* mais facilmente nos atos básicos de "envolvimento" e "des-cartabilidade", como em atos de fidelidade, testemunho e promessa, como também de esperança; realmente, os próprios ritos podem ser vistos como o ritmo da fidelidade, que é essencialmente "estar-com". E, no elo familiar, podemos ver a encarnação de atos básicos de fidelidade e esperança, e uma guinada em direção ao transcendental; a paternidade é baseada em um "voto criativo", em última instância, direcionado para "o Sagrado" e enraizado na eterna união do tudo com tudo. Isso é um ato supremo de piedade, como cooperar com a criação e uma encarnação do sagrado com a realidade por meio do advento de nova vida. De fato, o ser humano pode ser definido em termos de sua relação criativa com "o Sagrado".

A existência humana íntima nos permite tanto um modelo quanto uma base para a consciência religiosa, da relação "diádica". É terreno coletivo, "para nós", como as experiências compartilhadas da condição humana da "provação" e da peregrinação. Ela é profundamente pessoal, como "eu existo", "eu sofro" e "eu-tu". Como a epígrafe escolhida para a segunda parte do seu diário, Marcel aponta-nos que é por meio da reflexão da experiência íntima pessoal que se pode chegar ao infinito e absoluto. Ao explorarmos as características encarnacionais, situacionais, itinerantes e pessoais da existência humana, passamos a compreender que é uma questão de franqueza, de "hospitalidade" e "pertencimento", que existir para nós significa ser influenciado por e diretamente para a alteridade, estar "em *route*", em direção à transcendência – ou, em termos religiosos, "diante de ti", já que esperança é "em ti" e oração, e a experiência positiva da "provação" significa "sua vontade será feita" (*thy will be done*). Portanto, "eu existo" conota "eu sinto" (eu estou aberto à alteridade) e então "eu acredito" (em tu ou eu estou com tu), um estado de "permeabilidade" pura (uma denotação mais precisa de "participação"). Trata-se, é claro, de uma questão de decisão livre, pois eu posso escolher ser "impermeável" e me separar "de ti". E é em situações extremas, nas crises da vida, no nascimento e na morte, que essa experiência e decisão se

tornam mais intensas. A morte tem um lugar especial nesse raciocínio, como parte do reino-duplo da nossa realidade, indicando um “além” para o qual o nosso amor e a nossa fé apontam, e o qual é o teste absoluto e provedor de amor e valor – a relação – “tu” aponta para além da vida. Há abundância e perfeição “lá” que é a satisfação da existência humana, em direção à qual viajamos sem cessar.

Em suma, a situação do homem no mundo é tal que devemos afirmar ou negar sua existência e sua relação com a existência absoluta. As próprias negações e frustrações de seu estar-no-mundo suscitam tal ato. Essa situação básica e essas “provações” e essa “exigência” são religiosas em sua natureza; elas buscam o elo básico com a realidade absoluta (e com o cosmos, a natureza, outros seres e si mesmo). Portanto, a fé não apenas busca ser a realidade, mas, ao menos de modo ideal, fé e ser, isto é, minha fé e meu ser são um. Em vez de afirmar “ver é crer” (*seeing is believing*, normalmente traduziríamos como “ver para crer”), Marcel diria “ser é crer”. Portanto acreditar, nos termos do pensamento intersubjetivo de Marcel, significa estar-com, de nós e em ti.

É em termos dessa perspectiva básica que todos os atos de experiências religiosas são interpretados. Orações, rituais, sacrifícios e assim por diante são todas expressões do objetivo de estar-com a fonte e o provedor supremo – no discurso religioso, o “tu”; em linguagem metafísica, o “ser”. Essa não é uma questão de um desejo particular por um isso-ou-aquilo finito, nem sequer a abundância de saúde ou a própria vida; o objetivo da oração, da esperança e do sacrifício vai infinitamente além do reino do “ter” e desejos pelo reino do ser e da satisfação. A oração e o sacrifício são atos de humilde união – com a realidade suprema –, não petições para conseguir favores finitos. É o meu ser que está na mesa aqui, não o meu ter.

3. O MÉTODO

Desde o começo de sua interpretação da experiência religiosa, Marcel esteve preocupado com dois problemas que, na própria essência, estavam entrelaçados: a natureza da experiência religiosa e o modo de entendê-la – um “o que” e um

