

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea
Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento**

**DA ABSTRAÇÃO À CONCRETUDE DA EXPERIÊNCIA: A FILOSOFIA
CONCRETA DE GABRIEL MARCEL**

JOSÉ ANDRÉ DE AZEVEDO

**Toledo/PR
Abril/2012**

DA ABSTRAÇÃO À CONCRETUDE DA EXPERIÊNCIA: A FILOSOFIA CONCRETA DE GABRIEL MARCEL

JOSÉ ANDRÉ DE AZEVEDO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Moderna e Contemporânea, Linha de Pesquisa "Metafísica e Conhecimento" do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo/PR, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Doutor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e co-orientação do Professor Doutor Marcelo Fabri.

Toledo/PR
Abril/2012

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Azevedo, José André de

A994d Da abstração à concretude da experiência : a filosofia concreta de Gabriel
Marcel / José André de Azevedo . -- Toledo, PR : [s. n.], 2012.

130 f.

Orientador: Prof^o Dr. Claudinei A. de Freitas da Silva
Coorientador: Prof^o Dr. Marcelo Fabri

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia francesa 2. Filosofia contemporânea 3. Marcel, Gabriel 1889-1973 4.
Encarnação 5. Ontologia 6. Metafísica I. Silva, Claudinei Aparecido de Freitas, Orient. II.
Fabri, Marcelo, Orient. II. T.

DA ABSTRAÇÃO À CONCRETUDE DA EXPERIÊNCIA: A FILOSOFIA CONCRETA EM GABRIEL MARCEL

JOSÉ ANDRÉ DE AZEVEDO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Moderna e Contemporânea, Linha de Pesquisa "Metafísica e Conhecimento" do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo/PR, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Doutor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e co-orientação do Professor Doutor Marcelo Fabri.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Fabri (Co-Orientador)
Universidade Federal de Santa Maria/UFSM

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate
Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE

Prof. Dr. Libânio Cardoso Neto
Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski
Universidade Federal de Santa Maria/UFSM

**Toledo/PR
Abril/2012**

LISTA DE SIGLAS ¹

- EA *Être et Avoir*. 1947
- HCH *Les Hommes contre l'Humain*. 1951
- HP *L'Homme Problématique*. 1955
- HV *Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l'esperance*. 1944
- JM *Journal Métaphysique*. 1927
- MEI *Mystère de l'Être I*. 1951
- MEII *Mystère de l'Être II*. 1951
- PA *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*. 1949
- PI *Présence et Immortalité*. 1959
- RI *Du Refus à l'Invocation*. 1940

¹ Com respeito às traduções em português das obras de Gabriel Marcel, apenas estão editadas *Revolução da Esperança: rearmamento moral em ação* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1961); *Os Homens contra o Homem* (Porto: Editora Educação Nacional, s/d) e *Um Homem de Deus* (Petrópolis: Vozes, 1960). Há, também, disponível em língua portuguesa, o ensaio: "O conceito de herança espiritual" In: RUITENBEEK, H. M. *O Dilema da Sociedade Tecnológica*. Trad. Wamberto H. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 53-64. Assim, para as traduções dos textos presentes neste trabalho servimo-nos diretamente das obras no original, apoiando-nos, também, nas traduções em língua espanhola. Os dados bibliográficos podem ser consultados nas referências ao final do trabalho. Às citações do filósofo seguem as abreviaturas acima, utilizadas pela grande maioria dos comentadores de Marcel, seguidas das páginas referidas. As citações de comentadores obedecem às orientações da ABNT.

*À minha filha, Maria Valentina,
concretude do amor e da esperança.*

AGRADECIMENTOS

Sob estas poucas linhas se escondem histórias concretas, sensações e fatos encarnados no cotidiano da existência. Assim, mediante meu ósculo de gratidão, devem ser reconhecidos:

Minha família (Darci, Maria, Ana, Lucinéia e Lucilene), pelo apoio incondicional em qualquer escolha que me construía.

Debora, Laryssa, Luanna e Maria Valentina, que, com sua feminilidade, me proporcionaram direcionar meus esforços filosóficos para a concretude da existência.

Os professores e as professoras que passaram em minha vida e deixaram marcas indeléveis.

A Sociedade do Apostolado Católico (padres e irmãos palotinos), pela acolhida em sua comunidade e pela ótima formação – humana, cristã e intelectual – que me proporcionaram.

Os amigos de mestrado, Tiago Soares e Rodrigo Moreira, que, nos festivos momentos após as aulas, partilharam comigo experiências, expectativas e reflexões.

O incansável orientador desta pesquisa, Professor Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, que, em seus momentos de luz, permitiu-me participar da luminosidade do pensamento filosófico.

O Co-Orientador destas linhas, Professor Dr. Marcelo Fabri, que gentilmente se colocou à disposição para acompanhar esta pesquisa na ausência, em virtude do pós-doutorado, na França, de meu orientador.

O revisor do texto, Célio Escher, estupendo amante da *última flor do Lácio, inculta e bela*, mais bela do que inculta.

A agência de fomento CAPES, que, mediante a bolsa a mim destinada, permitiu-me dedicar mais tempo às pesquisas e possibilitou, assim, “o leite” de minha filha.

Os professores da banca de qualificação e da banca de defesa, pelo rigor de pensamento e probidade intelectual.

Por último, não por menosprezo, mas para ressaltar a devida importância, o Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE, *Campus Toledo/PR*, pela possibilidade oferecida a este apaixonado por Filosofia.

A todos, meus sinceros agradecimentos pelos meus dias de luz e os mais escusantes pedidos de perdão pelos dias de sombra.

É a vida privada, e somente ela, que apresenta o espelho em que o infinito vem refletir-se. São as relações pessoais, e somente elas, que apontam para uma personalidade situada além de nossas perspectivas diárias. (E.M. Forster)

AZEVEDO, José André. *Da abstração à concretude da experiência: a filosofia concreta em Gabriel Marcel*. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *Campus Toledo*, 2012.

RESUMO

Partindo de um contexto de crítica ao cientificismo e racionalismo modernos, a obra de Marcel se projeta, antes de tudo, como uma interrogação radical acerca do peso ontológico da experiência. É sob essa direção que o filósofo explora o tema da encarnação como o dado central da metafísica. Apresentando-se com um pensamento assistemático, itinerante e questionador, Gabriel Marcel afirma que a filosofia possui uma *arché*: a existência enquanto ponto de partida e de referência do *labor philosophicus*. A partir da questão *Quem eu sou?*, Marcel projeta um ponto de chegada decisivo: o horizonte da existência em sua radicalidade encarnada. Mais que um mero problema, esse questionamento fixa, antes de tudo, uma exigência ontológica radical, ou seja, o avivamento da encarnação como “mistério do ser”. Ora, esse fato fundamental da metafísica é uma realidade que se apresenta não *diante de mim*, mas na qual *estou mergulhado*. Por isso, o filósofo enunciará esse estado de questão nos termos de uma “filosofia concreta” em oposição a certo essencialismo hegemonicamente especulativo na tradição filosófica.

Palavras-chave: Gabriel Marcel – Encarnação – Mistério – Filosofia Concreta

AZEVEDO, José André. *From abstraction to the concreteness of experience: concrete philosophy of Gabriel Marcel*. Master Thesis in Philosophy – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo, 2012.

ABSTRACT

Starting from a context of criticism to the modern scientism and rationalism, Marcel's work is projected above all, as a radical interrogation about the ontological weight of experience. It is in this direction that the philosopher explores the theme of the Incarnation as the central fact of metaphysics. Presenting with an unsystematic thought, wandering and questioning, Gabriel Marcel says that philosophy has an arket: the existence as a starting point and reference to the *labor philosophicus*. From the question Who am I?, Marcel projects a decisive point of arrival: the existence horizon embodied in its radicalism. More than just a problem, this question assigns, first of all, a radical ontological requirement, in other words, the revival of the incarnation as the "mystery of being." Now this fundamental fact of metaphysics is a reality that presents itself not in front of me, but where I am immersed. Therefore, the philosopher will set out this state of matter in terms of a "concrete philosophy" as opposed to some speculative hegemonic essentialism in the philosophical tradition.

Keywords: Gabriel Marcel - Incarnation - Mystery - Philosophy Concrete

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A ENCARNAÇÃO COMO ESTADO DE QUESTÃO	18
1.1 MISTÉRIO E PROBLEMA	28
1.2 A EXPERIÊNCIA DO CORPO	34
2 O MISTÉRIO DO SER.....	47
2.1 OS LIMITES DA TRADIÇÃO METAFÍSICA.....	47
2.2 A ENCARNAÇÃO COMO MISTÉRIO ONTOLÓGICO	50
3 RUMO À FILOSOFIA CONCRETA.....	74
3.1 DA ABSTRAÇÃO À CONCRETUDE DA EXPERIÊNCIA.....	76
3.1.1 REFLEXÃO PRIMEIRA E REFLEXÃO SEGUNDA.....	91
3.2 DA EXISTÊNCIA AO SER: LIBERDADE E INTERSUBJETIVIDADE EM MARCEL	104
CONCLUSÃO.....	121
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa explorar um tema candente do pensamento contemporâneo: o conceito ontológico de encarnação como mistério radical a partir da perspectiva de uma Filosofia Concreta, tal qual fora empreendido pelo filósofo e dramaturgo francês Gabriel Marcel (1889 -1973).

Criticado por muitos, estudado profundamente por poucos, caricaturado de místico e/ou teólogo ou, ainda, mero dramaturgo, Marcel é um autor desconcertante. Adota uma postura filosófica radical: a partir do questionamento central da existência (*Quem sou eu?*) chega-se à sua ideia original e pétrea: sou existência encarnada (*Encarnação*). Trata-se, aqui, de uma existência encarnada que participa do mistério do ser (*Participação*). Ora, a natureza e o perscrutar desse mistério, a participação mediante a encarnação e o seu caráter radicalmente ontológico constituem-se, a rigor, o estado de questão aqui em foco.

O que está em jogo nessa formulação é, em linhas gerais, a práxis mesma em que se move a reflexão marceliana, ou seja, o seu *modus operandi* “não sistemático” de fazer filosofia. Ou, simplesmente, aquilo que o próprio filósofo designa como sendo a *Filosofia Concreta*. A compreensão desse aspecto de sua obra é significativamente imprescindível no sentido de melhor adentrar em seu universo conceitual.

Marcel se propõe a dialogar com a tradição filosófica buscando, radicalmente, explorar ou adentrar um campo de tratamento que transcenda quaisquer pressupostos idealistas. A perspectiva na qual o filósofo francês se projeta não se conforma, pois, com a hegemônica visão naturalista do mundo, do homem e do tempo. Em tal direção, a interrogação filosófica visa, antes de tudo, um sentido ontológico capaz de extrapolar qualquer reducionismo causal e até mesmo qualquer ordem de reflexão puramente abstrata que teria, historicamente, definido o mundo e o corpo como uma ordem de fatos físicos ou psíquicos.

Melhor situando o estado de questão, Marcel não deixa de explorar, em sua obra, certo aspecto do pensamento filosófico, isto é, seu caráter puramente abstrato e, nessa medida, desvinculado da experiência humana e mundana mais geral. Se há um sintoma presente ao longo da história do pensamento – sobretudo em correntes

do pensamento cristão –, esse sintoma é o desprestígio à experiência do corpo², ou seja, a ausência de um estatuto proeminentemente ontológico à experiência da sensibilidade em sua acepção mais originária. Prova disso são as diversas reflexões antropológicas³ acerca do homem nas quais se trata de resolver como é possível uma unidade conformada de princípios tão heterogêneos como o são o espírito e a carne de uma maneira mais dual e depreciativa possíveis. Assim, pode-se perceber que a reflexão em torno da concretude da experiência foi relegada a um problema propriamente antropológico, sem nenhuma incidência importante e fundamental no pensamento metafísico e filosófico geral.

Ora, a proposição marceliana de uma Filosofia Concreta é aquela que enuncia um grau de questionamento que traga à tona as estruturas que vislumbram a existência como encarnação. Trata-se, aqui, de aprofundar a experiência humana em sua concretude mais radical, restituindo-lhe seu devido peso ontológico. Noutras palavras, o que Marcel propõe é a tarefa de melhor estruturar as relações entre a mundanidade e a humanidade, relações ancoradas naquele que, para ele, é o princípio ontológico por excelência: a ideia de encarnação.

Nessa perspectiva, a concepção marceliana de homem é a do *homo viator*, isto é, o humano compreendido enquanto um viandante, itinerante, peregrino; numa palavra: um ser inacabado (já que está, ainda, por se fazer). Em seu caminhar, essa condição humana depara-se com um *mundo quebrado*⁴, onde o *ter*⁵ prevalece sobre

² Na tradição filosófica posterior à escola neoplatônica, a qual apregoava a matéria como princípio potencial e obscuro da realidade, percebe-se, de fato, certo desprestígio em relação à corporeidade. Não que o corpo estivesse proscrito da discussão filosófica, mas foi analisado em seu aspecto antropológico, prescindindo de sua significação ontológica mais proeminente. A reflexão em torno do corpo humano, por conseguinte, somente ocupará uma posição mais profunda após séculos de produção filosófica. Vários pensadores se debruçaram sobre a questão do corpo, entre eles: Spinoza, Nietzsche, Condillac, Maine de Biran, Rosmini, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, etc. (para uma análise mais detalhada desses pensadores no tocante ao que a tradição designou como *corpo próprio*, Cf. GRASSI, 2008, p. 23-44). Ora, é Marcel quem vai introduzir uma perspectiva radical e decisiva em relação a esse tema, chamando a atenção, sobretudo, para a experiência ontológica do corpo como índice ou signo de um mistério, a saber, nossa encarnação.

³ Essas reflexões antropológicas são também designadas de “humanismo moderno”, que tanto Marcel quanto Heidegger e Merleau-Ponty criticarão. O humanismo pode ser definido, *brevi manu*, como um conjunto de pressuposições que atribui aos seres humanos uma posição especial no esquema das compreensões, isto é, trata-se de uma perspectiva geral segundo a qual é visto o mundo. Conforme Claudinei Silva (SILVA, 2009, p. 22, nota 06), o humanismo subtende a crença absoluta no homem enquanto espírito puro e foco de toda clareza.

⁴ *O Mundo Quebrado (Le Monde Cassé)*: trata-se do título de uma das peças de teatro mais premiadas de Marcel, vinda a público em 1933. Para o dramaturgo, suas peças instituíam um momento experimental e, por isso, privilegiado em que seu pensamento se encontrava em estado

o ser, levando os humanos a isolarem-se e, conseqüentemente, autoconsumirem-se na solidão e no desespero.

Diante de tais posicionamentos, Gabriel Marcel traz à luz outra ordem de questionamento: a função da Filosofia consiste radicalmente em devolver à experiência humana o seu peso ontológico, ou seja, apreender a realidade a partir de sua configuração ontológica enquanto participação no ser. Ora, essa exigência se efetiva na medida em que a encarnação se reconhece como o fato fundamental, o dado central metafísico (Cf. EA, 11-12) por excelência, do qual nenhuma reflexão pode prescindir. Nessa perspectiva, Marcel põe em questão o sentido último desse âmbito da experiência humana em sua concretude mais radical. O dado encarnacional se torna esse âmbito ontológico central, a experiência mais radical do mistério, do assombro enquanto atitude originária.

Marcel advoga, então, que, na chamada “Filosofia Oficial”, o ser é definido nos termos de um objeto da metafísica, um conceito meramente formal. Marcel não nega isso, porém, tampouco o afirma⁶, pois essa definição parte do pressuposto de que a

original, em situação natural, em seu jorro inicial, de modo que a racionalidade ainda não tinha posto suas “mãos” e onde a vida realmente se apresenta como um drama (Cf. MEI, 29). Segundo Claudinei Silva (SILVA, 2010, p. 95), é legítimo reconhecer, na produção teatral de Marcel, um *locus* para se pensar o estatuto último da encarnação, pois ali o drama da existência é elevado à máxima exponenciação. Na peça “O Mundo Quebrado”, em uma das personagens centrais, Christiane, percebe-se o ícone do homem contemporâneo: inquieta, entediada com seu casamento com Laurent Chesnay, vivenciando um mundo de aparências, traições, segredos e imersa numa sociedade hipócrita e fragmentária. Assim resume sua vida à Denise, sua confidente: “Não tens, às vezes, a impressão de que vivemos... se a isto se pode chamar vida... em um mundo quebrado? Sim, quebrado, como um relógio quebrado. O mecanismo já não funciona. Por fora nada mudou. Tudo está em seu lugar. Porém, se aproximamos o relógio ao ouvido, não se ouve nada; entendes?, o mundo, isso que chamamos o mundo dos seres humanos... em outro tempo devia ter um coração, porém parece que esse coração tem deixado de bater” (MEI, 29). Para um estudo mais aprofundado do caráter filosófico do teatro marceliano, Cf. CHENU, J. **Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique**. Paris: Aubier, 1948.

⁵ A reflexão sobre o *ter* se encontra de modo mais preciso no texto de Marcel *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, texto incluso na obra *Être et Avoir*. Há, aí, um binômio assaz empregado por Marcel: *Ser* e *Ter*. Tais conceitos são centrais na compreensão da filosofia do autor. Essas noções permitem configurar, significativamente, a distinção mais geral que o filósofo estabelece entre *problema* e *mistério*. Na categoria do *ter*, a existência é “devorada” pelos objetos, pois o *ter* conduz ao desespero e à falta de sentido. O *ter* é aquilo que é objetivável, exponível a outros, é a exteriorização do ser, o seu fazer-se espetáculo; ele é o “coisificar-se” do ser, o seu vir para fora, o seu “epifanizar-se”, fragmentar-se, mumificar-se. O *ter*, acentuando a si mesmo, anula o ser; mas, tornando-se instrumento, subirá ao plano do ser. Assim, é preciso, nos tempos atuais, redimensionar a existência, tornando-a disponível ao ser.

⁶ Cabe, aqui, apontar que Marcel se insere na discussão que o pensamento filosófico de sua época começa a esboçar, de modo especial se se levar em conta a atmosfera do movimento fenomenológico. Na realidade, o “problema do ser” se percebe como uma percepção do fato de que o ser é “misterioso”, no sentido de que, quando queremos possuí-lo, ele não é, e quando não nos

essência do humano é a inteligência, enquanto que, para Marcel, o que se afirma, em primeiro lugar, é o sentir. *Eu sinto* ocupa um primeiro termo antes do que *eu penso*. E o que o humano sente? Segundo Marcel, o homem moderno sente-se desprovido do sentido ontológico na medida em que se vê a si mesmo como puro e simples realizador de funções. Mais que isso: no contexto da tradição filosófica, tais funções não estão hierarquizadas ou, em todo caso, estão sujeitas às mais variadas interpretações. O mundo se percebe como vazio talvez porque não se admita sua dimensão de *mistério*. O amor, a morte, o conhecimento, a amizade, a beleza e o sentido da beleza são realidades que, uma vez reduzidas à verificação e ao cálculo, perdem o seu mais autêntico brio ontológico. Elas são escamoteadas por certo “racionalismo degradado”, no qual a causa esgota a explicação do efeito.