“como” que são inseparáveis. Na parte inicial do seu *Diário*, Marcel parece afirmar com vigor que a experiência religiosa não é inteligível do exterior, mas aberta apenas àqueles que estão na mesma comunhão; mas, logo em seguida, ele realiza um questionamento (*inquiry*) sobre participação simpática que revelava um caminho objetivo para além ou entre o subjetivo e o objetivo. Podemos reinterpretar a sua negação original para significar que a experiência religiosa não pode ser compreendida por um pensamento exterior, objetivo, que tenta reduzi-la a alguma outra coisa, e não a aceita em suas especificidades. Ele viu a relação com Deus como uma questão de uma situação ou posição específica que não é transferível, como nas relações amorosas, nas quais o “objeto” da fé ou do amor é conhecível apenas a partir da posição do parceiro. Ele admitiu, porém, que tal relação pode ser “tornada sensível” indiretamente por alusões e entendeu que poderemos entender a “provação” de outros se os compreendermos como “nossas”, se enxergarmos o outro como “um de nós” e por meio do poder universalizante do conforto pela simpatia e reexperienciar a vida de nosso irmão. Essa simpatia participativa é a base de todas as evocações futuras da experiência religiosa. A dupla afirmação da experiência específica (como a estética ou religiosa) pode ser reconhecida apenas do interior dessa comunidade de experiência única, mas a ideia de que a experiência de outrem possa ser simpaticamente evocada e iluminada permeia a obra de Marcel desde o *Diário* até as *Palestras de Gifford*. No decorrer disso, a insistência na participação comum na aventura humana e nossa partilha das condições, situações e experiências básicas da existência humana nos forneceram uma base epistemológica para a “compreensão” simpática. E a elaboração concreta, na própria maneira e no ritmo da abordagem fenomenológica, forneceu-nos um valioso exemplo metodológico, se não uma “metodologia” no polissilábico sentido acadêmico; em uma palavra, ele nos forneceu um “caminho”.

Esse é o modo de prosseguir de “abordagens” indiretas ou concretas, o meio de limpar o caminho, de evocação e de ouvir por meio de metáforas e imagens concretas, um caminho suave; e um caminho desconcertante para uma mente acostumada a proceder por rotinas objetivo-científicas e pragmático-manipulativas. Não começamos com definições, apesar de podermos acabar com uma extensa descrição. Apossamo-nos

do assunto que queremos elucidar, como ele se apresenta à nossa consciência, e tentamos compreender que significado esse assunto pode ter para nossa consciência, ou seja, de que objetivo e conteúdo extramental ela é significante. Por exemplo, buscamos compreender o significado de “receptividade” na vida espiritual e observamos que ela tem tanto um sentido ativo quanto passivo, que aí está envolvido um ato de “dar boas-vindas”, de “hospitalidade”, um fazer outra realidade “se sentir em casa” no espaço especial e privado de um indivíduo. Ou vemos que atos religiosos direcionados ao tu: vemos esses atos apenas como avaliação descritivo-intuitiva, deixando de lado pelo momento a questão da validade metafísica. E então prosseguimos com a compreensão descritiva da fé, esperança e caridade, da oração e do sacrifício, ou provação, pecado e salvação, de todo o fenômeno da religião, incluindo tanto seus componentes teóricos e sociais quanto seu componente ativo.

Em sua “*performance pública*”, as *Palestras de Gifford*, Marcel até se preocupou em nos dizer o que ele está tentando fazer, apontar certas características sobre seu meio de abordagem. Será fortuito para nós notar quais são elas. Marcel nos indica que há um tipo “intermediário” de pensamento entre o subjetivo e o objetivo, o privado e o comum, a saber, uma compreensão ou consciência apreciativa, como em nossa experiência perante obras de arte. Ela não é disponível a todos, para “não importa quem”, pois requer uma “exigência” específica para uma alteridade, tanto quanto um objetivo específico para ela; sem tais exigências e intenções, não pode haver “reconhecimento”, de modo que outra realidade não poderia ter nenhuma qualidade reveladora para nós, não possa nos fornecer nenhuma “iluminação”. Mas não é apenas privada também, pois ela afeta sim – e isso é essencial – alguma outra coisa. Nossos sentimentos, por exemplo, têm validade objetiva, no sentido de que eles se referem a algo que realmente está “ali”, mas isso somente para um perceptor específico determinado, de forma que é a compreensão mental que confere “poder de reverberar”, significando, aos fatos, que então se tornam “radiantes” e compreensíveis. Mas, novamente, isso não é mero subjetivismo; isso é se tornar aberto àquilo que realmente está “lá” em outra realidade, que, assim, se torna radiante e compreensível. É para isso que devemos sempre retornar, a essa primeira experiência da realidade de outrem que é obstruída

pelas nossas imagens e ideias secundárias, que se tornarão ídolos, *simulacrae*, se nós as confundirmos com experiência real.

O meio de alcançar esse verdadeiro altruísmo como nos é concedido em nossas experiências primárias não é por meio de abstrações e definições, mas por meio da metáfora e de imagens concretas, da educação de experiências corriqueiras e com palavras do cotidiano; algo como o modo como o romancista faz a vida “falar” conosco ou do dramaturgo que “torna presente” uma atuação ou manifestação, não uma mera ilustração de verdades gerais. Quando eu procuro conhecer uma flor, por exemplo, eu não fico satisfeito com uma descrição analítica em termos de classe, família e espécies; eu quero atendê-la em sua singularidade, sua essência, a flor que eu realmente sinto, essa realidade presente na qual eu participo, antes da redução para definições e categorias. Portanto, na nossa investigação do ato religioso, buscamos sua essência específica, não alguma definição abstrata ou generalização de suas características empíricas observáveis; por exemplo, no caso do “sacrifício” da vida, do “testemunho” do martírio, qualquer tolo pode ver claramente que isso significa a morte física, mas isso não nos diz nada sobre a essência do sacrifício; de fato, como elucidada Marcel, ela nos fornece impressão totalmente falsa.

Deve-se ressaltar que o caminho do entendimento, assim como a própria consciência, o que pretende, é outro que não ele. Não é uma questão da consciência da identidade. Aproximação, semelhança, envolvimento, sim, mas não igualdade; em vez disso, na verdade, algum distanciamento é necessário. É esse abismo que é aproximado por meio da compreensão, e isso pode valer para nossa própria infância ou antiguidade de raça, o tempo remoto ou a distância no espaço, das mentes alheias das outras culturas. Porém, não distante demais, alerta Marcel, mas talvez no meio-termo entre onde eu estou e o completamente exótico, pois aí deve haver algum envolvimento ou alguma possibilidade dele para que possa haver compreensão.

Marcel leva a noção de “objetivação do outro” (*other intentionality*) ainda mais longe. Não é apenas o pensamento que busca o outro, mas “minha própria vida” (que inclui minha consciência), é essencialmente a vivência de alguma outra coisa, então a questão do seu significado é uma questão de direção, como também do seu “sentido”. No sentido religioso

absoluto, essa “exigência” ou “intenção” é vista direcionada para a “transcendência”, o ser ou realidade supremo e absoluto. Mas nós primeiro a vemos nas relações cotidianas com os outros e com nós mesmos, na vida compartilhada com outros, nossos companheiros de todo dia ou desconhecidos que conhecemos em encontros casuais, ou em nossa comunidade com o nosso passado; em todos esses, descobriremos a dimensão da “profundidade e a presença do “mistério”, se examinarmos o suficiente. A abordagem para todas essas noções básicas é abordagem concreta de tomar aquilo que realmente se encontra presente em nossa experiência, em certas situações norteadoras de vida diária e elucidando a “intenção”, o conteúdo essencial desses atos. Essa abordagem “fenomenológica” (*hyperphenomenological*) ou metafísica.

Podemos observar isso especialmente bem nas *Palestras de Gifford*, em que a abordagem sobre o “mistério do ser” foi feita por meio da consideração concreta da minha própria existência, da “minha vida”. A questão “O que sou?” precede “O que é ser?” para fornecer fenomenologicamente o único ponto de partida possível. Portanto, começamos com a experiência “global” primordial da nossa própria existência, corpo e sentimentos, e vemos esse ato primeiro de consciência como um ato de “consciência exclamatória” (*exclamatory awareness*), um existencial incontestável. Por meio de metáforas e exemplos concretos, revelamos o caráter de “participação” que está aqui envolvido, a consciência da “receptividade criativa” sobre meus sentimentos, e então fazemos uma distinção fenomenológica, do modo como se parece para nossa mente, como se apresenta para nós (não metafisicamente, nem como é em si mesma), entre dois tipos de realidade, ou melhor, dois tipos de adentrar a realidade: a distinção entre “presença” e objeto” (ou “mistério” e “problema”), modos distintos de encarar a realidade (“intenção”). O ato de adoração, a relação do camponês com sua terra ou do artista com o seu trabalho, o aspecto “presencial” mágico da poesia – essas são imagens concretas de Marcel da relação participativa. E ele demonstra como podemos sentir o poder misterioso da presença naquela invulnerabilidade sagrada protegendo os fracos que estão em nosso poder, como o convidado, o ferido, a criança, o adormecido. Ou seja, olhamos os atos e as situações concretos da nossa vida

cotidiana e, por meio de explorações e tateando o caminho, podemos “reconhecer” a essência e o significado intrínseco.