Em um “mundo quebrado”, Marcel fixa, a rigor, uma exigência ontológica; exigência que se inscreve na própria existência humana. O pensador francês dá um passo a mais e busca um possível ponto de referência no sentido de explicitar as estruturas desse ser e de sua exigência em ser reconhecido e aprofundado, cuja aparição ocorreu de maneira ainda não devidamente tematizada ao longo da tradição filosófica. Alega o filósofo: somente uma *Filosofia Concreta* seria capaz de restituir à dimensão humana o seu real horizonte de existência. Em suas obras, por conseguinte, Marcel é explícito em afirmar a função da filosofia: restituir à experiência humana seu peso ontológico. É o que redige em seu *Diário Metafísico* no dia 8 de novembro de 1932:

Uma reflexão profunda sobre a [...] noção de problema nos leva a perguntar-nos se não há algo contraditório no fato de apresentar o problema do ser. A filosofia como metacrítica orientada até uma metaproblemática. *Necessidade de restituir à experiência humana seu peso ontológico.* (EA, 149).

Leitor criticamente atento da tradição metafísica, Marcel projeta um novo *labor philosophicus*, cujo intento, vale reiterar, restitui à experiência sua densidade ontológica. Trata-se de interrogar a concretude da experiência no que de mais originário ela contém: a existência não pode ser objetivada. Ora, se a experiência do existir não se reduz à condição de objeto, ou seja, não podendo ser pensada em termos de problema, mas de mistério, como é possível – neste caso – seguir falando

atemos a ele, ele é. Assim, quando quero “tomar posse” do ser e conceituá-lo, ele me escapa e quando simplesmente não ousar falar dele, a experiência do ser se mostra totalmente eloquente.

de filosofia? Não se cairia, sem se perceber, numa espécie de mística? Haveria inteligibilidade e apreensão além do conhecimento objetivo? É-se capaz de discursar sobre algo que não se possa apreender?

Além disso, é precisamente melhor alinhavando esse estado de questão que se encontra a contribuição original de Marcel: a tradição filosófica, de certa maneira, não foi capaz de realizar esse salto para o metaproblemático, quer dizer, para o âmbito de uma experiência genuinamente mais abrangente, fecunda, inesgotável e, por isso mesmo, misteriosa, permanecendo restrita a uma abordagem pura e simples do problemático. O que Marcel projeta em sua obra, para além do realismo e do idealismo de inspiração criticista, é outro gênero de questionamento, cunhado no processo de passagem da abstração à concretude do ser, da encarnação à alteridade, do corpo à relação intersubjetiva; é esse deslocamento que se opera a todo tempo na obra de Marcel e em sua Filosofia Concreta.

Sob esse aspecto, o pensamento marceliano já se encontra bem longe, aqui, de todo idealismo e, de algum modo, de certo procedimento de análise e investigação que se tornou habitual ao longo da história da filosofia. A Filosofia Concreta é aquela, portanto, que se realiza nas antípodas da Filosofia Oficial, ou seja, é uma atitude de pensamento que não se arvora em repetir problemas formulados, resgatando, antes, um elemento que, sintomaticamente, a tradição filosófica relegou ao segundo plano: a experiência do assombro, a inquietação da admiração, a inquietude do mistério.

Filosofar concretamente não é senão sermos presas do real (o que não significa cair na ilusão retrospectiva do realismo), isto é, reconhecer a riqueza sempre inovadora da existência, de modo que o espanto nada mais exprime de que “ser é estar sendo”, como diria Fernando Pessoa (PESSOA, 1976. p. 60). É lançar-se a duros golpes do real que nos confronta e não nos deixa indiferentes. A Filosofia Oficial é o espírito habitual na medida em que se torna resistente à apreensão do real, enquanto que a Filosofia Concreta é o espírito metafísico, sempre atento aos golpes da realidade. Como afirma o filósofo: “De minha parte, estou inclinado a negar a qualidade propriamente filosófica de qualquer trabalho que não se deixa tocar pelo que eu chamo a mordedura do real” (RI, 89). Sob esse pano de fundo, a autêntica Filosofia é aquela que se deixa aprisionar pelo real, aquela que mostra as “marcas dos dentes” que tem deixado a realidade; se assim não for, não se trata de

verdadeira Filosofia, mas de retórica, de um simples jogo de linguagem que nada diz ou, sintomaticamente, de uma etérea análise transcendental que nada instiga ou interroga o sentido último da condição humana.

Segundo Marcel, ao longo da tradição, muitos pensadores se deixaram “morder” pelo real, mas reincidiram num inevitável erro: desvitalizaram a experiência do assombro e fossilizaram a concretude da experiência mediante a construção de sistemas, vindo a absolutizar o aparato dialético do filosofar. Nessa retrospectiva, qualquer pretensão de sistematização – para o pensador francês – redundava numa espécie de encapsulação do universo e da realidade em fórmulas dispostas em ordem lógica (Cf. RI, 84). Noutras palavras: é outorgar ao filósofo uma patente, tornando-o certo inventor de ideias que regeriam o mundo. Ora, o que é possível vislumbrar, projeta Marcel, é que “[...] cada vez mais claramente a filosofia me aparece como uma busca” (RI, 84). Na condição de um pensamento autêntico enquanto espírito permanente de busca, a Filosofia Concreta é uma filosofia do *pensamento pensante* e não do *pensamento pensado* (Cf. RI, 21); ela busca estruturar-se mediante uma profunda “tensão” entre o eu e o próprio ser:

[...] não pode haver, em minha opinião, filosofia concreta sem uma tensão continuamente renovada e criadora entre o eu e as profundezas do ser no qual e pelo qual nós somos ou, mesmo sem pensar da maneira mais rigorosa possível, ser ela exercida sobre a experiência mais intensamente vivida. (RI, 89).

Assim, a Filosofia Concreta é o reconhecimento da transcendência do ser, transcendência que é, por sua vez, fonte de toda existência. Quer dizer, ela - a Filosofia Concreta - é a participação no ser, o esforço por captar a experiência, a corporeidade⁷; é ela que nos possibilita reconhecer nossa encarnação, acessar o mistério do ser e dirigir-se à concretude da experiência.

Ora, é partindo desse contexto mais geral que a presente pesquisa propõe metodologicamente estruturar e articular três momentos capitais quanto à temática central da Filosofia Concreta de Gabriel Marcel. O capítulo primeiro (*A Encarnação*

⁷ De antemão deve-se acentuar que, para Marcel existir é uma condição inalienável de estar no mundo. Ora, o que seria, então, o corpo? Para Marcel não se trata do corpo fisiológico, mas do corpo que se transfigura como uma experiência originariamente misteriosa. É um ser que se potencializa no mundo; um ser de abertura ao outro; um fenômeno de múltiplas faces.

como *Estado de Questão*) apresentará o dado indubitável não lógico, mas existencial: *Eu sou meu corpo*. A partir disso, explorar-se-ão as vias de acesso pelas quais Marcel buscará descrever o tema da encarnação como mistério constitutivo do homem e do mundo.

O segundo capítulo (*O Mistério do Ser*) se debruçará sobre a interrogação radical concernente ao mistério ontológico. Trata-se, nesse segundo momento, sobretudo, não de apresentar conceitos e sistematizações sobre o *mistério* e sobre o *ser*, mas de reabrir o caminho percorrido por Marcel rumo à experiência mais efetiva do ser. Esse enfoque se subsidiará, em particular, nas obras *Mystère de l'Être I* e *Mystère de l'Être II* – textos matriciais que ensaiam uma espécie de “voou panorâmico” das inquietações do filósofo no sentido de explorar e aprofundar uma leitura ontológica da condição humana. Tratar-se-á, aqui, de evitar uma leitura do ser como uma esfera de objeto predicativa ou uma espécie de essência puramente inteligível. O mistério do ser será aquele que circundará a práxis mais vital do homem enquanto um ser em situação.

Ao explorar o sentido último do mistério ontológico na obra de Marcel, o trabalho se orienta no sentido de vir abordar, enfim, no capítulo três (*Rumo à Filosofia Concreta: reflexão segunda, liberdade e intersubjetividade*), outro itinerário da reflexão do filósofo. Trata-se de explorar o estatuto referente à significação ontológica dessa Filosofia Concreta, ou seja, de descrever o processo da “reflexão segunda” e o elemento da liberdade e da intersubjetividade como constituintes desse *modus operandi* de Filosofia. O fenômeno do outro irmanado no questionamento da liberdade se tornará um expediente temático fecundo para se pensar em que sentido, afinal, a Filosofia opera um salto da *abstração* à *concretude* da experiência em sua radicalidade.

Nesse percurso, cabe observar, que a opção por tal metodologia nos possibilita, também, uma imbricação no próprio itinerário filosófico de Marcel: num primeiro momento (capítulo um), ao “sistematizarmos” suas concepções em torno da encarnação e do mistério, estamos próximos ao “primeiro Marcel”: um filósofo que busca desvencilhar-se das amarras do racionalismo-idealismo com vocábulos e termos próprios do idealismo, ou seja, um Marcel que, mesmo escrevendo por meio de diários e de forma assistemática, ainda se apresenta com “certa sistematicidade”. Com o capítulo segundo se buscará uma reflexão, dentro dos moldes marcelianos de

se fazer Filosofia, da fase madura do pensamento de Marcel, isto é, uma reflexão mais circular, concêntrica, sempre partindo da existência, acessando o mistério e retornando com um *pensamento pensante*. Por último, o capítulo três corresponderá à tentativa de aprofundar ainda mais aquilo que realmente perpassou as inquietações de Marcel: dizer à Filosofia quem ela própria é mediante o exercício da liberdade e da comunhão intersubjetiva, ou seja, de explorar a descrição de um pensamento concreto, itinerante, preocupado com a existência e o valor da vida; enfim, uma filosofia que promova a travessia da *abstração* à *concretude* da experiência.

Ora, dialogar com um autor que possui um estilo de pensamento e escrita assistemático, fragmentário, interrogante, como é o de Marcel, é quase como fazer a súmula de um romance, de um poema ou de uma sinfonia. Nesse sentido, por opção metodológica, não mesclamos, ao longo da presente pesquisa, uma exposição criticamente mais acirrada quanto a eventuais limites da filosofia marceliana. Ou seja, apenas procura-se cortejar mais de perto esse movimento de pensamento no sentido de apreender minimamente sua estrutura, sua natureza última; suas concepções são tais que somente podemos formular um juízo ao seu respeito quando seu movimento esteja acabado.

1 A ENCARNAÇÃO COMO ESTADO DE QUESTÃO

O pensamento de Gabriel Marcel se articula, a rigor, a partir de uma ruptura para com a tradição cartesiana e para com o idealismo pós-kantiano em prol de uma Filosofia Concreta e atenta à realidade singular. Ora, como se opera, substancialmente, essa articulação crítica? Efetua-se a partir das reflexões em torno do dado da encarnação, que passa a ser visto como uma espécie de “gonzo metafísico”, ponto de apoio e referência de toda autêntica reflexão filosófica. O que significa, porém, que o humano seja um ser corpóreo e que essa corporeidade venha a se exprimir enquanto uma condição metafísica da existência pessoal assim como o ponto de partida da reflexão filosófica? Como Marcel articula o estatuto da problemática da encarnação? De que modo o pensador francês põe em debate sua visão de mundo e de homem a partir da tessitura do dado indubitável da encarnação? Essas e outras questões subjacentes cumprem a função de nortear as linhas deste capítulo.

O pensamento de Gabriel Marcel, como de qualquer outro pensador, nasce a partir de determinadas preocupações, as quais, em parte, comportam, *grosso modo*, três dimensões essenciais: a) sua situação histórica, b) sua formação filosófico-cultural e c) as inquietudes próprias do filósofo. No caso de Marcel, essa contextualização tridimensional acaba se refletindo decisivamente em sua noção de Filosofia, ou seja, o projeto de uma Filosofia Concreta, no sentido de um *pensamento pensante*, capaz de restituir à experiência a prioridade metafísica da qual o idealismo a havia despossuído (Cf. JM, 9). Ora, para Marcel, o idealismo é a filosofia que prescinde da existência, conforme ele mesmo atesta:

Os filósofos idealistas, em geral, reduzem ao *minimum* o papel da existência, do *índice existencial*, no processo geral do conhecimento e isso em vias de determinações racionais de toda índole – alguns diriam *valores* –, que conferem ao pensamento um conteúdo inteligível. A existência aparece, assim, como algo em que o pensamento se apoia, porém, que, sem dúvida e pela mesma razão, tende a perder-se de vista cada vez mais completamente [...]. Quanto mais se põe o acento no *objeto* como tal, nos caracteres que o constituem como objeto e na inteligibilidade de que deve estar provido para corroborar ao sujeito que lhe enfrenta, tanto mais nos veremos induzidos, pelo contrário, a deixar na sombra seu aspecto – não diremos seu caráter – existencial. (JM, 309).

A Filosofia, para ser autêntica Filosofia, ou seja, Filosofia Concreta⁸, não pode prescindir da existência; é ela o constante exercício que promove o amálgama entre a existência e o ser. Ela parte da existência e de seu caráter “gritante”, ou seja, dos mais recônditos dramas humanos, mas não se pode vê-la como separada e nem anterior à própria existência (Cf. EA, 35-36). Assim, desde o início de seus escritos, Marcel trava um combate no intuito de superar uma noção de existência impregnada de aspectos idealistas a fim de reconfigurá-la como algo primário e não objetivável. Para o pensador francês, a realidade da existência é a da concretude e da corporeidade e, por conseguinte, é lógico afirmar que a Filosofia deve se apresentar como um perscrutar metafísico referente a tal concretude. Toda Filosofia que nos apresente um mundo sem amplitude e sem palpitação, sem aderência à realidade nua e crua, é falsa e rasa. Nesse sentido, para Marcel, a existência é *fons et culmens* do ato de filosofar, ou seja, é o ponto de partida e o núcleo da Filosofia mesma. Nessa direção, a primeira via que Marcel encontra para abordar tal contexto é a *encarnação*. Trata-se, a Filosofia, de um processo de aprofundamento nessa via, pois há uma estreita relação entre a *existência* e o *corpo*.

Quando afirmo que uma coisa existe é porque a considero tal como vinculada ao meu corpo, como suscetível de entrar em contato com ele, por indiferentemente que seja. Unicamente é preciso ter muito em conta que essa prioridade, que dessa maneira atribuo ao meu corpo, se deve ao fato de que esse me é dado de modo não exclusivamente objetivo, pelo fato de que é *meu corpo* [...]. Isso significa que realmente não se pode dissociar a existência e a consciência de si como existente. Consciência de si como ligado a um corpo, como encarnado. (EA, 20).

Partir da existência em estreita relação com a experiência é a decisão filosófica mais radicalmente trilhada por Marcel. Ora, não deixa de ser surpreendente reconhecermos que, ao debruçar-se sobre seus primeiros escritos, o filósofo

⁸ Com essa expressão, Marcel designa o teor de sua própria Filosofia. Para aclarar o que seja a função real da filosofia, o pensador inicia o debate sob uma estratégia discursiva negativa, ou seja, ele, primeiramente, descreve o que não seria, mais propriamente, a Filosofia Concreta: a Filosofia Concreta não é a “Filosofia Oficial”. Para o filósofo, a Filosofia Oficial é aquela que se define nos termos de um pensamento pensado e não de um pensamento pensante; é aquela que se deixa fossilizar pelas estruturas de um sistema e de um axioma. Nessa retrospectiva, a Filosofia Oficial é aquela que somente se preocupa em refletir sobre aquilo que está estabelecido, deixando de lado o que é o núcleo estruturante mais próprio da filosofia: o assombro diante do real.

admitira, no entanto, a presença de certos elementos de uma construção idealista em sua filosofia.⁹ Esse tipo de tentação, frequentemente presente numa tradição como a cultura ocidental, hegemonicamente cartesiana, não se torna, entretanto, sedutora o suficiente na medida em que Marcel vai tomando uma nova consciência filosófica, consciência que se aprofunda a partir de um novo horizonte de questionamento: a concretude da existência (Cf. RI, 7-8; 83-84), como nos atesta o pensador francês:

É notório que minha evolução até o realismo se acentuou intensamente no curso deste último mês, ainda que não possa discernir seu exato alcance. Com efeito, este realismo segue sendo ambíguo para mim mesmo; contudo, vislumbro todo um trabalho difícil e novo para voltar a pensar, além do idealismo, noções que demasiado facilmente acreditávamos esquecidas. Estado de anarquia interior. Nem sequer me vejo capaz de apresentar os problemas. (JM, 232).

Essa autocrítica franca e aberta de Marcel é significativamente reveladora. Ela não só permite diagnosticar um limite *sui generis* à experiência de um pensamento em curso, mas, mais que isso, ela já é o índice fundamental de que a tarefa ainda está por se fazer. A verdadeira Filosofia é aquela que se faz autocrítica permanente, nunca se dá por satisfeita e, por isso mesmo, deve realizar um salto qualitativo. Nessa medida, no ato de filosofar, Marcel passa a reconhecer, mais adiante, que não há outra alternativa senão partir da experiência mais própria do sentir, embora, vale ressaltar, não se trata, aqui, de se conformar em apenas reconhecer a sensação pura e simples, segundo a definição clássica do naturalismo, enquanto um dado sensível local e especializado. Quando se toca a superfície de uma mesa de madeira, por exemplo, tem-se a sensação da madeira: sua dureza, sua lisura, seu volume, etc. Recebe-se, desde então, uma mensagem e se a interpreta, dizendo que se toca uma mesa de madeira. Ao realizar essa operação tão simples, na qual intervém a memória da dureza da madeira, esquece-se provavelmente outra experiência que se teve antes dessas duas mencionadas: a simples experiência do sentir em sua imediatez. É aqui que Marcel fixa sua atenção ao focalizar sua busca

⁹ Nesse sentido, Jean Wahl, no texto *Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel*, p. 77, afirma: “Encontram-se, na *Primeira Parte do Diário Metafísico*, passagens marcadas de um idealismo e de um racionalismo de nuances às vezes hegelianas, às vezes fichteanas, que serão amenizadas mais tarde em outras partes de sua obra”. (Cf. JM, 3,19-23,30-37,74-75,103-107,129).

do ser, traçando, por sua vez, o caminho até ele. Não é demais assinalar que o filósofo compreende o homem como criatura itinerante, cujo drama reside, mais propriamente, na obscuridade de sua origem e de seu fim, assim como no fato de ser corpórea sua natureza. Dessa maneira, a existência é o ponto de partida e o ponto de referência da Filosofia de Gabriel Marcel. Em oposição ao idealismo metafísico (objetivante e abstrato), o homem se caracteriza como um ser existente, real e concreto, inserido no mundo. A existência se torna, a rigor, uma existência encarnada. Sendo um ser encarnado, a condição de ser existente é revelada de modo imediato e inconfundível como encarnação, isto é, enquanto consciência mais gratuita de *mim no meu corpo*.

Nessa perspectiva, vale reconstituir uma passagem, embora longa, significativamente decisiva quanto a essa posição de Marcel no que compete à teoria da encarnação:

A encarnação – dado central da Metafísica. A encarnação, situação de um ser que aparece a si ligado a um corpo. Um dado não transparente a si mesmo: oposição ao *cogito*. Desse corpo não posso dizer que é meu corpo, nem que não é, nem que é para mim (objeto). A oposição entre sujeito e objeto é transcendida. Ao contrário, porém, se parto dessa oposição compreendida como fundamental, não haverá mais truque lógico para reunir essa experiência; inevitavelmente terá passado ou foi recusada, o que é a mesma coisa. Não se deve objetar que essa experiência apresenta um caráter contingente; na verdade toda a investigação metafísica requer um ponto de partida desse gênero. Só se pode partir de uma situação que reflete sobre si mesma em seu poder compreender-se. Ao examinar se a encarnação é um fato, não me parece que o seja. É um dado a partir do qual um fato é possível (o que não é verdade a partir do *cogito*). É uma situação fundamental que, a rigor, não pode ser dominada, rotulada e analisada. É precisamente essa impossibilidade que eu afirmo quando declaro, confusamente, que sou meu corpo, ou seja, que não posso me conceber como um termo distinto do meu corpo, que se mostra numa relação determinável. Como já disse, no momento em que o corpo é tratado como objeto da ciência, eu me exilo no infinito. (EA, 11-12).

O que Marcel expõe nessa argumentação é o caráter mais geral quanto ao estatuto do conceito de encarnação. Para o filósofo francês, afirmar que a encarnação é o dado fundamental metafísico ou a verdadeira *arché* da Filosofia Concreta não implica erigir um sistema filosófico ou, ainda, pressupor uma espécie de *cogito* baseado na corporeidade, mas, sim, reavivar uma experiência vital, real e

indubitável: somos seres corporais, originariamente carnis. Para além de toda sistematização, Marcel busca conferir ao dado da encarnação a experiência de um fato indubitável, de um processo de reconhecimento de si mesmo, de um aprofundar-se em si, para, daí, a partir da concretude da experiência, afirmar-se a gratuidade e primordialidade do existir.

Com efeito, na medida em que meu esforço filosófico tomou plenamente consciência de si mesmo, me pareceu que não era até uma sistematização [...] que ele se encaminhava [...]. Como chegar a integrar efetivamente em um sistema inteligível minha experiência enquanto minha, com os caracteres que ela afeta *hic et nunc*, com suas singularidades e, inclusive, suas deficiências, deficiências que, por outra parte, fazem-na ser o que é? Na medida em que minha reflexão se concentrava neste problema me parecia mais evidente que esta integração não podia ser nem realizada nem, inclusive, seriamente intentada [...]. Desde este momento, toda a orientação de minha busca filosófica se viu profundamente modificada. O trabalho, que em princípio se havia apresentado ante mim como um andaime, capaz de permitir-me construir determinado edifício, assumia ante meus olhos um valor e uma importância intrínseca. Já não se tratava de construir, senão de aprofundar [...]. (RI, 23-24).

Marcel adverte que sua postura não sugere um simples voto à fidelidade da experiência segundo a aceção clássica empirista. Para Marcel, “[...] a filosofia é, para a experiência, certa forma de reconhecimento e apreensão” (RI, 25), isto é, o pensamento filosófico aponta a experiência não como um simples sentir, mas como um dado possibilitador de relações, como uma mediação absoluta.

E é justamente aqui que o filósofo parisiense confronta o idealismo metafísico: em toda investigação filosófica o que está nas origens é um indubitável, não um dado lógico e racional, mas existencial. Ora, se a existência não está em nenhuma parte, não há como pensar verdadeiramente, ou seja, refletir de maneira filosófica. Nesse sentido, torna-se imprescindível compreender que a encarnação é o dado central metafísico, no sentido de que a célebre fórmula “*Cogito, ergo sum*” pressupõe, a todo rigor, a tese fundamental de que “*Sum, ergo cogito*”. Nessa direção, toda reflexão que perca este ponto de referência se torna uma armadilha do espírito:

Com toda segurança sou capaz, mediante um ato de abstração deliberada, de tomar-me como puro senciente, inclusive posso, a partir daqui, concluir que *eu sou* à maneira cartesiana. Porém,

quando digo *eu existo*, indubitavelmente aponto a algo mais, aponto obscuramente ao fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto – seria melhor dizer que estou manifesto. (RI, 27).

Marcel atenta para o fato fundamental de que a condição humana se caracteriza enquanto experiência encarnada, de modo que o corpo é o ponto de partida pelo qual toda existência ganha efetividade. É a partir da primeira consideração do humano, em sua mais radical corporeidade, que se pode dizer, sem dúvida, que a discussão central da metafísica é a reflexão sobre o ser encarnado, para além da fissura entre *existência* e *objetividade*. Ora, o que seria, precisamente, a separação brutal entre esses dois termos?¹⁰ Segundo alguns comentadores, como é o caso de Cañas, essa separação radical entre a existência e a objetividade no pensamento de Marcel se apresenta de modo gradativo, sofrendo transformações ao longo de seus escritos:

O conceito de existência sofre uma profunda transformação no pensamento posterior de Marcel. Nas primeiras reflexões do *Diário Metafísico* a existência implicava relação de caráter espacial. É a relação imediata que se dá entre nossa consciência e nosso corpo [...]. Ao final, porém, do mesmo *Diário* e, sobretudo, no apêndice *Existência e Objetividade*, o conceito de existência muda profundamente: aparece agora como negação da objetividade reducionista, como um “imediato puro”, um verdadeiro “indubitável existencial”, uma experiência que nos liga ao mundo de toda reflexão, um “co-nascer” em sentido claudeliano. Quer dizer, a existência tem já um caráter de intimidade, enquanto que a objetividade reducionista se identifica com o “coisificável”, com o “problematizável”. (CANÃS apud URABAYEN, 2001, p. 29).

Não pode ser a existência um *demonstrandum*, visto que ela possui uma prioridade absoluta. Isso significa que ela é um ponto de partida e jamais um ponto de chegada. E a filosofia de Marcel não se arvora transcender essa existência, visto que “[...] o problema metafísico é um retorno para o pensamento e, para além do pensamento, para uma novidade infalível, uma novidade imediata” (JM, 131). A existência, por outro lado, não atua somente a partir de relações com minha

¹⁰ “No fundo”, confessa o filósofo, em uma dada ocasião, “[...] faz mais de um ano (e não há dúvida de que seja muito mais, porém de modo totalmente confuso) que tendo a dissociar radicalmente as ideias de existência e objetividade”. (JM, 273).

consciência; ela se agencia a partir de relações com meu corpo. Sendo imediata, a existência é, então, o ponto de partida da Filosofia.

Ora, qual é o horizonte, a partir da cisão radical entre existência e objetividade, que permite considerar a experiência da encarnação como um dado indubitável? Segundo Ricœur (Cf. 1947, p. 100), uma existência indubitável não é aquela em que o pensamento a atravessa de parte em parte chegando-se a uma conclusão lógica acerca das premissas; a encarnação é o indubitável mais original possível e o pensamento não a pode instituir e nem destituir. Reconhecer o corpo como dado central da reflexão filosófica, reconhecer a encarnação como aquilo que não me exila, mas que, antes, me confere “pátria”, é a atitude global da existência. Disso decorre uma questão: Como extrair do pressuposto da carnalidade o reconhecimento de um *eu*? Há uma identificação ou distinção? Monismo ou dualismo? Ora, aos olhos de Marcel, tais possibilidades são, a rigor, descartadas: a identidade de mim mesmo com meu corpo, e vice-versa, me “devolvem” enquanto eu mesmo: *eu sou corpo, eu sou encarnado*. Nessa direção, qual é o alcance teórico dessa tese?

Ser encarnado é aparecer como corpo, como esse corpo, sem poder identificar-se por si mesmo, sem poder, tampouco, distinguir-se. Ora, identificação e distinção são operações correlativas uma com outra, podendo, porém, exercer-se tão somente na esfera dos objetos. O que se mostra claramente nesse conjunto de reflexões é que, a rigor, não existe um reduto inteligível no qual eu pudesse estabelecer-me fora ou além de meu corpo; esta desencarnação é impraticável e fica excluída por minha própria estrutura mesma. (RI, 31).

O que Marcel afirma é que não há como definir o pensamento em primeira instância como um dado indubitável; como se vê, o *cogito* perde, assim, toda sua força e poder de persuasão. A experiência primeira e mais provável – a corporeidade – é o fato fundamental ontológico. A encarnação se torna, desde então, a mediação entre o *eu* e o *mundo* com os *outros*. As coisas no mundo não são, em primeiro lugar, objetos do espírito. Elas exprimem, num certo sentido, o prolongamento do próprio corpo. Jamais tomam distância desse originário centro de referência. Há uma espécie de permeabilidade entre o corpo, o mundo e os outros. Essa permeabilidade é a encarnação na medida em que ela é signatária de um mesmo mistério comum, isto é, intersubjetivamente manifesto. Por isso, em Marcel, qualquer posição

solipsista se torna um empreendimento limitado, pois viver é estar aberto a uma realidade com a qual se entra como que numa espécie de comunhão.

Marcel parece antecipar uma importante tese que, mais tarde, como se sabe, será extensamente desenvolvida por Merleau-Ponty: o princípio de que a encarnação é o dado fenomenológico originário, o fato de que o corpo se torna o vetor de uma experiência, na verdade, ontológica e radical. Ora, a encarnação – que é possibilitadora dessa união tão estreita da corporeidade e da existência – não é espacial, isto é, um “estar” em determinado lugar, um localizar-se geográfica e temporalmente, mas um estar situado relacionalmente. É o que comenta Urabayen:

A existência está dada com relação à própria corporeidade, porém, isso não significa que se trate de uma tomada de contato cognitiva, de modo que o homem conhecesse através de sua corporeidade a existência, senão de uma relação muito mais íntima [...]. Assim, propriamente não é uma relação, mas uma participação: o homem participa da existência por sua corporeidade e a existência do mundo e dos outros se faz patente na própria existência, participando de sua mesma prioridade, de sua mesma condição de indubitável. (URABAYEN, 2001, p. 38-39).

Ora, a tese da recepção do real, a pura passividade face ao mundo, não termina por redundar justo nos meandros do empirismo? Seria correto afirmar que Marcel, em prol de um embate à tradição idealista, abraça inconsequentemente o realismo? Hipótese pouco provável, aqui, de ser sustentada. Quando Marcel afirma que a encarnação é o dado central da metafísica pondera que uma existência não objetivada restitui ao humano seu peso ontológico em virtude da própria imediatez do sentir. Nessa medida, tal postura – podem questionar alguns – não é um voltar-se ao realismo, à pura *empíria*? Ora, essa interpretação seria procedente caso Marcel aderisse à ideia de que o sentir é a transmissão ou a recepção de uma mensagem. Sentir não é tampouco receber e transmitir, mas participar imediatamente.¹¹ A

¹¹ Sem dúvida, na tradição filosófica, a *sensação* aparece como *emissão* e *recepção* (Cf. JM, 251). Para compreendê-la verdadeiramente, é necessário, todavia, rejeitar a clássica interpretação do corpo como instrumento (interpretação do realismo) e da sensação como ininteligível (interpretação do idealismo). De que maneira poder-se-ia tomar, aqui, segundo Marcel, uma outra via de análise? Entra em discussão, assim, a ideia de *participação*, uma noção que não nos conduz necessariamente a uma identificação com o mundo, mas proporciona uma percepção de diferenciação e, concomitantemente, integração (Cf. JM, 283). Ora, Gabriel Marcel articula sua reflexão em torno de um âmbito não-objetivo, que ele define como participação. Segundo Jean Wahl (WAHL, 1930, p. 77), essa ideia é uma das mais essenciais de sua obra. Ela é tomada primeiramente em um sentido neoplatônico, que se aplica particularmente no campo da vida

sensação, assim, é comunhão; meu corpo é empático com as coisas, há a aderência de mim a tudo o que existe e isso mediante minha corporeidade:¹²

[...] o sentir não é e nem pode ser uma passividade, contrariamente ao que se têm admitido em geral os filósofos do passado, ao menos na medida em que se afastaram de Aristóteles, que, nesse ponto, me parece ter tido uma visão singularmente penetrante. A identificação corrente e como que automática do receber e do padecer, tal como parece resultar no kantismo, não se explica mais que por uma falta de análise prévia. Desde o momento em que temos reconhecido claramente que sentir não se reduz a sofrer, ainda que sustentando, de alguma maneira, que isso é receber, nos achamos em condições de descobrir em seu centro a presença de um elemento ativo, algo como o poder de assumir [...], de abrir-se a... (RI, 43).

Marcel explicita que a sensação é um acolhimento da realidade, é um receber, entretanto, de modo ativo, como receber alguém em sua própria casa. Ora, tomada sob esse contexto, a noção de sensação difere radicalmente de qualquer pressuposto empirista, ingenuamente realista.

Partindo de uma noção de experiência como dado indubitável e não como predicação lógica, Marcel busca, na contramão do idealismo moderno e, em certa medida, do espiritualismo bergsoniano e do próprio naturalismo predominante do século XIX, instituir, em novas bases transcendentais, outra significação da subjetividade. Ele propõe articular um profundo debate em torno da noção de subjetividade compreendida, em sentido clássico, como psicologizante ou puramente reflexiva e, sob esse critério, desencarnada. O *sujeito cartesiano* é uma consciência abstraída, purificada de todo contágio com o mundo. Ora, o que Marcel pretende é despseudologizar a consciência, abordando-a como originariamente carnal, corporal, visto que existir é a condição inalienável de estar no mundo. A existência se abre, nessa nova perspectiva, como o campo transcendental decisivo pelo qual o homem

estética e da vida religiosa, e que representa a transcendência; em um segundo momento (particularmente a partir da Segunda Parte do *Diário Metafísico*), a ideia de participação reveste-se de outro significado: o relacionar-se com o imanente. É a encarnação, então, que, de certo modo, possibilita a fusão entre esses dois âmbitos. Nesse sentido, ser encarnado é participar do ser. Sobre a ideia de participação, poder-se-ia dizer que se trata de um postulado teológico, acusando Marcel de não argumentar filosoficamente suas posições. Ora, o próprio Marcel afirma que sua concepção em torno da ideia de participação já estava presente em seu pensamento antes mesmo da Primeira Grande Guerra, ou seja, antes mesmo de sua conversão ao catolicismo, ocorrida em 1929 (Cf. MEI, 128).

¹² Cf. JM, 265.

se compreende não mais enquanto um ente destacado da experiência do mundo e de sua relação com outrem. É essa estrutura mais geral que se projeta no centro das reflexões de Marcel e, como se sabe, na tradição de autores ligados ao movimento fenomenológico e existencial, como é o caso de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Como observa Marcel:

Voltei a ler minhas notas [...] sobre a existência: creio que há aí um mundo a explorar. Eis os pontos essenciais: 1º Toda existência se constrói para mim sobre o tipo e na prolongação de meu corpo. 2º Sem dar-me conta, faço-me passar da noção de um objeto existente para meu corpo mesmo (enquanto meu), o que transcende a objetividade, aquilo que não depende de nenhuma dialética, porém que torna possível uma dialética, qualquer que seja. 3º Portanto, entre eu e tudo o que existe há uma relação (a palavra é totalmente imprópria) à semelhança da qual me une ao meu corpo; o que eu denominei mediação não instrumental vem completar a mediação instrumental ou objetiva. Isso equivale a dizer que meu corpo está em simpatia com as coisas. 4º Assim, fica fundada a possibilidade de certo modo de visão. (JM, 265).

Segundo a comentadora espanhola Julia Urabayen (2001, p. 29), Marcel está delimitando, na citação acima, a existência como um âmbito primário, não objetivo e, portanto, real. A chave de leitura que perspectiva o caráter mais radical da existência não se reduz a um mero estado, não é um predicado, não é algo objetivo, mas se reconhece por meio da sensibilidade, estando intimamente ligada ao próprio corpo (Cf. JM, 302-306).

Ora, tal indubitabilidade se baseia na impossibilidade de distinguir a existência e o existente de modo que se encontra inerente a certo sentido fenomenológico de *manifestação*:

Quando digo “existo” [...] contemplo obscuramente o fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto, ou melhor, que *sou manifesto*. O prefixo “ex” em “existir” é de grande importância. “Existo” quer dizer “posso fazer-me conhecer ou reconhecer pelos outros, ou por mim, afetando minha alteridade fictícia”. (MEI, 106).

Do que foi dito, Marcel parece reiterar, de uma maneira inteiramente coerente, um princípio basilar de seu pensamento: o de que a tarefa da Filosofia consiste em, radicalmente, debruçar-se sobre aquilo que não é objetivo/predicativo e, por esse

motivo, o dado indubitável de nossa existência – a experiência encarnada – deve ser visto como algo não objetivado. Dessa maneira, essa característica própria da existência dá lugar a uma das distinções mais conhecidas do pensamento de Marcel: *mistério* e *problema*. Trata-se de uma distinção fundamental à luz da qual melhor se compreenderá, *in limine*, o estatuto da encarnação como estado de questão.

1.1 Mistério e Problema

Do caminho percorrido até aqui, o leitor logo perceberá que as questões do corpo, do outro, do mundo ou do ser gravitam em torno desse dado primário e irrevogável para Marcel: a encarnação. É a encarnação a órbita existencial da Filosofia Concreta. Por outro lado, ela não deve ser interpretada à maneira como se fosse um dado estático, fossilizado, petrificado. Como bem observa Ricœur, a encarnação não é um “túmulo” (Cf. RICŒUR, 1996, p. 61), mas uma espécie de “fissão nuclear”, capaz de desagregar os “átomos do pensamento idealista”. Como, porém, cortejá-la ou enunciá-la tematicamente? Essa tarefa só se torna exequível, conforme Claudinei Silva (SILVA, 2010, p. 94), mediante a perspectiva de um esclarecimento conceitual: a capital distinção entre *problema* e *mistério*. Qual é a diferença substancial entre esses dois planos, por assim dizer, metodológicos? Uma passagem de *Être et Avoir* permite elucidar tal distinção:

Distinção entre o *misterioso* e o *problemático*. O problema é algo que se encontra ou que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo em que me encontro comprometido, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se nessa zona a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse sua significação. (EA, 145).

O que Marcel põe a nu é que o primeiro nível, o do problema, se caracteriza exatamente em termos objetivos, predicativos, imediatos. Ou seja: é algo dado, uma vez que, objetivamente, já se encontra aí para ser dissolvido, resolvido, requerendo, o mais imediatamente possível, uma solução. Noutra direção, o nível do mistério corresponde justamente àquilo que não se liquida, ou seja, aquele âmbito da experiência que envolve, compromete, perturba, inquieta, desassossega. O

problema, por conseguinte, é o que está “perante mim”, objetivável, passível de ser decomposto logicamente; ora, esse é o movimento operado particularmente pela ciência: ela se institui, por excelência, como um campo peculiar de problemas. O mistério, por outro lado, sugere o que está *em mim*, quer dizer, corresponde ao que me faz estar implicado com ele e nele. Por isso é que, nesse segundo plano, acena Marcel, se torna possível transcender a oposição entre sujeito e objeto, habitual em toda teoria clássica do conhecimento. O âmbito do mistério é aquele que se situa, antes, numa zona profunda da realidade, a esfera mesma do metaproblemático. Sob esse prisma, a experiência genuinamente filosófica, a do mistério, não corresponde simplesmente ao insolúvel; afinal de contas, o campo da ciência está cheio de problemas insolúveis, prestes a serem resolvidos. A zona do mistério é de outra ordem. É aprofundando essa dupla perspectiva, que Marcel volta a observar:

Parece, com efeito, que entre um problema e um mistério há uma diferença essencial: a de que um problema é algo com o qual me enfrento, algo que encontro por inteiro ante mim, que se pode cercar e reduzir, enquanto que um mistério é algo com o qual eu mesmo estou comprometido e que, em consequência, não é pensável senão como *uma esfera* na qual a distinção de *em mim* e *ante mim* perde seu significado e seu valor inicial. Enquanto um problema autêntico pode ser submetido a certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende, por definição, toda técnica concebível. Sem dúvida, sempre é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para convertê-lo em problema, porém, tal procedimento é profundamente vicioso e sua origem deveria ser buscada, talvez, em uma espécie de corrupção da inteligência. O que os filósofos têm chamado o *problema do mal* nos proporciona um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação. (EA, 169-170).