Essa elucidação “concreta da minha vida” é de valor não apenas para a fenomenologia do ato religioso, mas também no que concerne ao meu passado, para a compreensão de história. Como acabamos de ver, do ponto de vista fenomenológico, minha vida é a vivência de alguma outra coisa. Ela busca algo além de si mesma e, nesse sentido, tem “significado” e direção. Assim, não podemos interpretá-la como em uma narrativa sequencial na qual eu possa sintetizar objetivamente a partir de algum ponto de vista futuro externo (como se você encarasse seu passado a partir da perspectiva do presente). Os dados e as ações objetivos precisam da “visão” e da “leitura”, ou seja, de “compreensão”, e toda a minha pessoa e todo o contexto do momento de síntese estão envolvidos nessa compreensão. Além disso, minha vida não é apenas meu passado, mas possui uma dimensão de “profundidade”, e também tanto uma dimensão horizontal quanto vertical, no sentido de tanto apontar para uma transcendência ontológica quanto enraizada no elo familiar e racial humano. E a “identidade” da minha vida não é apenas objetivamente uma continuidade histórica determinável, mas também uma qualidade sentida, da qual eu de fato sou em vez de apenas sentir como algo exterior; eu sou meu passado, eu sou minha infância, que pode retornar instantaneamente para a consciência por meio de alguma peripécia “mágica”. Portanto, há uma “profundidade” ou “penetração” do tempo que especialmente caracteriza minha vida, ou seja, minha história é ou significa mais do que minha história. Desse modo, a compreensão dela não pode ser limitada ao que é representado objetivamente. E minha vida não é apenas minha, ela essencialmente busca ou inclui outras vidas, “subjetividade é intersubjetividade”, e isso se aplica também à estrutura interna da minha vida, pois meu passado, presente e possivelmente futuro vivem em união intersubjetiva. Então, minha vida ou minha história não pode ser entendida meramente como minha, mas também com.

É nos termos dessa “intersubjetividade” que Marcel interpreta o ser. Para entendermos o que é a intersubjetividade, devemos proceder pelo método fenomenológico de “reconhecimento”, visto que, sendo a base de todo o perdão, não nos pode ser concedido diretamente (*ground of all givenness, it cannot be*

given us directly). Buscamos uma essência interior, “o interior da estrutura”, tu em vez de ele (*thou instead of it*). Dessa maneira, compreendemos que meu ser não é mais meu, é um estar-com, conformando a realidade “eu somos”. Ele é interpretado, por meio do método fenomenológico da negação, em termos de nossa carência básica, como a abundância que satisfaz a exigência (ou objetivo) da criatura humana. A relação entre ser e existência, portanto, é vista apenas como uma questão de presença com, ou distância entre, minha atualidade emergente e minha realidade, “entre eu e meu ser”. Tal “substantivação” é absolutamente necessária para a vida ética e religiosa, de outra maneira somos reduzidos a tomar os outros como funções, rótulos ou números. A intuição de imortalidade é a expressão dessa necessidade básica: por isso o ente (*being*) querido nunca pode morrer, como estar-com, como querido, ele ou ela é *perene*, permanente.

Nessa fenomenologia do ato religioso, Marcel segue o mesmo caminho de proceder do menor, do cotidiano corriqueiro, de situações da vida, para o maior, para o elo absoluto e eterno. Todos os atos, atitudes e sentimentos religiosos são interpretados em termos de intersubjetividade ontológica. Essa é a base da confiança e do “crédito” que acompanham o amor, a lealdade e o sacrifício humanos. Seja aquele da mãe em relação ao filho arteiro, do pai pelo seu filho ou da testemunha na corte. Seja ele nesse plano inter-humano ou na relação superior do adorador e do mártir, uma confiança em e uma humildade perante o ser transcendental (ou “o Sagrado”) estão envolvidas. É dessa forma que Marcel entende o objetivo desses atos, enquanto ele busca, pela essência, o aspecto e significado interno dessas tendências básicas da vida religiosa externa, uma união-com, e sua realização é simplesmente estar-com, intersubjetividade ontológica, sem o recebimento de favores finitos. O sacrifício é essencialmente um ato criativo de autoentrega, irradiando em intersubjetividade, expressando nosso enraizamento e união ontológica. E assim ocorre com qualquer ato de testemunho, que mira “o Sagrado”, e afirma seu elo através de seu próprio ser vivo e de sua própria palavra ou juramento. E a relação com os mortos queridos, a crença na imortalidade, como vimos, também expressa essa união intersubjetiva não apenas de um par isolado, mas de todos os seres. Então, esperança, fé e caridade estão mutuamente

envolvidas para todos nós e através de todos nós. Assim, o pecado é o egocentrismo, o desatrelar-se, o separar-se, e a salvação é a liberação disso para um paraíso da “cidade inteligível” da intersubjetividade. Adentramos nessa realidade trans-histórica ou “sinfonia” da qual a união é Deus, juntos com nossos entes queridos mortos, que, antes e mais do que ninguém, pertencem a este lugar.