Aos olhos de Marcel, o tema referente ao típico e clássico *problema do ser* torna-se, na verdade, uma formulação deveras equivocada e não deixa de haver aí até mesmo certo abuso de linguagem, na medida em que um problema é qualquer coisa que se esbarra em meu caminho ou que se fixa diante de mim exigindo alguma solução. Ora, o ser não é algo que interdita as veredas da existência, mas, de certa maneira, aquilo que confere plena existência. O âmbito do problemático é aquele em que o pensamento tem a função de absorver o que está diante de mim, de modo que a realidade seja digerida, reduzida ou até mesmo dissolvida. Ela se transforma em matéria pensável; o pensamento problemático “envelopa” o ser e o transmuta em

elemento abstrato a ponto de catalogá-lo conforme seu sistema de compreensão (Cf. PA, 269).

O *proprium* do problemático é o fato de sempre separar e fazer surgir uma oposição irreduzível entre sujeito e objeto, entre o espectador e o espetáculo, sempre cindindo, sempre dualizando. Ora, a peculiaridade do problemático é, precisamente, a de assentar o “divórcio” entre a existência e a objetividade. Nessa medida, o problemático é a ruptura por essência, é a alienação por natureza. A consequência mais imediata do pensamento problemático é que ele torna o humano estrangeiro do pensamento, “exilando-o ao infinito” (EA, 12). E mais: todo problema comporta uma solução, positiva ou negativa; todo problema é verificável.

Até aqui, aos olhos de Marcel, não há postura errônea no âmbito do problema. O erro mais flagrante é quando se utiliza essa maneira de compreensão como se fosse exclusiva e absoluta. A dificuldade é quando se toma o problema como sendo a única forma ou modelo possível de conhecer, como se fosse o conhecimento absoluto por excelência. Nesse sentido, o problemático somente é um obstáculo quando se esbarra em si mesmo e se basta a si mesmo. Ao adotar essa atitude, se erige ou se cristaliza um sistema de compreensão da realidade.

Visto que o pensamento pensante é uma ontologia – que não se trata de um conhecimento qualquer e nem de um *instrumentum* de percepção da realidade –, não pode ser problematizado. É sob esse aspecto que os temas da metafísica não podem ser tratados sob a categoria de problemas. Tratar a ontologia em termos de problema é amputar ou mutilar a questão fundamental do ser. Ora, o ser não é problematizável, não se pode enunciá-lo, à maneira tradicional, como *problema do ser*. O que também significa que o ser não pode ser abordado de forma técnica e, de passagem, ser investigado nos termos de um pensamento, desde sempre, pensado. Nessa direção, o autêntico pensamento, ou seja, a Filosofia Concreta só se exprime como sendo aquele pensar que renuncia a qualquer posse, em sentido absoluto, do ser como objeto. Ela, enfim, renuncia a afirmá-lo, positivamente, nos termos exatos de um problema. Ora, qual é, então, o “objeto” mais próprio da metafísica? Marcel descreve, com todo rigor: é a pesquisa do metaproblemático.

Se o ser se revela, antes de tudo, como experiência do metaproblemático, como reconhecer, por conseguinte, aquilo que é mais propriamente metafísico? Como falar de algo não objetivo justamente numa linguagem objetiva? Ora, Marcel

recorda que o metaproblemático somente pode ser pensado a partir da “estratégia” da *reflexão segunda* (tema referente à terceira fase deste trabalho). Assim, o ser como mistério não pode ser mediatizado, menos ainda representado. Essa condição não o impede, todavia, de ser concreto. Por isso, a atitude do espírito face ao ser é muito distinta; chega-se a ele não pela via de um discurso lógico, encerrado em si mesmo. O acesso ao ser não se opera mediante uma via direta, positiva, mas por meio de múltiplas experiências, até mergulhar-se no *recolhimento*, condição *sine qua non* para a percepção do próprio mistério (Cf. EA, 171). Ora, é tomando esse contexto que Marcel nele projeta a verdadeira tarefa da metafísica: essa se consubstancia num nível de reflexão circundada pela experiência do mistério. Sendo assim, o campo do mistério é amplo, vindo a abarcar todo um âmbito de realidades recônditas, como, por exemplo, a questão do mal, a relação corpo-alma, a liberdade, o conhecimento, o amor, o tempo, a presença, a imortalidade. Por outro lado, todos esses âmbitos de questões, radicalmente misteriosos, desvelam tão somente aspectos de um só mistério fundamental: o mistério do ser. Reiterando a sua tese central, Marcel postula que o ser não é um objeto que se projeta objetivamente, uma vez que nós mesmos somos ser, pois participamos no ser, de sorte que nos incluímos na pergunta antes levantada, como atesta o dramaturgo francês: “Convém, por outra parte, assinalar que eu, que pergunto pelo ser, não sei, em primeiro lugar, se sou, nem *a fortiori* o que sou – nem sequer que sei claramente o que significa esta pergunta *que sou?*, que ainda assim me obceca” (EA, 169). É impossível, assim, separar as perguntas “O que é o ser?” e “Quem sou eu?”. A questão do ser comporta, pois, um envolvimento mútuo entre esses dois temas existencialmente indissolúveis. E é sob esse horizonte que a experiência da encarnação se apresenta, antes de tudo, como um mistério. Ora, passemos a esclarecer melhor essa tese pontual.

Na Filosofia Concreta o ser é um mistério não porque se trata de algo indecifrável, mas em vista de sua própria condição metaproblemática, ou seja, condição pertencente ao domínio irreduzível da existência humana, impossível de coisificar ou de substantivar conceitualmente. O mistério não é coisificado porque, nas questões hauridas por ele, como vimos, reside inevitavelmente um contrassenso, uma objetivação rígida e estéril, visto que a predicação só se realiza no quadro da relação sujeito-objeto. Ora, o âmbito do mistério foge completamente

desse esquema ou enquadramento, já que se situa noutro plano, o do problemático. Marcel observa que por meio da encarnação não apenas se entra em relação com o ser, mas nele, originariamente, se participa. As aproximações ao mistério do ser, por conseguinte, são concretas e esse fato revela que, ao menos no espírito crítico, aqui postulado pelo filósofo parisiense, jamais o fazer filosófico se restringe, *per se*, a uma pura disciplina filosófica. A esse respeito, cabe entender que não foi causal sua incursão como dramaturgo e como músico (“localidades” onde os dramas humanos, especialmente, se exponenciam).

Na dimensão metaproblemática do ser e da existência humana jogam, como polos que se combinam mutuamente, o corpo e a intersubjetividade (temática a ser analisada no último capítulo). A afirmação pétreia do dado encarnacional, “eu sou meu corpo”, em lugar de fechar o existente em uma subjetividade solipsista, abre-o, antes, ao mundo e aos outros. A intersubjetividade, então, se projeta como o prolongamento natural da tese existencial “eu sou meu corpo”. Sob o prisma do caráter não objetivante do ser, a única condição de possibilidade ontológica de uma Filosofia Concreta será aquela que torna manifesta a experiência de um ser que é presença, encontro e, de certa maneira, experiência mais integrante da intersubjetividade.

Diante de um *mundo quebrado*, ou melhor, de um mundo e humanos problemáticos, o homem pode vir a vivenciar a ausência do ser e do mistério; nesse sentido, justifica-se a exigência ontológica de reconhecimento do ser (Cf. MEII, 39). Ora, como, a partir disso, se torna possível atender a tal exigência? Como falar do ser se o mesmo não se deixa “aprisionar” ou, menos ainda, se definir?¹³ Como se estrutura o acesso ao mistério do ser?

De certa maneira esse estado de questão já fora levantado, *en passant*, quando se enunciou que a encarnação é a participação imediata no ser e que o “mergulho” no mistério do ser se dá não mediante um mundo ideal, mas por meio de *meu corpo*, um corpo com o qual entro numa relação de “entranhas” com os objetos, com o mundo e com o outro. A questão, porém, retorna em sua mais radical insurgência: Como não pensar essa participação e corporeidade de modo mais

¹³ Conforme se pretende mostrar mais adiante, Marcel em muito se aproxima da tradição fenomenológica-existencial (sobretudo, em relação a Heidegger e a Merleau-Ponty) na medida em que o tratamento acerca do ser não pode ser definido a partir de conceitos, visto, antes, estar circunscrito noutro campo ou horizonte pré-conceitual, ou seja, o do mistério.

objetivo? Segundo Grassi (2008, p. 161), a questão central aqui é: Em que consiste a inteligibilidade própria do âmbito da existencialidade? Quando se pergunta pelo ser, quem é ele e desde onde se efetua a pergunta? E aqui novamente voltamos à questão em que Marcel se movia incessantemente: a maior tarefa da Filosofia é explicitar a mim mesmo *quem sou* (Cf. MEI, 163). Ora, Marcel parece promover, aqui, um *novus inqueritus*: Quem sou eu para responder à questão acerca do que sou? Como afirmar que o critério para responder a esta questão é aquele mesmo que a formula? (Cf. EA, 169).

Em poucas palavras: o *filosofema* da reflexão filosófica é sempre a compreensão do ser. Trata-se, a rigor, não mais de objetivá-lo ou coisificá-lo, mas de interrogá-lo como uma ordem de questão profundamente misteriosa, no sentido mesmo de um engajamento originário. A encarnação é o signo mais palpável ou concreto desse elo profundo. Assim, ao se diferenciar mistério e problema, o que se discute, em primeiro lugar, é o estatuto ontológico do sujeito a respeito do ser que o interpela a “conhecê-lo”. Diante da reflexão sobre o caráter do sujeito cognoscente só há dois níveis possíveis de tratamento: ou se define um sujeito que se posta diante do ser, dominando-o ou governando-o (à maneira de um conhecimento técnico) ou nele se encontra engajado. Ou, ainda: o sujeito percebe o ser como problema ou o reconhece no horizonte de um mistério. Se, conforme a atitude clássica, o maneja como se quer, pode-se fossilizá-lo e coisificá-lo; se, por outro lado, nele se está mergulhado, nele se participa e é ele quem permite reconhecer-se como existente.

Cabe observar que essa crítica marceliana ao objetivismo exige, antes de tudo, um esclarecimento. Marcel reconhece o papel do pensamento objetivo; porém, é preciso ater-se ao fato de que tal pensamento é específico do mundo da técnica e da ciência e, portanto, trata-se de uma esfera imprópria para tratar as questões mais radicalmente ontológicas.

Fechando, em parte, esta discussão acerca da distinção marceliana entre mistério e problema, cumpre atentar para o fato de que é possível vislumbrar, na obra do filósofo, uma abordagem restritivamente teológica, pura e simples. Tudo se passa como se esse movimento de pensamento se travestisse de uma abordagem existencialista, camuflando, a bem da verdade, uma significação meramente

escolástico-tomista como o foi de Maritain, um dos “adversários” mais contumazes do filósofo.¹⁴ Levando em conta esse contexto, Marcel assim se posiciona:

O reconhecimento do mistério ontológico do qual percebo como reduto central da metafísica, somente é possível mediante uma espécie de irradiação fecunda da revelação como tal e pode perfeitamente originar-se no seio de almas alheias a toda religião positiva, qualquer que seja. Este reconhecimento, que se realiza através de certas modalidades superiores da experiência humana, não implica, de nenhum modo, a adesão a uma determinada religião; não obstante, permite que aquele que se elevou até ela possa entrever a possibilidade de uma revelação, coisa impossível para quem, por não ter transpassado os limites do problematizável, permanece do lado de cá deste ponto no qual o mistério do ser pode ser percebido e proclamado. (PA, 301).

1.2 A experiência do corpo

Aos olhos de Marcel não deixa de ser evidente que a tarefa da Filosofia é restituir aquilo que, sintomaticamente, a tradição filosófica “sequestrara” do humano: seu *peso ontológico*.¹⁵ Para tanto, a Filosofia Concreta é aquele pensamento pensante que, uma vez mergulhado no assombro e na admiração (sem fossilizá-lo mediante sistemas de compreensão), se torna capaz de se debruçar sobre o ontológico. Ora, em sentido estrito, somente se pode falar do ontológico a partir do próprio ontológico. Esse caráter fundamental apenas explicita que é uma exigência que minha experiência comigo mesmo e com o mundo seja ontológica¹⁶; disso resulta que ela se efetue mediante a categoria do *mistério*. Logo, o mistério da existência encarnada é essa demanda de que a tradição, em seu limite último, não dá, suficientemente, conta. Nessa direção, outra questão já se impõe: Como, então,

¹⁴ Sobre a relação de Marcel com Maritain, consultar a obra epistolar de Marcel, de modo específico o texto “Carta de Gabriel Marcel sobre Jacques Maritain” In: *Diánoia*, vol. LII, n° 59, 2007, p. 180-183.

¹⁵ Faz-se necessário um esclarecimento sobre a argumentação proposta: a ideia de “sequestro” do peso ontológico do humano refere-se não a um argumento de que a filosofia não se arvora em reflexões ontológicas (ao contrário: ela foi sempre uma tradição peculiarmente metafísica; tributou sempre certa interpretação do ser. O problema é em que nível ela faz essa interpretação), mas ao fato de que a tradição metafísica subjugou o estatuto ontológico do corpo, isto é, da condição encarnada que, em sentido último, define mais plenamente o homem.

¹⁶ Interessante é notar que, para Gabriel Marcel, essa abordagem ontológica é vista a partir da perspectiva da “necessidade”, o que, em seus dizeres, apresenta a metafísica como um *apetite* do ser (Cf. JM, 277).

descrever o corpo como um ser de experiência? Que estatuto ontológico possui a experiência do *sentir* na perspectiva mais ampla da encarnação?

A novidade de Marcel é que – mesmo sem fugir das reflexões propostas ao longo da história da filosofia – ele apresenta a experiência do corpo e do sentir como meios imediatos de participação no mistério do ser. Isso significa que, para acessar, em sentido radical, o domínio ontológico, não se pode prescindir da experiência mesma da corporeidade ou da carnalidade.

Por isso, ao revisitar, em linhas gerais, a tradição filosófica, Marcel quer justamente por em primeiro plano de questionamento a significação ontológica mais proeminente da experiência do corpo e, portanto, da existência encarnada. Isso significa que, embora a reflexão em torno do corpo jamais estivesse ausente na história do pensamento até o século XIX, não se pode ignorar que o seu estatuto é subordinado ora ao caráter absoluto e universal da consciência (conforme a tradição intelectualista), ora ao caráter meramente objetivante, sensualista ou empírico (segundo a escola empirista).

É no contexto do pensamento contemporâneo que a figura de Marcel se tornará decisiva quanto a uma significação radicalmente ontológica da experiência do corpo próprio. Trata-se de uma significação que será também explorada por Bergson (em que pese o seu espiritualismo), pela tradição fenomenológica, entre outros. Ora, também Husserl contextualizará na tradição fenomenológica uma tematização acerca do corpo, de modo específico, a noção de *corpo vivo*. Marcel, por seu turno, tem em vista justamente esse tratamento de um modo bem mais decisivo, convertendo esse tema como uma questão fundamental do pensamento filosófico. Ao conferir estatuto a esse tema, Marcel desloca a subjetividade rente à experiência do corpo: meu corpo enquanto meu não faz parte do mundo objetivo, visto que ele é idêntico a mim e, nesse sentido, eu sou meu corpo. Há, neste âmbito – e somente nele –, uma verdade do sensualismo, do materialismo: eu sou meu corpo (Cf. JM, 236); e, do mesmo modo, meu corpo não pode ser por si mesmo – pelo menos como meu – objeto de uma atenção objetiva. Fora do mundo dos objetos, ele é incognoscível, impensável (Cf. JM, 237). No lugar do *eu penso* há certa massa senciente, um dado imediato, ou seja, uma mediação estesiológica anterior à mediação instrumental, embora as duas estejam intimamente ligadas.

Prescindindo da concepção cartesiana que define o corpo como uma propriedade substancial¹⁷, Marcel acentua, precisamente, outra significação. É o que Merleau-Ponty não deixa de testemunhar:

Em reação contra uma filosofia de tipo idealista, kantiana ou cartesiana, a filosofia da existência se traduziu em primeiro lugar para nós pela preponderância de um tema muito diverso, o tema da encarnação. Nos primeiros escritos de Gabriel Marcel [...] esse tema se apresentava de maneira relevante, o que nos impressionou a todos. Habitualmente na filosofia, o corpo, meu corpo, se considerava como um objeto, [...] como um objeto exterior. Eu sou espírito e frente a mim está o corpo que é, pois, um objeto. O que Gabriel Marcel sustentava era precisamente que o corpo não era isso em absoluto e postulou que, se considero cuidadosamente meu corpo, não posso comportar-me como se se tratasse simplesmente de um objeto. Desde certo ponto de vista, ele é *eu mesmo*, “eu sou meu corpo”, dizia ele. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 254).

Como Merleau-Ponty bem acaba de ilustrar, Marcel distingue claramente entre “meu corpo” (corpo-sujeito) e “corpo” (corpo-objeto, tal como é dado objetivamente), centrando sua atenção no primeiro (Cf. MEI, 116-118). Ora, o que Marcel demonstra é que a existência se insere no plano do imediato e do primário, ou seja, o sujeito não pode separar-se de si e, sobretudo, da experiência mais originária e radical do mundo senão por um ato fictício. Quando, no entanto, se fixa tal separação, cai-se no campo da objetividade e, por conseguinte, do problemático. Assim, a existência ou é *presença* – da qual participamos de alguma forma – ou é um *não-ser*, um nada. Ora, se não se pode falar de nossa própria existência a não ser no âmbito do imediato, como se torna possível conferir algum estatuto à própria existência, fora de qualquer pressuposição objetivista?

Deve-se frisar que essa crítica de Marcel ao fato de que não podemos conhecer ou mensurar tudo sob o crivo da objetividade não redundava numa afirmação da incognoscibilidade da estrutura de qualquer existente, mas se traduz em um apelo de que esse modelo reflexivo não pode deter a exclusividade acerca da natureza

¹⁷ “[...] com alguma razão [...] julgava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que outro qualquer. Porque, com efeito, eu nunca poderia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas doenças; e, afinal, eu era atingido por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele” (DESCARTES, 1999, p. 317-318).

última do real. Para falar da existência a partir dessa perspectiva, deve-se ter um ponto de partida, uma referência indubitável para tal afirmação. Ora, essa referência, como já se postulou, é a encarnação enquanto experiência que dela e nela se faz (Cf. RI, 31). Assim, segundo Marcel, esse humano que se encontra a si mesmo é *corpo*, o genuíno dado indubitável de nossa existência e de nossa relação com o mundo e com os outros:

Sentir-me-ia fortemente tentado a declarar que este existente-exemplar ou modelo sou eu mesmo; contudo, isto não pode admitir-se sem diversas matizes. Se *eu mesmo* é – ou sou – considerado aqui como sujeito, como realidade sujeito, se *eu*, no *eu existo*, é assimilável a esse *eu mesmo* que seria realidade-sujeito, o postulado parece que não resistiria à análise. Não vemos que garantia ofereceria ou quais títulos de validade. Se a afirmação *eu existo* pode ser mantida, é em sua unidade indivisível, enquanto que traduz, de uma forma não somente livre, senão bastante incerta, um dado inicial que não é *eu penso*, inclusive tampouco *eu vivo*, senão *eu experimento* [...]. (RI, 26).

Seria, para Marcel, a mesma coisa afirmar *eu sinto* e *eu existo*? Seria o sentir uma espécie de *cogito* indubitável aqui em foco? Ora, o *eu existo* não se efetua separadamente do *eu sinto*. A sensação somente é possível porque as coisas mantêm comigo uma relação no mesmo gênero daquelas que mantenho com meu corpo (Cf. JM, 265). Quando eu afirmo uma existência, eu estabeleço entre o que eu afirmo e mim mesmo uma relação senciente, irredutível, análoga àquela que mantenho com meu corpo ou, mais exatamente, enquanto ponto de apoio da relação à qual se define a existência: é simultaneamente meu corpo apreendido como objeto e meu corpo apreendido como não-objeto. Daqui deriva a característica de imediatez da existência, tomada como núcleo irredutível, centro reverberante da análise, contato conosco mesmo. Essa experiência é sentida, antes, de forma imediata, de modo que se dá como *consciência exclamativa de si*:

[...] a consciência exclamativa de existir e a existência são realmente inseparáveis [...]. Separada desta consciência exclamativa, a existência tende a reduzir-se ao seu próprio cadáver; porém, a este cadáver da existência não há nenhuma filosofia que possa ressuscitá-lo [...]. Eu me afirmo como sendo, por sua vez, para mim e para o outro; e essa afirmação não é separável [...] de meu corpo, meu corpo enquanto meu, enquanto que não despossuído do índice em si tão misterioso que representa aqui o pronome possessivo. (MEI, 106-107).

Não existe possibilidade de separar o que se sente daquele que existe, isto é, o que sente é o mesmo que se exclama a si mesmo como *eu* ou, nos dizeres de Marcel, “[...] entre existência e sensação, a conexão é a mais estreita possível” (JM, p. 305). No fundo, a ideia da existência coincide com a própria existência, assegurando-se com a realidade (Cf. JM, 314-315).

Se se efetua, porventura, tal ruptura, ou seja, se se estabelece a separação entre o que *sinto* e o que *sou*, cai-se, sintomaticamente, no reducionismo solipsista de uma consciência desencarnada. Conforme comenta Grassi (2008, p. 77), em Marcel a afirmação *eu existo* ou *eu sinto* não suporta uma separação entre *sujeito* e *objeto*, mas é anterior a ela. É o que o próprio Marcel questiona:

Se na pergunta *eu existo?* toma-se o eu de forma isolada e se lhe trata como uma realidade determinada para perguntar-me se a existência é o predicado correspondente a essa realidade, não parece que haverá resposta de algum gênero, nem sequer negativa. Isso, porém, nada mais provaria que a pergunta não está bem formulada e quase diria que é viciosa por duas razões: porque “eu”, em nenhum caso, posso ser tratado como algo, senão que, sem dúvida, sou a negação mesma desse “algo”, qualquer que seja, e também por que a existência não é um predicado, como estabeleceu Kant, de uma vez por todas, em sua *Crítica*. Logo, se “eu existo” pode ser visto como um indubitável existencial, somente é na condição de que se lhe tome como unidade indivisível. (MEI, 104-105).

Não se pode, em hipótese alguma, a partir da vertente da Filosofia Concreta, tal qual é proposta por Marcel, afirmar como existente além ou aquém daquilo que se experimenta. Não há mais, pois, um sujeito separado do mundo, mas, em sentido prévio, um ser corporal mundanamente engajado, encarnado. O mundo e o outro – irmanados num só regime de encarnação – são como que o prolongamento de meu ser e vice-versa. Nessa perspectiva, falar de existência a partir da ótica intelectualista e empirista é um contrassenso. Assim, o que me liga ao mundo, o que me medeia com a existência, é um imediato absoluto que é, ao mesmo tempo, mediação absoluta (Cf. JM, 240-241, 267): meu corpo, enquanto excluído do domínio da objetividade e da ciência (Cf. JM, 278, 305). Meu corpo não faz parte do mundo objetivo, mas faz parte do mundo existente ou, melhor, toda existência é construída por mim sob o tipo e a partir do prolongamento de meu corpo.

Dessa maneira, afirmar *eu existo* não é senão reconhecer minha presença no mundo; dizer *eu existo/eu sinto* equivale a dizer *sou manifesto*, o que, ao mesmo tempo, efetiva a abertura ao campo da alteridade, campo onde o outro me reconhece como existente e me reconheço no outro, pois outrem, observa Marcel, é uma “caixa de ressonância para mim”¹⁸. Essa presença diante do outro e, conseqüentemente, do mundo, não é separável de *meu corpo*. Assim, consciência, existência e alteridade fundamentam a afirmação *ego sum*. Mediante tal argumento, Marcel não hesita em descrever que “[...] meu corpo é o ponto com o qual se situam para mim os existentes e se estabelece a demarcação entre existência e não existência” (RI, 31). Como, então, pensar a existência como consciência e vice-versa?

Em que sentido se pode pensar como existente uma consciência? É claro que pode ser exclusivamente na medida em que se dê em relação imediata, seja com ela mesma, seja com outra. E este mesmo modo de apresentar o problema nos põe no caminho da solução. Com efeito, é claro que o dado comum à minha consciência [...] é meu corpo. Não posso pensar-me como existente mais do que me sou dado a mim mesmo e enquanto sou dado a outras consciências, quer dizer, enquanto sou dado no espaço. (JM, 19).

Sendo a consciência exclamativa de si mesma enquanto originária - que é a encarnação -, pode-se então, à semelhança de Merleau-Ponty, afirmar que a consciência é corporal¹⁹. Ora, para Marcel, somente se pode dizer *eu existo* quando se afirma *meu corpo*.

Para uma investigação como a que proponho aqui, será essencialmente importante ressaltar o sentido exato dessa fórmula ambígua: *eu sou meu corpo*. [...] *meu corpo* não é *meu* senão enquanto é sentido, por mais confusa que esta sensação possa ser. A abolição radical da sinestesia, supondo que seja possível, seria a destruição de meu corpo enquanto meu. Se eu sou meu corpo enquanto ser senciente, [...] sou meu corpo na medida em que minha atenção se dirige ao princípio, isto é, antes de poder fixar-me em

¹⁸ A propósito do tema marceliano da intersubjetividade, ver a conferência *Moi et autri*, presente na obra *Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*.

¹⁹ Merleau-Ponty afirma que não somente a consciência reflete: o corpo também é capaz de reflexão; ele se torna o sensível exemplar pelo qual a reflexividade se institui e se propaga carnal e intersubjetivamente. Tudo se passa como se a consciência se diluísse no corpo. Por isso, no bojo da reflexão marceliana, Merleau-Ponty descreve o corpo como uma experiência ontológica, enigmática por definição.

qualquer outro objeto. Portanto, o corpo gozaria do que eu permito denominar uma prioridade absoluta. Eu não sou meu corpo além do que sou qualquer outra coisa, senão porque, para ser qualquer outra coisa, necessito servir-me primeiro de meu corpo. (JM, 236).

Esse texto apresenta, em primeira mão, os elementos capitais no que concerne à teoria marceliana acerca do corpo. Em primeiro lugar, a passagem explicita a concepção de que posso afirmar o corpo como *meu* quando o *sinto*, de modo que *existência* e *sentir* se encontram em regime de íntima convergência. Ora, esse caráter senciente nada mais transfigura do que a dimensão sinestésica, dimensão que, como se sabe, Husserl já empregara em *Ideas II* – e, sem a qual, conforme adverte Marcel no texto acima, não se poderia falar de *meu corpo*. Nessa perspectiva, outra questão emerge: Se somente se pode dizer que existo porque sinto, o que realmente posso sentir: as *coisas em si* ou a *mim mesmo*?

De acordo com Grassi (2008, p. 88), tudo nos leva a afirmar que, em primeiro lugar, antes de sentir qualquer objeto, há a sensação de si. Retomemos a conclusão da citação: “Eu não sou meu corpo além do que sou qualquer outra coisa, senão por que, para ser qualquer outra coisa, necessito servir-me primeiro de meu corpo”. Daqui emerge a centralidade do corpo e da experiência no pensamento marceliano: meu corpo é aquele que me permite a participação no mundo e no ser, uma vez que ele perfaz a comunhão com o real e a realidade somente é sentida como realidade, nessa perspectiva, quando afeta meu corpo.

Nesse sentido, a atenção dispensada ao senciente²⁰ é fundamental. Assim, eu sinto o real porque o real altera, de algum modo, meu corpo, e somente quando minha reflexão mergulha nessa prioridade pode-se falar *meu corpo*. Em outras palavras: a expressão recorrente *meu corpo* não é consequência de uma posse ou uma objetivação do corpo, mas a expressão mais genuína de uma experiência indubitável pela qual entro em relação e participação com o mundo, com os outros; enfim, com o ser. Enunciar a experiência de *meu corpo* não é um processo de posse, mas de reconhecimento, ou melhor, de ponto de partida de reconhecimento de mim mesmo e da realidade enquanto afetante de mim, já que “[...] está bem claro que

²⁰ Lembre-se, aqui, o exemplo abordado no início do capítulo: o fato de tocarmos uma mesa de madeira (Cf. p. 19).

prestar atenção a algo é sempre prestar atenção a si mesmo como senciente” (JM, 240).

Se, porventura, me fixo no real como independente de mim mesmo, ou seja, se reconheço a experiência anterior à experiência que tenho de mim mesmo, corro o risco de cair numa abordagem objetificante do real, isto é, a realidade não convoca para comigo nenhum apelo, nenhuma relação. Assim, para Marcel, reconhecer-se como corpo é a órbita existencial ao redor da qual gravitam todas as relações possíveis de modo que a filosofia não é o exercício de saída de si mesmo para a compreensão da realidade, mas a entrada em si mesmo, o recolher-se em si para, daí, participar do mundo e do ser (Cf. RI, 23). Dessa maneira, Marcel se lança não num esforço para transcender o imediato, mas explicitar que “[...] o problema metafísico é um retorno para o pensamento e, para além do pensamento, para uma novidade infalível, uma novidade imediata” (JM, 131). A filosofia não é um construir, mas um escavar. A pesquisa metafísica visa o imediato puro e todas as questões filosóficas e metafísicas somente são possíveis a partir dessa apresentação imediata (Cf. JM, 147). E por que esse imediato é o fundamento primeiro para toda busca filosófica? Porque, segundo Marcel, nada pode existir sem essa relação espacial com meu corpo.

Em consideração a tais posicionamentos, há, segundo Marcel, certa prioridade do sentimento de si frente ao sentimento de qualquer outra coisa:

Se me perguntas onde se insere a consciência propriamente dita, entende-se por si mesmo que eu não pretendo engendrá-la de modo algum; em nenhum momento estamos, na realidade, aquém da consciência. A única coisa que se pode dizer é que não há dúvida de que eu somente posso ter consciência de algo determinado e que a atenção a si somente pode considerar-se como a condição dessa consciência. (JM, 242).

Não se cairia, porventura, aqui, num eterno solipsismo corporal? Não seria tal abordagem uma espécie de subjetivismo exponenciado a partir do corpo? Ora, de acordo com o pensamento de Gabriel Marcel, a afirmação de dessa possibilidade carece de sentido, pois, a partir do momento em que alguém sente o corpo e, por conseguinte, a consciência exclamativa de si mesmo, pode igualmente sentir tudo aquilo que entra em comunhão com ele e, de modo mais específico, o outro.

Até agora fica evidente que o corpo é o canal de participação no mundo e no ser e que nele se encontra essa abertura e imediatez. Como, porém, afirmar que esse corpo é *meu*? Tratar-se-ia de uma relação instrumental? Antes de contextualizar essa discussão, cabe melhor ilustrar o que seria, para Marcel, a natureza da relação instrumental. Vejamos:

Parece que todo instrumento é um meio de estender, desenvolver e reforçar um poder inicial que possui aquele que usa este instrumento; ora, isso é tão verdadeiro para uma navalha como para uma lupa. Estes mesmos poderes, estas aptidões, são características ativas do corpo organizado. Enquanto o considero desde fora, posso evidentemente pensá-lo como máquina, como instrumento. Aqui, porém, nos interrogamos sobre *meu corpo* enquanto meu. Este corpo (*hoc corpus*, não *illud*), este instrumentista: posso observá-lo como sendo instrumento? Está completamente claro que arrisco comprometer-me aqui em uma regressão infinita: se o instrumentista é ele mesmo um instrumento, de quem é instrumento?, etc. Se penso meu corpo como instrumento, atribuo pelo mesmo a alma do que seria ele útil, as virtualidades mesmas, cuja atualização asseguraria ele; converto esta alma em corpo e, em consequência, o problema se apresenta de novo para ela. (RI, 29).

O grave problema em considerar o corpo como instrumento é que, perdemo-lo como *meu*, ou seja, ele se torna, ao mesmo tempo, *instrumento* e *instrumentista*, operado e operador. Se ele é instrumento, quem é o instrumentista? Se se afirma que o instrumentista é a alma, então se atribui propriedades corpóreas à alma, identificando a alma com o corpo e voltamos a uma discussão *ad infinitum* sobre a mesma questão. Ora, o limite de todo objetivismo reside em considerar o corpo desde fora, ou seja, como *illud* e não como *hoc*. Quando se considera o corpo em terceira pessoa, perde-se toda a capacidade de afirmar *meu corpo*, uma vez que este se define, nesta perspectiva, em termos cartesianos, como uma máquina. Como, então, ainda se pode dizer *meu corpo*? Talvez se deva esclarecer, antes, as implicações do termo *ter*, empregadas por Marcel.

No fundo, tudo se reduz à distinção entre o que se *tem* e o que se *é*. Porém, é sumamente difícil expressá-lo em forma conceitual e, contudo, deve ser possível fazê-lo. O que se *tem* apresenta evidentemente certa exterioridade com respeito a si. Esta exterioridade não é, contudo, absoluta. Em princípio, o que se *tem* são coisas (ou o que pode assimilar-se a coisas e na medida precisa em que essa assimilação é possível). Eu não posso ter, no sentido estrito da palavra, senão algo que até certo ponto possua uma

existência independente de mim. Em outros termos: o que eu tenho se acrescenta a mim; melhor: o fato de ser possuído por mim se acrescenta a outras propriedades, qualidades, etc., que pertencem à coisa que eu tenha. Eu não tenho senão aquilo de que de algum modo e dentro de certos limites posso dispor ou, dito de outro modo, na medida em que eu posso ser considerado como uma potência, como um ser dotado de poderes. Não há transmissão possível senão do que se tem [...]. Se verdadeiramente é válida a categoria do ser, é por que, na realidade, há o intransmissível. (JM, 301).

Para Marcel, o ter recai sobre o campo do problemático, daquilo que pode ser reduzido e objetivado; o ter alude não somente às coisas materiais, mas sobre todo o domínio reducionista da função que exercemos sobre ele. Como, então, afirmar que *tenho um corpo*?

A primeira análise com relação ao ter leva-nos, de imediato, a referir o corpo como *meu*, a afirmar que *tenho um corpo*. Deve-se, entretanto, diferenciar o *ter um corpo* de um *ter* as coisas materiais (um lápis, por exemplo). Por isso, no âmbito do ter, Marcel chama a atenção de que meu corpo tem sobre mim um poder particular, que se traduz, de fato, em minha preocupação por ele; o corpo possui sobre nós uma espécie de *tiranía* (Cf. EA, 239-240). Essa tirania exercida sobre mim, por conseguinte, depende de meu próprio apego a ele, ou seja, de um ato livre mediante o qual se decide tê-lo, de algum modo, à minha disposição, quando se decide tratá-lo como *res*, quando se possibilita coisificá-lo e, assim, objetivá-lo, lançá-lo no campo do problemático. Ora, é precisamente aqui que se encontra uma enorme tensão ou contradição do próprio ato do ter: nesse afã de “possuir” o corpo como coisa, mediante a leitura problemática da realidade, acaba-se possuindo a si mesmo e, assim, nega-se a si mesmo como sujeito e deixa o corpo de ser *meu corpo* para transformar-se em um *instrumentum*. Essa impossibilidade, por outro lado, não se trata apenas de uma conclusão lógica? Teria essa impossibilidade um peso ontológico?

Com efeito, segundo a filosofia marceliana, o modo como eu mesmo me ligo ao meu corpo define minha situação existencial. Nesse contexto, convém lembrar de que há certa exigência ontológica no ato de existir. Ora, prescindir dessa exigência é um ato de liberdade. Assim, pode-se ainda argumentar: Essa liberdade do humano não colocaria a existência numa dialética do desespero, num ato de defecção que a condiciona? De modo algum. Por ser livre, essa dialética não é necessariamente

própria do ser (e aqui Marcel se distancia de Sartre). Ora, Marcel não é um pensador do desespero, mas, aquele que atribuiu à esperança seus recônditos ontológicos²¹, é a filosofia de Marcel uma profunda reflexão sobre o fato de que a esperança promove um processo de mergulho em uma postura não objetivante da existência, de modo específico da corporeidade.

Considerar meu corpo, pelo contrário, como objeto não é senão uma típica operação da reflexão pura e abstrata. Nesse caso, meu corpo deixa de ser meu para transformar-se em um corpo entre os outros, suscetível de ser problematizado, reificado. A intimidade de meu corpo é aqui abandonada e o corpo se oferece a qualquer um que o aborde numa espécie de entrega conceitual e interessada, até mesmo para mim que o observo desde a perspectiva *ad extra*. O corpo se faz matéria do *problema* e, portanto, ocupa o âmbito em que a distinção sujeito-objeto se torna indispensável como análise. Dessa forma, distancia-se dele para tratá-lo como coisa, aprofundando ainda mais a dualidade entre *eu mesmo* e *meu corpo*. Mais que isso: o corpo se perde como existente, perde-se a imediatez que se apresenta como indubitável e de onde se pode participar do mundo e do ser; o corpo se torna uma espécie de proscrito de si mesmo.

Por conseguinte, se não se pode sustentar tal dualidade, devemos suprimir a expressão *eu tenho um corpo* e adotar a expressão *eu sou meu corpo*? Sobre essa identificação entre *eu mesmo* e *meu corpo* afirma Marcel:

Esta suposta identidade é um sem-sentido; não pode ser afirmada mais que um ato implícito de anulação do eu: transforma-se, então, em uma afirmação materialista: meu corpo sou eu, somente meu corpo existe. Refugiar-nos-íamos então na ideia de um mundo de corpos? O que, porém, lhe confere unidade? Quem é esse que o pensa como mundo?; e, por outra parte, quem chega a esse mundo, puramente objetivo, o princípio de intimidade, em cujo redor se constituía a órbita existencial? (RI, 30).

²¹ Em *Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l'esperance*, Marcel dedica um capítulo ao estudo da esperança intitulado *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'esperance*. Falar de uma fenomenologia e de uma metafísica da esperança, mesmo em forma de esboço, é apelar a certa experiência ontológica que se faz presente naquele que vivencia tal situação. Dessa forma, o ponto de partida, a *arché* da esperança, não pode ser uma definição conceitual (de cujo conteúdo de nada adiantaria para a profundidade dessa experiência). Por isso, descrever as estruturas mesmas da esperança não é, em certo sentido, descrever "a esperança", mas a experiência do "eu espero".

É claro que afirmar *eu sou meu corpo* é afirmar a identidade entre ambos os termos (*eu* e *meu corpo*), o que nos conduz, irremediavelmente, a um mergulho no mais grosso materialismo. Como, então, ainda na perspectiva da Filosofia Concreta (da *reflexão segunda* e do *pensamento pensante*), pode-se sustentar a *consciência exclamativa de si*, isto é, que é a partir do indubitável humano – a encarnação – que posso ter acesso ao ser mediante a participação e a experiência em meu corpo?