Tendo tratado desse modo a tradicional questão do ser, que usualmente foi tratada de um modo mais rarefeito e abstrato, Marcel segue o caminho de sua “filosofia concreta” e adota fielmente o método fenomenológico, tratando primeiro aquilo que é apresentado à consciência, a um ser ou à existência deste ser, como essa coisa é realmente vivenciada e apresentada à consciência e, então, buscando sua outra intencionalidade (*other-intentionality*), aqui entendida como “profundidade” ou “intersubjetividade”, um estar-com ou estar-voltado a, de forma que o ser é o que preenche a “intenção” ou “exigência” essencial da existência humana, que é basicamente a vida de alguma outra coisa “transcendente”. Com isso, podemos tratar a relação entre uma pessoa e seu passado, a interpretação da história e também o significado dos atos religiosos.

Essa ênfase à apresentação imediata à consciência, na “intencionalidade” e “essência”, tanto coloca as abordagens fenomenológicas à frente das considerações “ultrafenomenológicas” quanto traz essas abordagens para a elucidação dos atos pragmáticos da existência humana. Por exemplo, o significado da fé é abordado por meio das considerações do ato humano concreto de “fidelidade”, começamos pelas relações pessoais para conseguir entender a relação suprema, por meio de uma análise fenomenológica existencial para compreender o elo ontológico supremo. Isso tem como objetivo ser uma busca por significados, conteúdo, a intenção da consciência – além da psicologia. O significado de “fidelidade” se enquadra em dois tipos extremos, de acordo como nós os sentimos: “constância” e “presença”, “confio que fará” (*ought-to-do*) em oposição a estar-com, de tal modo que compreendemos o significado de “promessa” ou “voto” (como de confiança, de casamento etc.) como o envolvimento de todo ser com outro ser, uma relação ontológica com aquilo que é a “presença” do ser para nós. E assim compreendemos a “crença”, que não é um tema a ser abordado com aquilo, uma coisa (*it*), mas com um com, com

um tu, um estar-com e, conseqüentemente, com o meu próprio ser. De fato, eu sou minha crença, idealmente (transexistencialmente) falando. E é dessa maneira que compreendemos “serviço” como se opondo a “utilidade”. Finalmente, entendemos que “fidelidade”, no caso supremo de “envolvimento”, implica outra intencionalidade e incondicionalidade. Portanto, essa fidelidade finita implica a fidelidade absoluta, que não é nada mais do que fé. Isso é encarado como algo “criativo”, visto que podemos escolher ser ou não ser permeáveis à presença de outros seres. Podemos ou não dar garantias para um ser ou para seres, para o Outro, “o Sagrado”.

Da mesma maneira ocorre com o ato básico de “esperança”. Primeiro escolhemos e então despejamos significados de mero desejo ou inclinação, e então sentimos a situação de “escuridão” e “cativeiro” (*captivity*) da qual sentimos que a experiência desperta. Essa “provação” é vista como um estado existencial básico de qualquer compreensão da esperança, e é na relação “fluida” paciente do sofredor que podemos talvez encontrar os rudimentos da esperança, como “transformação criativa” das negatividades da existência. Outra característica da esperança, considerada em sua essência, é que ela suporta aquilo que não depende de mim, daquilo que eu participo, de maneira a ser uma ordem ou “integralidade” cuja re-criação eu reafirmo no momento de despedaçamento. Novamente, distinguimos entre aquilo e dentro, coisas e objetivos finitos ou tu e ser infinitos. Novamente, verificamos que essa incondicionalidade está essencialmente envolvida e que toda esperança tende ao ser absoluto ou ao “o ato de recorrer a”. Novamente, temos a observação do “com”, pois a esperança pela própria pessoa essencialmente envolve esperança pelos outros. E novamente temos a observação da criatividade, da liberdade, de criar algo novo, e percebemos o caráter “profético” da esperança como afirmação do futuro – como se opondo à percepção da esperança como sinal a um mundo fechado, fixo, sufocante do desespero. Assim, a esperança é “comunhão”, não apartação de nossa “provação” e da “provação” da humanidade, ela é a “comunhão das comunhões” no tu transcendental: “Eu tenho esperança em Ti por nós”. Percebemos que a esperança é um contato com o tu, uma questão de viver e amar, de confiar e dar “crédito”, não de julgamento objetivo, de se dirigir a algo,

como “Eu espero que isso e aquilo venham a acontecer”. É uma questão de viver-com e estar-com – de “comunhão”.