Dizer *eu sou meu corpo* é, na realidade, emitir um juízo negativo: “não é verdade dizer, não tem sentido dizer que eu sou outra coisa que meu corpo”; ou melhor: “não tem sentido dizer que eu sou certa coisa ligada de qualquer maneira a esta coisa que é – ou que deveria ser – meu corpo. Dessa relação X entre a coisa desconhecida Y e meu corpo não se pode afirmar nada que apresente um caráter de verdade, o que equivale a dizer que essa relação não é pensável. (RI, 30-31).

Segundo Grassi (2008, p. 105), estamos no núcleo do mistério da encarnação: eu, que sou corpóreo, pergunto-me a mim mesmo por meu corpo. A pertinência da tese, segundo a qual *eu sou meu corpo*, reside, justamente, em assinalar de que não se pode pensar objetivamente meu ser encarnado. É o que atesta, claramente, Marcel:

Quando eu penso *meu corpo* (e não de outra pessoa à qual eu dei meu nome), estou em certa situação que resulta impossível explicar prontamente a substituição com a ideia de uma relação entre termos hipoteticamente dissociados: com efeito, ao efetuar essa substituição coloco-me em condições rigorosamente incompatíveis com o estado inicial que se pretendia explicar. (JM, 325).

Mesmo que pareça um recurso explicativo pleonástico, cabe ressaltar: Perguntar-se pela encarnação não é perguntar-se pelo corpo como objeto qualquer – assim como o biólogo analisa o corpo como complexo de músculos e órgãos –, mas inquirir-se acerca da existência como ser encarnado, da intimidade pela qual meu corpo toma forma e se manifesta. Em outras palavras: Questionar-se sobre a encarnação pertence ao campo da existencialidade, a qual é contrária à visão objetiva da realidade. Para Marcel (Cf. RI, 34), falar da relação entre esses dois polos (*eu* e *meu corpo*), relação por meio da qual um dos polos me é desconhecido (o *eu*) e o outro é representado por *meu* corpo, implica estabelecer, antes, uma

distinção, uma dualidade estéril, que rompe com a unidade do existente. A esse modo, essa distinção não pode ser *pensável*, pois, se assim fosse, cair-se-ia, indefectivelmente, em contradição e se perderia justo aquilo que se buscava.

Na abordagem de Grassi (2008, p. 107), afirmar *eu sou meu corpo* é uma formulação que possui valor enquanto é a negação mesma da possibilidade de se considerar desde fora e conceber-se como uma amálgama de coisas (a coisa *eu* e a coisa *corpo*). Em presença desse mistério, corrobora Marcel:

Ser encarnado é aparecer-se como corpo, como este corpo, sem poder, entretanto, identificar-se com ele, sem poder, tampouco, distinguir-se dele – sendo identificação e distinção operações correlativas uma a outra, porém que somente podem exercer-se na esfera dos objetos. (RI, 31).

O corpo é a abertura ao mundo. O homem é um ser corporal e sua corporeidade é sua inserção existencial na realidade, no mundo e nos outros. Isso implica, entre outras questões, que a afirmação *eu existo*, em sua mais profunda indubitabilidade, significa “eu existo em um mundo com os outros, cuja existência é tão indubitável quanto a minha”.

É a existência o campo de espessura desde onde se efetuam as relações estabelecidas. Essa prioridade da existência é indubitável, embora não demonstrável logicamente. Ora, esse caráter inverificável se explica não porque o domínio da encarnação seja absolutamente incognoscível, mas simplesmente porque se trata de uma esfera que não se reduz à mera condição de objeto. A relação com meu corpo não pode, pois, ser apreendida de nenhum modo por meio de uma visão objetiva, abstratamente predicativa justamente porque a encarnação se manifesta como experiência de um *mistério*. Meu ser encarnado não é algo de que se possa ter uma ideia objetiva, mas é a situação fundamental a partir da qual me constituo a mim mesmo. Meu corpo não é mais do que a experiência que me define e que, ao final, permite que eu seja ou não seja. O corpo é o convite à participação no mistério em sua significação mais originariamente ontológica, tema que será objeto de reflexão no próximo capítulo.

2 O MISTÉRIO DO SER

Como se acompanhou, nas análises precedentes, a Filosofia Concreta, tal qual projetada por Gabriel Marcel, se exprime como o espírito de busca de uma reflexão que tenha como *arché* a experiência de modo que não há como articular uma ruptura entre a existência e o pensamento. Marcel parte do dado da encarnação não como uma significação puramente predicativa, mas a partir do horizonte do mistério, enquanto domínio radicalmente ontológico. Para tanto, ele visa, em seus escritos filosóficos, peças de teatro, colóquios e conferências, apresentar os limites da tradição metafísica para, desde esse ponto de vista, emergir novas possibilidades de abordagem. Avaliemos, pois, alguns desses limites.

2.1 Os Limites da Tradição Metafísica

Partindo de um contexto de embate ao cientificismo e racionalismo modernos, Marcel avalia criticamente o legado da tradição cartesiana. Não há dúvida, reconhece ele, de que Descartes traz à cena uma importante descoberta: a subjetividade. Marcel manterá, entretanto, uma posição firme diante da novidade cartesiana: tal subjetividade é desencarnada, visto que toda existência – segundo Descartes – aparece dada como dependente do pensamento. Ora, o “sujeito” que Descartes descobre é aquele intuído mediante a certeza do *cogito*, ou seja, a subjetividade cartesiana se tece em duplo sentido: por um lado, o *cogito* se apresenta como paradigma do sentido último da existência, como ponto arquimediano de toda compreensão sobre a realidade, onde tudo deve ser afirmado com a evidência que o *cogito sum* exige. De outro, existe uma significação do *cogito* no plano metafísico: há uma coincidência, pelo pensamento, de algo que subsiste, de uma substância, e, nesse sentido, resulta daí um desdobramento natural e espontâneo do “penso, logo existo” para “existo como *coisa* pensante”. Descartes propõe a travessia de um abismo que foi aprofundado na tradição filosófica: o

abismo da *subjetividade* e da *objetividade*. Ora, é justamente sobre esse abismo que reside o ponto crucial da tradição cartesiana: o *cogito* não anula a distância entre subjetividade e objetividade, mas, antes, se torna o fundamento de toda objetividade.

Levando ao extremo essa intuição é que a tradição de pensamento, vigente à época de Marcel, prescrevia três postulados básicos: a) a exigência da verificação, princípio nuclear do naturalismo; b) o princípio da universalidade (o controle é objetivo e não individual) e c) a hegemonia do racionalismo. Ora, Marcel é um autor que projeta sua obra num horizonte diverso desse tríplice prejuízo. Na contramão de todo pensamento que se recuse partir da experiência concreta, Marcel postula que somente mediante uma não predicação da existência e de um pensamento que se origine de condições concretas se efetivará um discurso que vislumbre a encarnação como mistério ontológico.

A tradição filosófica racionalista havia posto como dado indubitável o fundamento de um *cogito*, por definição, abstrato e, portanto, desencarnado. O ponto de partida de uma autêntica filosofia é, para Gabriel Marcel, não a abstração de um princípio absoluto como o *cogito* cartesiano, mas o reconhecimento mais palpável ou concreto de uma “situação”, que não apenas é a minha, mas que me constitui (Cf. RI, 39). Ora, um “eu” fundamentado no *cogito* é alheio ao drama humano, à guerra, ao horror das deportações, à aspereza do exílio, ao ato sufocante da solidão, ao abismo da morte, ao sem-sentido. Em tese: um eu desencarnado não se constitui, de forma alguma, como indubitável da existência. O indubitável, então, deve ser um existencial não lógico (Cf. JM, 314; RI, 25).

Mesmo buscando fundar uma unidade interior, o racionalismo termina por mergulhar no dualismo do “vital” e do “intelectual”, o que seria, segundo Marcel, a ruína tanto de um como de outro. A ambição do racionalismo é a explicação do mundo a partir da razão, num processo de redução do mesmo à unidade, verificando-o a partir daquilo que lhe confere estatuto: a racionalidade. Ora, tal postura viria inevitavelmente desencadear uma série de dualismos, perseguindo um *caminho* que possui ponto de partida e ponto de chegada. Nesse sentido, pergunta-se Marcel, pode a filosofia aspirar ao ideal de um mundo pronto ou acabado? Sobre tal hipótese, abrindo a conferência *Valeur et Immortalité*, Marcel subscreve:

Em resposta ao convite recebido para dirigir-me a vós, cheguei naturalmente a interrogar-me pelo que poderia ter sido minha

trajetória desde longa data em que afrontava pela primeira vez o combate a que se reduz, no final das contas, a filosofia. Uma trajetória implica, portanto, por sua vez, um ponto de partida e um ponto de chegada. Ora, se consigo levar à reflexão uma reconstrução das condições com as quais se entregou minha indagação e a assinalar assim aproximadamente meu ponto de partida, me parece, pelo contrário, absolutamente impossível precisar, não somente frente ao outro, senão frente a mim mesmo, qual possa ser meu ponto de chegada [...]. A verdade é que as palavras *ponto de chegada* não apresentam para mim nenhum sentido [...]. (HV, 190).

Para Marcel, é a partir dos dramas humanos, da obscuridade de nossa existência, das surpresas da vida (as quais abrem feridas em nosso ser), que a herança moderna do *cogito* não logra aprofundar. A verdadeira filosofia é aquela que se debruça não sobre “problemas”, mas, antes, adentra “mistérios”. O ser não é problematizável nos termos de uma abordagem especulativamente técnica, quer dizer, não pode ser investigado sob a ótica de um pensamento pensado. Ora, a Filosofia Concreta recusa, pois, possuir o ser como objeto, reduzindo-o tão somente ao plano de um mero problema. Esse dado apenas traz à tona o fato de que a metafísica é a pesquisa do *metaproblemático*.²²

Ora, se o pensamento pensante é aquele que nasce de uma consciência corporal, já se está, aqui, numa experiência de pensamento que transcende todo dualismo psicofísico. Pelo fato de sermos encarnados, estamos *ab initio* em relação, ou melhor, em comunhão²³. Assim, a metafísica tradicional é invertida: a afirmação primeira da existência não é mais *esse*, mas *coesse*. A encarnação é *coesse* do espírito e da vida; a consciência metafísica é *coesse* do pensamento pensante e do ser de modo que a primeira condiciona a segunda, mas ela mesma é condição de sua própria estrutura coexistencial. Em outras palavras: a percepção que eu tenho de mim mesmo enquanto *eu* e do outro enquanto *outro* não é rigorosamente possível sem essa solidariedade anterior, pré-ontológica e antepredicativa que a funda e a sanciona. Para falar da existência, segundo Marcel, deve-se partir da experiência

²² Sendo o ser metaproblemático, somente uma reflexão segunda pode descrever o sentido último da condição humana como mistério. A reflexão segunda nada mais é do que o exercício mais efetivo da Filosofia Concreta, aquela que se experiencia como um pensamento pensante e não como um pensamento pensado, como veremos no próximo capítulo.

²³ Marcel prefere o termo “comunhão” a “relação”, visto que a segunda expressão implica, de certa forma, uma relação de conhecimento do tipo sujeito-objeto. Já “comunhão”, por outro lado, exige um envolvimento ontológico, numa espécie – atente-se que a palavra é inadequada – de fusão.

vivente e não do *cogito* em sua mais sintomática acepção cartesiana; deve-se, a rigor, buscar uma prova indubitável e não uma prova conclusiva, já que se trata de um reconhecimento e não de um conhecimento das significações sobre o pensamento. É essa a característica do *pensamento pensante*: sua evidência se manifesta no âmbito de uma experiência vivida.

Se a filosofia é esse esforço de compreensão que nasce de um indubitável e que se percebe mediante as experiências, como fixar o estatuto da reflexão? De que modo recuperar o ser sem perder o real? Como experienciar a reflexão sem cair nos pressupostos da tradição metafísica? Ora, o caminho filosófico apresentado é aquele que parte da perspectiva de que a encarnação é o ponto gravitacional em que circulam a *experiência* e o *mistério ontológico*.

2.2 A Encarnação como Mistério Ontológico

Ao precisar e melhor aprofundar o estatuto teórico da ideia de encarnação tomada enquanto mistério ontológico, Marcel, em uma de suas obras mais importantes, *Mystère de l'Être*²⁴, já exhibe um primeiro delineamento desse percurso. Acompanhando seus exemplos e suas metáforas, o objetivo, aqui, é propor minimamente uma espécie de “voo panorâmico” em torno da obra, destacando, a rigor, o tema mais nevrálgico que aqui se move. Nessa direção, por uma questão metodológica cumpre advertir que os dez capítulos - que Marcel nomeia como “lições” - de *Mystère de l'Être I* e dos dez de *Mystère de l'Être II* não apresentam um tratado explícito sobre a encarnação. É que a temática está presente em cada linha e nas entrelinhas, de modo que o encarnacional é a “pedra de toque” da reflexão em curso; não se pode falar de um “sistema marceliano” sobre a encarnação como mistério ontológico:

A verdade é, por outra parte, que não me proponho em absoluto apresentar-lhes um sistema que seja propriamente meu sistema [...] Portanto, minha tarefa, repito, não era de modo algum expor um sistema suscetível de ser denominado marcelianismo – essa palavra me soa quase a piada –, senão retomar toda minha obra sob uma

²⁴ A obra *Mystère de l'Être* se trata do conjunto de conferências proferidas por Marcel na Universidade de Aberdeen em maio de 1949 e em maio de 1950; divide-se em dois tomos: *Mystère de l'Être I* e *Mystère de l'Être II*.

nova luz, mostrando suas articulações e, sobretudo, assinalando sua orientação geral. (MEI, 7-8).

O trecho acima, da introdução da obra *Mystère de l'Être*, apresenta, em sua figuração mais autêntica, o espírito daquele que se aproxima de uma filosofia inteiramente liberta de qualquer engessamento sistemático ou acadêmico. Ao tomar essa direção, a obra de Marcel se orienta, a princípio, sem qualquer interesse doutrinário e/ou sistemático, já que visa mergulhar noutra nível de experiência mais vital e concreta: o sentido do humano como mistério. Isso não quer dizer que o filósofo esteja, sintomaticamente, incorrendo numa indisfarçada ou forçada concessão a qualquer forma de irracionalismo. Trata-se, antes, de uma postura de busca e de se pôr a caminho. Ora, sob esse prisma, ao se falar de *mistério*, outra ordem de questionamento se impõe ao ofício do próprio intérprete, qual seja, a árdua tarefa de sistematizar uma obra ou um tema de um autor que renunciara a qualquer presunção expositiva mais sistemática.²⁵

Nessa direção, uma categoria importante para a leitura das obras de Marcel é o conceito de *situação*, conceito amplamente difundido no contexto das filosofias da existência e que Marcel agencia como um vetor hermenêutico *sui generis*. Ora, que ser é esse em regime de situação? É aquele que é capaz de interpelar enquanto um ser encarnado, inserido concretamente na carne da existência. Por isso, Marcel convoca a sua reflexão nos termos de uma *experiência*, jamais pressupondo uma *fundamentação* ou *validação* do mundo. A filosofia não é um jogo de suposições de um *espírito* ou de um *eu puro*, mas questões vitais de um homem concreto, imerso no drama ou na concretude da vida.

Eis, aqui, o *modus operandi* do filósofo: a verdadeira filosofia é aquela que brota enquanto engajamento, imersa numa situação aberta ou indefinida. Ora, é justamente esse homem concreto, esse sujeito situado, quem formula as questões mais autênticas para a reflexão filosófica no contexto evidentemente de um mundo fragmentado ou “quebrado”. Esse humano atomizado e quebrado dificilmente

²⁵ Segundo o amigo de Marcel, também filósofo, Jean Wahl, a maneira estilística do pensador francês oferece à filosofia, pelo menos por alguns instantes, a possibilidade de uma escrita filosófica longe de uma exposição sistemática, porém, profundamente coerente. De outro lado, entretanto, “[...] não há nada, com efeito, que impeça de dar à sua reflexão a forma de um sistema” (WAHL, 1930, p. 75).

consegue estabelecer relações mediadas - utilizando-nos de uma categoria linguístico-gramatical - a partir da partícula *com* e, de certa maneira, não “absorve” as categorias da *presença* e da *comunhão*, tão caras a Marcel no tocante a uma teoria da carnalidade. Partindo, então, de dados concretos e nos envolvendo em seus exemplos e argumentos, mesmo sem percebermos, mergulhamos na Filosofia do Concreto. Marcel nos leva a uma *busca* e nunca a um *sistema pronto e estabelecido*, em que o trabalho do filósofo se condicionaria apenas em questionar-se sobre o já pronto, isto é, a uma ordem de *pensamento pensado*. Nessa perspectiva, ao presumir que o exercício filosófico é essencialmente aberto e, ainda, que o humano se defronta com um mundo em constante ruptura pelo fato de que se confunde com a técnica, Marcel avalia que no contexto de um “mundo fragmentado” se vislumbra certa exigência ontológica, certo “apetite do ser”, como mencionamos no capítulo anterior. Essa exigência tão somente põe a nu o fato de que há um movimento de transcendência inscrito no âmbito da situação humana.

Segundo Marcel, o conceito de transcendência deve ser explicitado em vista do abuso do termo pela filosofia alemã moderna e por alguns pensadores franceses, inspirados diretamente por ela. Para Marcel, transcender não se trata apenas de ultrapassar; por isso, ele se apoiará na visão clássica de *transcendente* e *imanente*. Ao criticar a visão de transcendência como ultrapassar, criticará a concepção sartriana de projeto:

Assinalarei em primeiro lugar que transcender não significa simplesmente ultrapassar, pois existem modos de ultrapassar aos quais não convém, de modo algum, o termo “transcender” [...] devemos dizer o mesmo do ultrapassar temporal e, em especial, do “projeto” que tanta importância possui no pensamento de Sartre. Encontramo-nos aqui com uma espécie de ampliação do sentido das palavras que não parece legítima e, quanto menos, enganosa. Parece-me infinitamente preferível ter presente a oposição tradicional entre imanente e transcendente tal como aparece nos tratados de metafísica e teologia. (MEI, 47).

Ao reconsiderar criticamente a noção de transcendência e a exigência que ela deve cumprir, Marcel chama a atenção de que se deve levar em conta o ato de situá-la em relação com a vida e de como ela é vivida, e não mediante uma definição que a colocaria em uma espécie de éter rarefeito do pensamento puro. Em Marcel, o método para pensar se desloca da vida para o pensamento. Mergulhar no

pensamento e dele não sair é não pensar o mundo, a vida, a experiência e tudo o que possibilita relação, é um suicídio filosófico sem precedentes (Cf. MEI, 49). Nesse contexto aqui em vista, em primeiro lugar, o termo “exigência da transcendência” deve ser entendido como algo que se apresenta, que se sente, antes de qualquer coisa, como insatisfação.²⁶ Ora, a partir dessa “sede de transcendência” e da afirmação de que, em Marcel, experiência e ontologia podem estar unidas ante o dado da encarnação, é possível vislumbrar a transcendência como experiência? Se sim, ela não ficaria reduzida ao imanente? Para Marcel,

A experiência não é um objeto e, assumo aqui [...] o termo objeto em sua acepção etimológica, a mesma de *Gegenstand*: algo que está situado diante de mim, frente a mim [...]. O termo “transcendente” não é apenas o que transcende a experiência, senão que, pelo contrário, deve-se fazer uma experiência de transcendência enquanto tal. Somente assim tem sentido a palavra. Desde já, não ocultarei que à primeira vista tal afirmação corre o risco de parecer contraditória, porém o certo é que isto ocorre somente por nossa tendência a formarmos, sem darmos conta, uma ideia muito restrita da experiência. (MEI, 55).

Transcender, portanto, nunca é a necessidade de transpassar toda experiência, qualquer que seja, pois além da experiência não há nada que se deixe pensar e tampouco pressentir. Sob esse prisma, a transcendência, em sua acepção mais autêntica, jamais se desvincula da experiência:

[...] segundo um modo vicioso de filosofar [...] a transcendência é, em suma, o caminho pelo qual alguém se distancia da experiência. [...], Estamos, entretanto, preparados para compreender que isso é falso e que, ademais, pressupõe justamente uma ideia de transcendência que a desnaturaliza. (MEI, 64).

A inteligência e a reflexão, a experiência e a transcendência não podem assemelhar-se a um conteúdo, a um conceito puro e abstrato, e, para tanto, devem estar mergulhadas, segundo Marcel, na verdade. À maneira de outras temáticas, Marcel não procura conceituar a verdade, mas refletir sobre as situações em que a verdade é encarnada e “explorada”. O enorme risco, ao definir a verdade, é o de

²⁶ Convém indicar, segundo Marcel, que toda exigência da transcendência se apresenta como insatisfação, mas o seu contrário não é verdadeiro.

erigi-la ao patamar de um ídolo, tornando-a uma espécie de simulacro, uma ideia vazia e sem forma, ou seja, uma apropriação meramente lógica e abstrata. Deve-se, ao contrário, colocar-se em uma situação encarnada, situacional e, a partir daí, mergulhar no mundo da experiência para, então, fixar qualquer conceito. É levando em conta esse contexto que se insere a produção teatral de Marcel:

Um de meus alunos me fez observar, não faz muito tempo, que se encontram mais elementos em minhas obras dramáticas que em meus escritos filosóficos para elaborar uma doutrina da verdade. Quando refleti sobre isso, me pareceu que no fundo era exato [...] O papel do drama, em certo aspecto, seria o de colocar-nos em uma situação determinada na qual a verdade se nos apresenta além de toda definição possível. (MEI, 68).

Como se atesta, a partir da observação de um de seus alunos, Marcel testemunha que uma espécie de “doutrina da verdade” seria muito mais fácil retirar da composição de seus dramas do que de seus escritos filosóficos. Qual seria a razão para tal afirmação? Conforme o filósofo, quando falamos da verdade, quando tentamos entendê-la ou decifrá-la, no fundo não estamos falando da verdade em si, mas de uma espécie de simulacro, de modo que o drama oferece muito mais elementos para uma reflexão sobre a verdade. Na dramaturgia, o que temos são situações vitais, a verdade *in concreto*: “O papel do drama, em certo aspecto, seria o de colocarmos-nos em uma situação determinada na qual a verdade se nos apresenta além de toda definição possível” (MEI, 68). No fundo, Marcel trata de evitar por todos os meios uma concepção de verdade fixa, absoluta, essencialmente abstrata, visto que se trata de uma situação na qual se perde ou se ganha algo decisivo para a existência. Nessa redefinição, se a verdade está presente na concretude da existência, é evidente que a aceção clássica *Veritas est adequatus rei et intellectus* não pode, de maneira alguma, revelar o que seja a verdade: “Não há sentido algum em dizer que alguém está morto pela adequação da coisa e do intelecto” (MEI, p. 68).

Para Marcel, a verdade deve ser revisitada a partir da categoria do *valor*: “No momento, nos centraremos em considerar a verdade enquanto valor, pois somente sob este aspecto se converte em algo que é exposto” (MEI, 68-69). Para o pensador francês, a verdade deve ser analisada no âmbito valorativo, visto que somente nesse

aspecto podemos falar de algo experiencial, algo vivenciado, e não de algo abstratamente intelectual. Na exploração filosófica sobre a verdade devemos trilhar o caminho mais concreto possível, isto é, aquele que instaura a atitude do espanto, da admiração e da perplexidade.

Se, na esteira de Marcel e outros pensadores da fenomenologia e do existencialismo, define-se a metafísica a partir da pergunta pelo “que é”, a verdade deve, igualmente, ser interrogada a partir da ideia de que ela é aquilo que “é”.²⁷ Ora, para Marcel, a definição clássica da ideia de verdade enquanto *adequatio* é aquela que se cristaliza justamente desde a perspectiva de um pensamento puramente tecnicista. Afinal, que concepção de verdade Marcel tem em vista? O primeiro passo para uma análise da verdade é apresentar-nos a nós mesmos a diferença entre o que é a verdade e o que simplesmente é²⁸: “Não resulta evidente que aquilo que é a verdade é o mesmo que o que é?” (MEI, p. 69). O que realmente Marcel deseja demonstrar com tal afirmação? O argumento em questão poderia, por exemplo, ser enunciado com a seguinte afirmação “Este computador é”, afirmação que pode ser

²⁷ Esta é também a posição sustentada por Heidegger. Convém, antes de apresentarmos os argumentos heideggerianos no tocante a essa temática, presentes na próxima nota, indicar a apreciação de Gabriel Marcel sobre a concepção de verdade em Heidegger. É assim que na 4ª conferência de MEI, cujo título é *La vérité comme valeur. Le milieu intelligible*, Marcel adverte o leitor que analisará a temática sobre a verdade a partir do escrito de Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a essência da verdade), mas o faz com grande precaução, visto que “[...] a terminologia adotada pelo filósofo alemão, em grande parte nova, provoca uma séria apreensão” (MEI, 67). Para Marcel, Heidegger é, com frequência, vítima de uma ilusão quando cunha novas palavras e terminologias, visto que a impressão insólita que produz o novo vocábulo impede de reconhecer o pensamento com ele expressado. Na origem da criação de tais palavras se encontra a admiração e o encantamento que pressentiu o filósofo ao descobrir algo que já estava descoberto há muito tempo atrás; nesse sentido, esse redescobrir heideggeriano não é um descobrir (Cf. MEI, 67). Ao retomar esse intrigante colóquio, Roger Munier em uma carta dirigida a Marcel após a publicação de *Mystère de l’Être* observa: “[...] quero dizer-lhe que me encontrei com Heidegger em minhas últimas férias. Juntos nós discutimos alguns pontos importantes para a compreensão das obras do pensador alemão [...] Parece-me que o seu pensamento, caro Marcel, está mais próximo do de Heidegger (ou melhor, o de Heidegger está mais próximo ao seu) do que de Jaspers” (MARCEL, 2002a, p. 350).

²⁸ Esse caminho também percorre, inicialmente, Heidegger em seu texto *Sobre a essência da verdade*. Ao abordar o conceito de verdade, Heidegger tem em vista um ato de compreender a terminologia *verdade* não por *aletheia*, como é traduzida diretamente do grego, mas de vê-la como desvelamento; para isso, a filosofia deveria promover um retorno aos gregos para constituir uma ontologia fundamental que leve em conta outra ideia de verdade. O filósofo alemão parte do pressuposto de que a expressão *verdade* – tão gasta e embotada atualmente – designa o verdadeiro enquanto verdadeiro. Ora, o que é o verdadeiro? Numa primeira aproximação, o verdadeiro é o real, ou seja, é o que se apresenta em contraposição àquilo que é falso; o falso não é aquilo que aparenta, é o irreal. Ora, o irreal existe, está presente (por exemplo, o ouro falso: não é um ouro real, mas é real). A partir desta vertente, o verdadeiro não pode ser apenas designado como real (seria muito obtuso e rasteiro definirmos assim a verdade). Desta maneira, “Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 170).

identificada com a proposição: “Isso é verdadeiramente um computador” ou “Esse é de verdade um computador”. Na primeira afirmação declara-se que o computador é real e, na segunda, afirma-se essa realidade contrapondo-a à expressão tácita “Não é um computador falso”.

Ora, mesmo que o conceito de verdade foi, ao longo da tradição, estabelecido a partir do parâmetro de um pensamento tecnicista, tais argumentos não podem ser descartados. Haveria, entretanto, outra possibilidade de afirmação da verdade? Marcel, apoiado em um texto de Bradley²⁹, afirma que a verdade se distingue da realidade na medida em que somente é um aspecto da própria realidade, visto que é unilateral. Nessa direção, deve-se abandonar a solução clássica posta pela maioria dos filósofos: a afirmação de que a verdade se refere exclusivamente ao *juízo*. Se, porventura, levarmos adiante como aceitável essa afirmação, como, porém, se situar, desde esse ponto de vista, sobre a sensação ou o sentimento, os quais, à margem de todo juízo, parecem ser o que são e não apenas juízos sobre situações? Ora, a existência de uma natureza somente pode ser afirmada quando essa se cumpre efetivamente³⁰ de modo que a reflexão dessa experiência possa, enfim, conferir um núcleo de sensação. Em resumo: para o pensador francês somente se pode falar de verdade a partir de um meio inteligível comum, ao qual podemos dar o nome de *valor*.

Nesse sentido, então, o real não pode ser analisado e verificado como um esquema intelectual, uma premissa lógica, visto que, se assim o fizermos, acarreta um limite abstrato (Cf. JM, 180), dado que tal postura não pode satisfazer nossa exigência de plenitude. A metafísica, assim, é aquilo que percebe essa exigência e esse equilíbrio, percebe em si mesma uma inquietude.

Ao reconceituar a ideia de verdade, Marcel passa a redefinir a ideia de subjetividade, pondo em questão o enigma da reflexão revestido por um certo “poder reverberante”: a rigor,

²⁹ “A verdade é que o universo inteiro realiza-se em um aspecto. Deste modo, a realização é unilateral, e não é um caminho ao final satisfatório até mesmo à sua própria demanda e sente-se incompleta. Por outro lado, a conclusão da verdade em si é vista para conduzir a uma realidade inclusiva: a realidade não é uma verdade fora. Pois é todo o Universo que, por um meio imanente, percebe e procura a verdade. Este é o fim a que conduz os pontos e sem o qual não está satisfeito. E os aspectos em que a verdade por si mesma está defeituosa são precisamente aqueles que fazem a diferença entre verdade e realidade” (BRADLEY apud MEI, 69).

³⁰ Nesse ponto Marcel coincide com o pensamento platônico, como ele mesmo afirma (Cf. MEI, 70-71).

[...] podemos supor que se um fato ou um conjunto de dados possuem o estranho poder de irradiação a que faz referência, é por que o tem tomado do sujeito, ainda quando este não o possua intrinsecamente, o que pode parecer absurdo [...]. Como, enquanto sujeito, posso fechar-me a uma luz que [...] não emana propriamente dos fatos, senão que sou eu mesmo quem os tem dotado de estranho poder de resplandecer? Se assim o é, devemos admitir que o que chamamos fato não é mais que um elemento neutro, inerte, e que, na realidade, tudo ocorre entre o *eu* e *eu mesmo*. Uma vez mais temos que reconhecer a ambiguidade das palavras “eu mesmo”, sua fundamental não identidade; o eu, que confere o que a partir de agora chamarei *poder reverberante* aos fatos, não parece ser o mesmo eu que recusa deixar-se penetrar por este poder. (MEI, 75-76).

Novamente reiteramos: Marcel parece problematizar, aqui, uma ideia de verdade bem próxima da de Heidegger.³¹ No fundo, esse “poder reverberante” que o humano possui face a essa abertura pode ser considerado uma espécie de analogia da estrutura mesma do ato reflexivo e, nesse sentido, à semelhança do pensamento do filósofo alemão, a verdade é também *desvelamento*. E daqui que, para Marcel, a busca da “compreensão” do ser somente se efetua a partir da perspectiva da verdade, pois ela é o *locus* de encontro, de comunicação e de vontade de comunicar-se. Nessa perspectiva, o caráter do trabalho filosófico se estrutura, então, não somente naquilo que é dirigido ao objeto, cuja natureza se pretende descobrir, mas, utilizando-nos de uma linguagem musical, à escuta de certo *canto* que se eleva nessa busca, uma espécie de canto reflexivo.

Assim, a natureza da filosofia é reflexão e a mesma reflexão é o lugar onde se aprofunda, de maneira mais completa, a natureza dessa atividade filosófica. Partindo

³¹ A verdade, segundo Heidegger, pode ser definida, num primeiro momento, como identidade de aspecto; e esta identidade é relação. A relação, por outro lado, se efetua mediante uma enunciação e a própria coisa. A própria coisa é material, mas não a enunciação. Deve haver, assim, uma adequação da enunciação e da coisa; porém, para que tal se estabeleça, a enunciação deve tornar-se o que é. Essa relação se exponencia mediante a coisa que se torna presente, o que a tradição nomeou de ente. Diante do ente, o humano tem um comportamento e este está aberto para o ente. A abertura que o homem mantém se diferencia conforme o ente, e a enunciação do homem sobre o ente recebem sua conformidade da abertura do comportamento. E onde se estabelece a adequação como princípio pétreo da verdade? A verdade originária e originante não possui sua morada na proposição que destaca a adequação e daqui nos perguntamos: Qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida? É somente dessa possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade. No fundo, a verdade nasce não de uma proposição e muito menos da *adequatio*, mas da abertura do comportamento ante o ente.

de simples exemplos,³² Marcel põe a nu o fato de que a reflexão está arraigada na condição humana e, portanto, mundana. Os exemplos mais concretos levam Marcel a dizer que a reflexão é essa inquietude em vista de um rompimento de uma cadeia de hábitos; é ela que aprofunda a tensão de um ser lançado, engajado, inquieto. Refletir, então, é perguntar-se mais propriamente como essa *ruptura* se pôde produzir. Por outro lado, seria, realmente, a reflexão apenas e exclusivamente uma ruptura? Não seria, pelo contrário, uma reconstrução? Teríamos possibilidade de refletir sobre algo que não seja algo vivido? Qual seria o verdadeiro laço entre a *vida* e a *reflexão*?

Ora, Marcel compreende que a reflexão que se pretenda radical deve se dirigir ao sentido último da experiência vivida. A Filosofia Concreta é aquela que alia a reflexão – o *Eu* – a essa dimensão em que o *sentir* é a participação no mistério do ser. Pode-se dizer que a reflexão é certo modo de vida ou, mais profundamente, certa maneira na qual a vida transcende de um nível para outro.

Por outro lado, devemos nos inquirir: Qual a relação entre reflexão e experiência? Marcel diz que, se entendermos por reflexão apenas o registro passivo de impressões, não podemos compreender como a reflexão pode justapor-se à experiência. Em outra medida, quanto mais tomamos a experiência em sua complexidade, isto é, naquilo que ela comporta de ativo e até mesmo de dialético, ela é tanto mais reflexão quanto é mais plenamente experiência. Ora, é aqui que se apresenta uma nuance da reflexão filosófica de Marcel, a nuance de que existem níveis diferentes de reflexão: a *reflexão primeira* e a *reflexão segunda* (instrumento por excelência do pensamento filosófico)³³. Para Marcel, a *reflexão primeira* tende a dissolver a unidade da realidade que se nos apresenta enquanto que a *reflexão segunda* é essencialmente recuperadora, ou seja, ela é uma reconquista, é uma via de acesso ao ser cujas estruturas são a unidade e a simplicidade.

A questão que compreende todas as outras, a questão recuperadora por excelência, é a pergunta *quem sou* e, mais profundamente ainda, quando me pergunto sobre o sentido mesmo desta pergunta, isto é, quando me questiono sobre quem é esse que se pergunta sobre si mesmo, que valores e competências ele

³² O ato de procurar o relógio no bolso e perceber sua ausência (Cf. MEI, 92).

³³ Reiteramos que a discussão do binômio *Reflexão Primeira* e *Reflexão Segunda* será estabelecida no último capítulo deste trabalho, quando, enfim, abordarmos a temática da Filosofia Concreta.

possui para responder³⁴. Quando me questiono – ou sou questionado – sobre *quem sou*, estou inclinado, a partir da reflexão, a aparecer ante mim mesmo como *não alguém*, unido, em condições, no fundo obscuras, a esse alguém particular sobre quem se me interroga e sobre quem não sou seguramente livre de responder. Como escreve Marcel:

É somente na medida em que eu me afirmo como não sendo alguém em particular que eu posso não somente reconhecer-me como sendo alguém em particular, mas admitir que exista algum outro. O idealismo de tendência solipsista jamais pôde compreender, enquanto que sou alguém em particular, que não possuo realmente nenhum privilégio ontológico com relação a outros; mais ainda: é evidente que, se eu sou alguém, é por sua vez em união e em oposição com um número determinado de outros *alguém*. E isto, o repetiremos, permite resolver, de antemão, sem nenhuma dificuldade, um problema que tem sido complicado pelos filósofos do passado. (MEI, 101).

Na períclope acima, Marcel postula uma acirrada crítica ao idealismo moderno, flagrantemente solipsista. Posso argumentar no sentido de que sou *alguém e não-alguém* ao mesmo tempo? Como equacionar esse paradoxo?

Gabriel Marcel afirma que somente posso reconhecer-me como existente e como sujeito quando entro em uma relação de manifestação, de presença, de comunhão ontológica. O fato de existir e o fato de exclamar que existo (*consciência exclamativa*) são realmente inseparáveis e eu me afirmo *sendo* e *exclamando*; sempre sou para mim e para o outro de modo que essa afirmação somente ganha sentido na medida em que me percebo como corpo, corpo enquanto não despossuído de seu mistério, que aqui representa o pronome possessivo “meu”.³⁵

³⁴ Segundo Marcel, responder àquele que se questiona sobre a própria pergunta *Quem sou?* é o que ele designa como *identidade* (Cf. MEI, 101).

³⁵ Sobre este tema, descreve o próprio Marcel: “[...] afirmaremos categoricamente que a consciência exclamativa de existir e a existência são realmente inseparáveis; a dissociação não pode realizar-se aqui sem terminar por desnaturalizar tudo o que está posto em questão. Assim, separada desta consciência exclamativa, a existência tende a reduzir-se em seu próprio cadáver e este cadáver da existência não há nenhuma filosofia que possa ressuscitá-lo. Observemos, sobretudo, que o caráter massivo desta existência, desse indubitável, nunca será o suficientemente sublinhado; se, como eu creio, nos encontramos aqui em presença de um dado chave, deve-se reconhecer, de antemão, que não é transparente a si mesmo. Nada, portanto, se parece menos ao eu transcendental, que, em certo sentido, em Kant, porém, com maior força em seus sucessores, se estabelece no coração, no centro da arena filosófica. Essa não transparência está implicada [...] no fato de que eu me afirmo como sendo, por sua vez, para mim e para o outro; e essa afirmação não é separável [...]

Como se vê, mais uma vez, o *modus operandi* de filosofar de Marcel parte, quase sempre, de exemplos e de situações e não de conceitos predefinidos. O filósofo propõe um estudo *in loco*, ou seja, somente refletindo de maneira recuperadora é que podemos falar de reflexão recuperadora; somente experimentando o corpo como mistério é que podemos discorrer sobre o mistério³⁶. Estamos sempre propensos a analisar a existência pela ótica da *reflexão primeira*. Ora, a *reflexão primeira* visa sempre uma ruptura com a experiência. Ela se distancia da experiência tomando-a como um fato absolutamente exterior. Ela possui a função de registrar o fato e o que ele possui de exatamente seu. Ela é, no dizer do pensador francês, objetivamente e essencialmente não privilegiada e tende a levar-nos a ilusões de maneira ingênua e espontânea, atribuindo-nos uma misteriosa imunidade. Como procede a *reflexão primeira*? Ela sempre é dissociadora, ela não pode evidentemente fazer outra coisa que exercer-se sobre os procedimentos aos quais tem recorrido (uma espécie de vício, de autofagia intelectual ou onanismo filosófico). Já na *reflexão segunda*, a experiência se torna ponto de apoio, trampolim, indistinção existencial. Se a *reflexão primeira* é uma espécie de “onanismo filosófico”, a *reflexão segunda* é o “amor oblativo”, a saída de si mesmo, o êxodo da compreensão, a *kênose* do pensar, a relação visceral e conjugal entre *experiência* e *reflexão*, onde uma e outra se “perdem” numa espécie de simbiose, ou melhor, comunhão.