Do mesmo modo que o significado da fé é abordado positivamente por meio da compreensão da fidelidade, ela também pode ser abordada negativamente por meio do esclarecimento da “opinião”. Percebemos que a opinião se relaciona com o distante, com o que não é intimamente experienciado, um “aparenta” tende a se tornar uma “afirmação”; o que é originalmente uma questão apenas de impressão ou vontade pessoal é traduzida em irreflexão na afirmação objetiva de um “eles” ou “todos” impessoais. “Todos” sabem que os franceses são porcos, os ingleses hipócritas e os americanos materialistas. O exemplo do ateu militante mostra que a opinião é polêmica, essencialmente não participativa, desengajada, uma “manutenção” (de posição) para ou contra um interlocutor ao qual um terceiro é apoiado ou rejeitado. O possível meio-termo entre opinião e fé, ou seja, a “convicção”, agora é observado diretamente, e percebemos sua fixidez, hermeticidade, contra a franqueza da fé ou da crença, que sempre está dentro, não aquilo, um “crédito” livre ou uma “reunião com” um tu pessoal ou suprapessoal, por meio de um “salto” que requer total risco, não um investimento certo ou uma confiança impessoal. Marcel lança mão de uma ilustração dramática e negativa para esclarecer esse ponto: “Eu estou ‘desapontado’ com alguém no qual eu confiava”. Mas isso não é confiança real, pois ela é condicional, dependendo de uma ideia definida do outro, quando amor e “crédito” implicam confiança incondicional, direcionada, em última análise, ao próprio ser, ao infinito, ao tu absoluto.

A fenomenologia da tolerância está intimamente ligada a isso. Essa não é apenas uma questão psicológica de sentimento ou atitude, mas jaz em algum lugar no “rol das experiências” entre dinamismo e “dinamismo espiritual” assentado na transcendência, ou seja, a caridade. Notamos que uma vez a “intencionalidade” como “para” e não “é”, uma questão de “se mostrar” e não de ser tolerante, relacional, não inerente. É em relação ao outro como outro, como ele é, não o reduzindo a uma forma tolerável. É uma questão de “reconhecimento” ou “garantia” positivos, um “mandato” em um reino onde eu tenho poder, um ato pessoal. Não apenas um “suportar” ou “aguentar” negativo. É um reino onde eu tenho poder de ser intolerante,

assim, a tolerância seria um ato de conRAINTOLERÂNCIA, é o “reflexivo” se opondo à tendência ou possibilidade inicial. Eu insisto em garantir a liberdade e o respeito para o outro que se opõe a mim, como sendo alguém como eu mesmo, para aceitá-lo como ele é em sua própria posição. À questão inevitável sobre universalidade e objetividade, da verdade, Marcel responde admitindo que a tolerância enfatiza o aspecto subjetivo da crença como um modo de expressão da personalidade humana, mas ele insiste que a conversão para uma “crença verdadeira” se encontra no reino da liberdade do amor e da graça, e que se deve aceitar o outro como ele for, com suas “crenças heréticas”, sem uma atitude de que a fé da pessoa é “mais sagrada que a tua”, e sem idolatria a um Deus tirano. Esse amor aberto aos outros como eles forem, para Marcel, é a verdadeira testemunha “do Sagrado”. Mas agora nós nos encontramos no campo da “religião absoluta”, além da tolerância, ou seja, acima dela. (No caso do governo civil, sobre a subversão, estamos aquém da tolerância, e apenas expressamos opiniões que não são daninhas à saúde ou à vida do Estado).

É em termos dessa análise básica da tolerância que Marcel maneja o problema ecumênico. Ele primeiro distingue uma verdadeira ortodoxia católica de mero conformismo, como universalidade “aberta” contra fanatismo “fechado”; assim, o catolicismo, essencialmente, não pode agir contra qualquer pessoa ou se instalar em seu próprio “domínio” (*claim*) parcial ou contradomínio, mas apenas pode se manifestar em um espírito de caridade e humanidade, carregando o verdadeiro testemunho e sua fé. Esse é o único meio pelo qual a conversão de “hereges” pode ser atingida catolicamente, não um espírito de “nós” (*nous autres*) como se opondo a “vocês” ou “eles”, do bom e prudente contra o ruim e estúpido. Esse ato de testemunho é pessoal e humilde, não uma questão de orgulho na superioridade dos argumentos de alguém ou da sua estrutura teológica. Além do mais, se adotamos a perspectiva fenomenológica e tentamos entender os outros como tais, como eles são, de seu lugar (e nosso do nosso), podemos entender que a “heresia” também é vivida como uma igreja e tradição, e ela não é experienciada como um sectarismo incompleto em oposição à “plenitude” da Igreja Católica romana. Se essa Igreja toma tal posição, ela está sendo “particularista”, tomando um “domínio” sectário. Os católicos devem viver e encarnar a verdade em que

acreditam, afirma Marcel, e agem com outros na execução da justiça e caridade – isso também é um verdadeiro testemunho. Além disso, ele sugere que o papel da “heresia” e do “erro” na providência divina não é, *a priori* e dogmaticamente, presciente.

Marcel tentou até tratar fenomenologicamente a velha prova teológica da existência de Deus, a saber, a questão da prova humana, não da existência divina. Primeiro, damos uma descrição fenomenológica à “prova”: é sempre em relação aos outros, feita de alguma posição mais elevada que inclui aquela da qual pertencem quem se está tentando convencer, e ela assume algumas estruturas universais que possam ser acordadas, se trazidas ao “reconhecimento” mútuo. Mas verificamos notória ineficácia das “provas” tradicionais da existência de Deus para os não crentes, que não fazem a relação entre o fato de que algo existe para que Deus exista. O método fenomenológico rejeita a pressa de rejeitar o não crente como estando com a sua própria vontade sabotando a argumentação, e tenta, em vez disso, entendê-lo com uma simpatia que nos ajuda a nos colocar em seu lugar e buscar ver essa questão como ele a vê. Pode ser que ele simplesmente decida não seguir a linha da argumentação porque não quer ir aonde ela leva, uma vez que entra em conflito com sua experiência básica ou sua necessidade por independência; ou ele não pode honestamente admitir a presença de um bem supremo em um mundo como o nosso, ou ele escolhe a si mesmo como esse bem, e não pode aceitar nada acima dele. Uma concordância básica sobre os valores e fins é necessária para que qualquer prova tenha sucesso. Esse pré-requisito falta no último caso. Além disso, a situação concreta de desorganização, de um “mundo corrompido”, deve ser tomada como obstáculos (ou trampolins) para a crença. É apenas se colocando nessa situação, considerando suas próprias imperfeições, a partir da sua descrença em seu próprio coração, que o crente pode se aproximar do não crente, compreendendo que o outro abriu mão do presente que foi dado a ele, e, nesse terreno comum de um “mundo corrompido”, convencer o outro por meio do testemunho e da “irradiação” da fé, em vez de usar palavras e lógica.

Podemos fazer uma pausa aqui após essa inundação de exemplos para ressaltar algumas características básicas do padrão interpretativo, além dos princípios gerais apontados anteriormente. Seguimos a mesma tendência básica de elucidar as

situações à mão da existência pessoal para nos levar a compreender relações mais absolutas, como o ato de fé. Primeiro, há uma ampla e vaga intuição do tom geral ou do plano de fundo da coisa em particular da qual estamos tentando nos aproximar, e então uma sensação sobre o significado dos termos que imediatamente vêm à mente, enquanto estamos buscando nos abrir a esse algo. Um contraste é em seguida colocado entre aquilo que estamos almejando e seu oposto, ou, intramutualidade, entre significados-limites da coisa em particular na qual estamos concentrados, ou seja, entre tipos extremos de significado. Estes são expressos em termos de certas normas fenomenológicas, certos princípios básicos do pensamento de Marcel – estar-com, abertura (ou franqueza) e participação sendo colocadas contra seus opostos – “em” contra “aquilo”. Esse é o enquadramento básico no qual as intuições fenomenológicas são expressas e precisamente aplicadas.

É nesse adendo sobre “intuição” e “intuitividade” que nos apegamos. Lançamos nossos olhos para o começo do pensamento de Marcel, para o marco que negligenciamos que pode nos revelar o atributo essencial do método do filósofo. Esse marco é a “profecia”.

O conceito de “profecia” é baseado na doutrina norteadora de Marcel da “participação”. De acordo com ela, “visão” do que é remoto no espaço ou tempo é basicamente estar-com e o que é “visto” ou “ouvido” vem como resposta ao nosso “chamado”, através de nosso envolvimento emocional, “preocupação”, “interesse”. O objetivo da experiência espiritual é cognoscível apenas por meio do amor e da simpatia participativos, por meio de um reviver ou “trans-viver”, “em vez de uma “trans-missão objetiva”. “Reconhecimento” de o que está “ali”, além de nossos limites e da nossa vida, advém apenas de nossa sujeição interessada, que nessa re-experiência e nesse re-sentir passa a ser um (apesar de não ser idêntico) com aquilo que experimenta ou sente. Assim “a fé dos outros” é para mim tão distante quanto a crença do outro em se tornar para mim crença-com, por meio da minha participação simpática. Isso requer uma reformulação e reabertura para si mesmo. O “mistério” do amor, da fé e assim por diante é então conhecível pela participação, ou ainda, conhecer é participação.

A base epistemológica disso é a conjunção imediata dada pelo sentimento ou pela sensação. Isso é também eminente-

mente ontológico, como uma verdadeira questão de estar-com, de associação direta com que tem “ser” ou poder. Por exemplo, uma “ambientação”, “presença” ou cena é sentida por nós. Assim meu corpo é um centro simpático e também um fazedor de existência, e de uma maneira eu sou meu sentimento e o que sinto “que são a mesma coisa”. E a verdadeira existência pode ser sentida, como vimos, é sensível, percebida, encontra dentro de sensação, em vez de o que pode ser objetivamente retratado ou concebido. É uma questão de uma realidade “global” ou presença-tu, que é sentida como uma integridade “massiva” na qual estamos englobados. E o lugar ou situação da pessoa “envolvida” – do amante ou crente – não é permutável, comparável ou transladável.

Esse reino da participação imediata, da presença direta e assim por diante é o lugar da experiência religiosa. Essa experiência não é apenas uma questão de estados subjetivos particulares da mente, como uma oposição a alguma objetiva/universal, mas sempre envolve uma “experiência sentimental especial”, ou seja, uma experiência através da sensação, daquilo que é uma relação particular, envolvendo uma posição particular, e assim objetivamente intransmissível. Como exemplo, podemos tomar a “ambientação” de um local, da casa na qual vivemos, da estampa do papel de parede e da pintura do quarto que eu tive quando eu era um garoto de oito anos de idade, ou o “charme” “especial de certas pessoas. Essa experiência especial e essa presença real não podem ser deslocadas em categorias universais objetivas, mas podem ser “tornadas sensíveis” por alusões, como na poesia, na música e na arte em geral. Na arte do “profeta”, podemos verificar essa capacidade de “visão” encarnada de modo saliente.

Essa percepção do espaço, tempo ou nível de realidade remotos, arriscamos a apontar não apenas como uma faculdade gratificante ilustrada no verdadeiro material da história da religião, mas também como um paradigma para tornar-presente desse material, como um meio ou método religio-histórico. Essa “trans-vivência”, re-experimentação do, e “nós-união” com a distante – como uma relação real entre duas realidades, entre seres distintos, que também envolvem uma imersão-em e “se tornar o mesmo que”, em participação simpática – promessas que uma apreensão com experiências não “realizadas” por nós é possível, que as experiências religiosa e existencial do outro

possam ser simpaticamente compreendidas. Como momentos da vida comum de tal comunhão e “telepatia”, Marcel oferece as analogias das experiências psicológicas, da sensação, vontade e memória, de relações entre consciências, do mundo dos sonhos e do reino da criação artística.

O retrato e a interpretação contundentes de Marcel do “profeta” e do poder da “visão” revelam a capacidade do espírito humano de auxílio indubitável para qualquer compreensão ou percepções sobre a experiência religiosa, a história da religião ou qualquer compreensão do passado humano. Ela aponta para a possibilidade de recapturar o passado por meio de verdadeira participação em outra realidade, procedendo do “documento” objetivo para a “trans-vivência” de todo o contexto, de modo que, por meio de uma repentina abertura permitida por sugestões, o passado morto se torna vivo e presente novamente. Essa não é uma questão de juntar os pedacinhos, mas de uma total “abertura”, em uma totalidade corrente “surrrelacional” da qual eu e minha “atenção” somos uma parte, e na qual eu adentro através de um objeto ou documento finito. Isso requer uma anterior “purificação” e o esvaziamento de abertura, como também uma recordação da mente que busca contemplar o passado, do outro remoto no espaço, uma ascese que talvez não venha à mente em relação a outros métodos de conhecimento, mas que certamente está envolvida em qualquer conhecimento rigoroso, mesmo o mais estreito deles, e entra em cena sempre que a visão ou contemplação são essencialmente requeridas.

Esse método coloca uma enorme carga na probidade e na sinceridade de seu praticante, mas requer mais ainda uma concentração e uma franqueza para o frescor e sugestões da experiência original que dificilmente será disseminada em círculos acadêmicos, visto que para tê-los a pessoa deve se tornar como que uma criança novamente ou ter algo de poeta e sonhador, do fazedor de novidade e visionário sobre si. Esse método requer que cada homem seja o juiz da verdade de suas descobertas, do mesmo modo que o artista sabe quando sua pintura está correta e apenas ele pode sentir quando e por que essa pequena pincelada de vermelho deve ser colocada ali. Essa compreensão e afirmação instantâneas são nomeadas pelos fenomenologistas como “evidência”. Não há nada realmente extraordinário sobre isso. Nós todos temos tais intuições e

reconhecemos a sanção de tal “evidência” na nossa profundamente íntima vida cotidiana.

Além do mais, de acordo com Marcel, há uma base epistemológica universal para a interpretação da religião e das experiências existenciais na nossa aventura humana comum, nossa experiência da situação e da condição humana básica, nossa peregrinação e nosso destino fraternais. Ele continuamente começa desse ponto e continuamente invoca nosso caso comum, para o fato da nossa intersubjetividade, para o “nós somos”, nosso mútuo estar-com. Ele viu a si mesmo, como Jaspers, “chamando” outros peregrinos, aguardando e esperando por suas respostas, tomando esse sentimento comum para indicar que esse é o verdadeiro caminho para a realidade. Assim, ele deposita sua confiança na intuição franca da existência pessoal, profundamente experimentada e compreendida em sua intencionalidade essencial, como levando a uma realidade comumente alcançada. O caminho fenomenológico é o portão para o reino ontológico.