No âmbito da *reflexão segunda* é que Marcel reconceitua o sentido ontológico do corpo e da sensação. Assim, contextualiza:

[...] ao intentar a compreensão do fato de sentir meu corpo, encontro um obstáculo, já que o corpo é exposto como condição instrumental de um sentir que se refere a si mesmo, a não ser que se admita que o sentir não se deixe instrumentalizar, pois não é em si equiparável a uma função exercida por meio de um aparato determinado. Será necessário, então, que nos perguntemos o que é a sensação [...]. (MEI, 120-121).

de meu corpo, meu corpo enquanto meu, enquanto que não desposuído do índice em si tão misterioso que representa aqui o pronome possessivo”. (MEI, 106-107).

³⁶ E talvez aqui esteja a dificuldade de se “trabalhar” Marcel (além, claro, do fato de não ser sistemático): o leitor, muitas vezes, é tentado a esperar, como numa espécie de vício inveterado, conceitos, explicações, noções e silogismos com a “salvadora” partícula *ergo*, mas o que temos é um exercício de prática filosófica, uma busca, uma experiência.

Ao analisar, a rigor, o que é a sensação, o filósofo endossa a crítica segundo a qual, de maneira geral, sofremos a tentação de nos aportarmos na reflexão primeira. A compreensão de uma sensação pela reflexão primeira é sempre a do campo físico. Ora, no âmbito da *reflexão segunda*, a sensação enquanto tal não deve ser equiparada a uma mensagem. Para Marcel, ao falarmos do corpo enquanto meu intervém o fato de sentir. Isso significa que esse fato nada mais é do que a percepção, pois, com ela se descobre uma perspectiva completamente diferente na medida em que se reconhece a necessidade de intervir um imediato não mediatizável enquanto raiz mesma da existência³⁷. É em torno dessa ideia que a reflexão se sustenta. Para Marcel, não há como separar a *reflexão* e a questão do *corpo próprio*. Por isso, é somente a partir dessa ótica - do imediato não mediatizável e o pacto entre reflexão e corpo próprio - que podemos falar da existência em geral.

Chegados a este ponto – onde a reflexão quase se visualiza como o corpo próprio, onde, ainda, a percepção e a experiência são essencialmente reflexivas – é que se pode correr o risco, segundo Marcel, de uma grande tentação: a tentação de contemplar esse *eu existo* como uma espécie de *núcleo*, de *certeza subjetiva*. Por que se trata de uma tentação? Porque a questão é saber se essa consciência subjetiva de existir corresponde a uma existência que permanecerá aberta. Em outras palavras, não há como falar de corpo, reflexão e consciência de existência sem estarmos ligados ao dado da *participação*, pois *somos* em presença do outro, *somos* na medida do outro, *somos para* o outro, em presença *de*.

Ao falar-se em participação, o primeiro obstáculo é não falar dela em termos objetivos. Ora, a objetividade consiste justamente em reduzir algo sob o princípio de uma posse, uma propriedade, uma coisa. Em outras palavras: tratar da participação é o desafio de não coisificá-la de imediato. Marcel, após numerosos exemplos na 9ª lição de *Mystère de l'Être I*, dirá que a condição essencial para que a participação não se objetive será a da *reflexão segunda*, pois, como já se afirmou, ela possui o caráter de ser uma reflexão recuperadora e, como tal, sempre em vista da participação.

³⁷ O que Marcel pretende é a “restauração da imediatez”. Essa imediatez, de maneira alguma, pode ser confundida como um novo materialismo ou realismo; o pensador francês vê nela o mistério ontológico capaz de unir dois âmbitos filosóficos até então separados: a ideia do imediato e a ideia do absoluto. O imediato não mediatizável também pode ser chamado de imediato existencial e esse imediato é aquilo que Marcel chama *eu sou*.

Para se entender o processo de participação, deve-se mergulhar na questão da contemplação; e, para o dramaturgo parisiense, não há contemplação sem recolhimento: “Contemplar é recolher-se em presença de, e fazê-lo de maneira tal que a realidade, em cuja presença tem lugar tal recolhimento, entre de alguma forma no mesmo recolhimento” (MEI, 142). De modo geral, possuímos uma ideia de recolhimento como o ato de abandono, de abstração, de retirada; entretanto, o recolhimento é todo ato no qual alguém se volta *até*, sem abandonar nada. Assim, falar de recolhimento, em seu aspecto metafísico, é comentar a relação que existe entre *eu* e *minha vida* e isso implica, necessariamente, o *ser em situação*. O *ser em situação* e o *ser em marcha* constituem, por excelência, os dois modos indissociáveis, os dois aspectos complementares da nossa condição. Desse modo, para Marcel, estar situado e estar em marcha (encarnação e existência) são o movimento de *sístole* e *diástole* do ser:

No seio do recolhimento eu tomo posição – ou, mais exatamente, me disponho, pondo-me em estado de tomar posição – frente a minha vida; de certa maneira me refiro não como sujeito puro do conhecimento; nessa retirada levo comigo o que eu sou e o que talvez minha vida não seja. Aqui aparece o intervalo entre meu ser e minha vida. Eu não sou minha vida; e se estou em condições de julgá-la, é a condição de poder antes de tudo unir-me no recolhimento, além de todo juízo possível e de toda representação. (MEI, 151-152).

Os questionamentos até aqui apresentados e descritos a partir de certo percurso reconstruído do pensamento marceliano posto na obra em questão (ME) possuem a intenção de abordar a pergunta fundamental da filosofia: *Quem sou eu?* Quem sou eu que me interrogo sobre mim mesmo? Se afirmo que sou um não alguém diante de um alguém, ainda assim estamos como que “presos” a certa dificuldade, visto que não sabemos quem realmente constituiu esse outro como uma espécie de “caixa de ressonância” de mim mesmo.

Segundo Marcel, somente a transcendência nos tira desse círculo vicioso, como numa espécie de abertura, onde podemos encontrar a categoria específica pela qual a essência do humano pode ser explicitada. Para Marcel, a questão *quem sou?* pode se estruturar na questão *minha vida*. Qual é, entretanto, a misteriosa relação entre *eu* e *minha vida*? Minha vida está infinitamente além da consciência

que dela posso ter em um momento concreto, pois é fundamentalmente desigual a si mesma. Deve-se, então, reconhecer que somente a partir de mim mesmo e dos outros ainda não se pode dar uma resposta objetiva à questão *quem sou?*

Chegamos ao ponto de reconhecer [...] a impossibilidade em que eu me encontro não somente de responder objetivamente à pergunta quem sou eu, mas de imaginar que se possa dar uma resposta válida a esta questão por parte de alguém que contemple minha vida a partir de fora. (MEI, 181).

Segundo Marcel, a compreensão contemporânea de existência é a do puro niilismo, onde a vida não possui sentido e cabe ao humano conferir-lhe um, mesmo diante deste mundo absurdo, no qual nos encontramos. Assim, pois, a partir do outro, de mim mesmo – mas não fixando-nos exclusivamente nesses polos – e observando a vida como inobjetivável, podemos nos abrir a uma dimensão muito maior da existência: a dimensão da vida como *sacrifício* ou *consagração*. No fundo, minha vida não se pode ser pensada fora do âmbito da disponibilidade, como ele mesmo afirma (Cf. MEI, 177-178). Quando consagro minha vida a algo, podemos dizer que minha vida possui uma relação secreta com esse ato.³⁸ A vida deve estar marcada pelo sinal do *com* como expressão do mistério da comunhão. O processo signatário do *com* não se deixa aplicar ao domínio do objetivo como tal; deve o *com* ser analisado no âmbito do mistério, deve ser tomado em sua acepção metalógica. Dessa maneira, em Marcel falar da partícula *com* é discutir a intersubjetividade (Cf. MEI, 197).

Com o desenvolvimento dessa filosofia circular de Marcel, podemos perceber que há certo mistério no ato de afirmar *quem eu sou*. Assim, para o pensador parisiense, falar de *vida* é imprescindivelmente aportar-se ao *mistério*:

[...] enquanto me encontro dentro de um mundo da ação, enquanto tenho que fechar uma carta e devo esperar o momento em que se detenham os carros para cruzar a rua, etc., existe uma multiplicidade incontável de presenças que se interferem entre si e que mantêm relações muito variáveis com o eu agente que seria importante conseguir clarificar de forma aproximada. Em princípio, isto poderia traduzir-se na simples fórmula de que eu não sou somente eu ou que, a rigor, não tem o menor sentido dizer que eu sou eu, pois

³⁸ Para uma “fenomenologia” marceliana das relações entre *eu* e os *demais*, vale reportar-nos à obra *Homo Viator*.

também sou outro: não sou, por exemplo, o que era ontem já que, desde um ponto de vista muito fecundo, as palavras “o que era” perdem aqui todo significado preciso. Pode desencadear-se uma verdadeira luta pela existência entre o que fui ontem e o que tendo a ser, o que tenho hoje a veleidade de ser. (MEI, 200-201).

Acompanhamos, até aqui, um esquema todo peculiar de se fazer filosofia. Para Marcel, pensar filosoficamente implica sempre esboçar um esquema de busca, que procede mediante aproximações sucessivas já que, em tal experiência do pensamento, não se trata de construir uma exposição didática que desenvolva as consequências e as conclusões a partir de um teorema dado (Cf. MEI, 213). Assim sendo, é somente a partir dessas buscas ensaiadas que o leitor poderá melhor situar, na obra de Marcel, o caráter mais radical e decisivo acerca da experiência genuinamente filosófica do mistério³⁹.

Segundo Marcel, até o presente momento sua obra não conseguiu ainda conferir à palavra *mistério* a acepção precisa, quase técnica, que poderia outorgar-lhe direito de cidadania na linguagem filosófica. Para falarmos de mistério, em primeiro lugar, há de se levar em conta a diferença de registro espiritual que separa o “objeto” da “presença”. Esclarece o filósofo na longa, reconhecemos, mas necessária citação que segue:

Talvez a via mais direta para conseguir pensar o mistério consista em explicitar a diferença de registro espiritual que separa o objeto da presença. Para isso, como sempre, é melhor partir de experiências muito simples e imediatas, geralmente desatentas por parte dos filósofos até nossa época. Podemos, por exemplo, ter a sensação de que alguém que se encontra na mesma habitação, muito próximo de nós, alguém a quem vemos, ouvimos e podemos tocar, não está, contudo, presente, senão que se encontra infinitamente mais longe de nós que um ser amado que está a centenas de quilômetros ou, inclusive, que não pertence mais a este mundo. Qual é a presença e qual é a ausência? Não seria exato dizer que não podemos comunicar-nos com esse indivíduo que temos ao lado: não é deficiente auditivo, visual ou mental. Entre nós está assegurada certa comunicação material, porém somente material e perfeitamente comparável à que se estabelece entre duas estações distintas, emissora e receptora. Falta, porém, o essencial; poder-se-ia dizer

³⁹ Isso se pode perceber na própria estrutura literária de *Mystère de l'Être*: a 10ª lição de *Mystère de l'Être I* é o ponto culminante de suas discussões, visto que, após “preparar” o leitor mediante o exercício da Filosofia Concreta, apresenta, então, suas discussões em torno do mistério; essa lição é igualmente o ponto de intersecção para *Mystère de l'Être II*, obra que apresenta textos que discutirão a questão do mistério do ser propriamente dito.

que é uma comunicação sem comunicação e que, portanto, é uma comunicação irreal. O outro, sem dúvida, entende minhas palavras, porém, eu mesmo não entendo e posso inclusive ter a penosa impressão de que tais palavras, tal como ele as devolve, tal como as reflita, se tornam para mim irreconhecíveis. Por um fenômeno singular, o outro se interpõe, assim, entre eu e minha própria realidade, até que de alguma forma me volte estranho para mim mesmo; não sou eu mesmo quando estou com ele. Por um fenômeno inverso, pode, entretanto, pelo contrário, acontecer que de certo modo me renove interiormente quando sinto presente o outro; essa presença, então, é reveladora, quer dizer, me faz ser mais plenamente do que seria sem ela. Apesar de que este tipo de experiência apresenta um caráter absolutamente irrecusável, é muito difícil levá-la ao plano discursivo e deve-se averiguar o porquê. O certo é que o objeto, tomado em si mesmo, se encontra ligado a todo um conjunto de habilidades que são por sua vez suscetíveis de ensinar-se e, em consequência, de transmitir-se, enquanto que não ocorre o mesmo com a presença. Seria absolutamente quimérico pretender ensinar a alguém a arte de fazer-se presente; com todo respeito, sem dúvida, somente se pode ensinar como fazer gestos. Algo similar ocorre quando uma mulher aprende a ser encantadora. Está claro que a ideia de uma lição de encanto é contraditória, que a pretensão que implica é o cúmulo do absurdo. (MEI, 220-221).

O que Marcel nos apresenta é o fato fundamental de que a presença possui um caráter não objetivo. Ora, isso não implica dizer que seja puramente subjetivo. Por isso é que, ao falarmos de *presença* e de *comunhão*, categorias que envolvem a experiência e a intersubjetividade, deve-se tomar cuidado com as artimanhas do discurso. Ora, mesmo as pessoas que nos rodeiam, que nos são mais próximas, são raramente perceptíveis como presentes. Enquanto estamos acostumados a elas, corre-se sempre o risco iminente de virmos a convertê-las em algo parecido a um “móvel”. Isso ocorre mesmo que uma situação anormal (uma enfermidade, por exemplo) seja suficiente para desfazer esse olhar mais habituado e lembrar-nos de que diante de nós está o mistério desse alguém, de outrem. A essência do mistério, então, é ser reconhecido ou estar por reconhecer e, ao mesmo tempo, ser desconhecido ou negado ativamente. O fato mesmo, porém, de que a essência do mistério é ser reconhecido ou estar por reconhecer também pode ser desconhecida ou negada ativamente; reduz-se, então, a algo de que ouvi falar, que refuto como algo que é somente para os demais em virtude de uma ilusão pela qual os demais foram enganados, ilusão que pretendo fazer descoberto.

Marcel adverte a respeito de que o termo *mistério* não pode ser confundido como algo incognoscível, como já analisado na primeira parte desse estudo.

Deve-se evitar cuidadosamente toda confusão entre o mistério e o incognoscível. O que não se pode conhecer não é, com efeito, senão o limite do problemático, que não se pode resolver sem contradição. Pelo contrário, o reconhecimento do mistério é um ato essencialmente positivo do espírito, o ato positivo por excelência, em função do qual toda positividade pode definir-se rigorosamente. (MEI, 228).

E aqui enfrenta-nos uma questão: Que espécie de filosofia é necessária para debruçar-se sobre o mistério? Para Marcel trata-se da *Filosofia Concreta*, ou seja, somente um pensamento pensante é capaz de dissociar *problema* de *mistério*:

E talvez agora, quando quase chegamos ao término provisório dessas tão difíceis investigações, vejamos como se precisam os caracteres essenciais do tipo de filosofia que se propõe aqui. Deveria resultar evidente que essa filosofia, antes de tudo, pertence à ordem do apelo ou, em outros termos, que não pode nem jamais poderá tomar completamente a forma de algo semelhante a uma exposição doutrinal cujo conteúdo somente deve ser assimilado pelo leitor. (MEI, 229).

Dessa maneira, o filósofo não dirige sua inquietação a um objeto (isso faz o cientista); mas dirige-se ao *mistério*, ao *eu*, à presença do outro (enquanto níveis ontologicamente inseparáveis). Assim, fazer filosofia, para Marcel, é responder a certa inquietude e sede de mistério. A esse respeito, uma questão, desde logo, se impõe ao leitor: Em termos marcelianos, qual é a natureza ou função dos conceitos? Ora, em certo sentido, os conceitos, numa primeira visão, são obstáculos. Tornar-se-á, então, necessário derrubar alguns obstáculos para podermos mergulhar no mistério de maneira que, em seguida, aí, sim, alguns conceitos se estabelecerão, justificando, portanto, a sua pertinência semântica. Uma *Filosofia Concreta* é aquela que se faz na carne da experiência ou, como diz Merleau-Ponty, é aquela que toma “[...] as palavras e os conceitos teóricos dos quais se serve não em seu sentido lexical e comum, mas segundo o sentido que adquirem no interior da experiência que anunciam” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 282-283). Por isso, ainda na esteira de Merleau-Ponty, não se trata de “[...] encadear conceitos, mas de revelar a lógica

imane da experiência humana em todos os seus setores" (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 81).

Somente após essas incursões podemos nos aproximar de certa "definição" e "conceitualização" do que seja o ser. Sempre se trata de um desafio falar do que é o ser, pois, como já foi afirmado, corremos o risco de cairmos nas artimanhas da linguagem, como relembra Marcel na abertura do volume dois de *Mystère de l'Être*:

Nos umbrais desta segunda parte tenho a mesma sensação de atordoamento que se apodera do caminhante quando chega à borda de um abismo que deve descer [...]. Em que consiste este abismo que devemos adentrar? [...] Deve-se agora perguntar-se pelo ser enquanto tal. A partir deste momento e como se tivéssemos que nos mover em uma nova dimensão, devemos proceder, contudo, com cautela: é evidente que essa dimensão deverá concordar com aquela em que se situaram nossas investigações anteriores. Utilizando o procedimento ao qual recorri tantas vezes o ano passado e que consiste em renovar com maior frequência possível as metáforas de que me sirvo, diria que agora ocorre o mesmo, até certo ponto, que quando intervém uma voz nova em uma fuga: não basta dizer que se soma às vozes que já existiam, senão que, de alguma maneira, transforma a cor geral do conjunto. Deveremos, ainda que reconheça a dificuldade, manter presente no espírito por sua vez a metáfora espacial e a metáfora musical, para que assim possamos entrever mais distintamente o gênero de transformação ou renovação que intentaremos nessa segunda série de conferências. Aqui, mais ainda que antes, teremos que estar constantemente em guarda frente às armadilhas da linguagem e ainda que seja muito mais complicado proceder mediante exemplos ou ilustrações concretas num âmbito estritamente metafísico, me comprometo ante vocês e ante mim mesmo a levar tão longe quanto possível o afã pela transposição concreta e de alguma forma dramática que realizei ao longo da primeira parte. Para dizer a verdade, encontro-me em uma situação bastante estranha e não me parece em absoluto supérfluo precisá-la. (MEII, 5).

Marcel insiste no fato de que o campo ontológico é o âmbito do mistério. Por outro lado, o filósofo parece estar consciente de que a expressão "mistério ontológico" corre o risco de vir a se tornar um "slogan pseudofilosófico". A primeira dificuldade, então, ao falarmos do mistério ontológico é a dificuldade do vocabulário mesmo. A dificuldade está nas línguas latinas: a expressão "ser" é anfibológica, já que funciona como *substantivo* e como *verbo*.

Não posso deixar de crer que este equívoco, esta anfibologia, tem raízes profundas. É como se o pensamento tendesse a desviar-se

cada vez mais desta busca, a mais metafísica de todas, que consiste em perguntar-se o que quer dizer “ser” ou inclusive perguntar-nos o que faz com que um ser seja. (MEII, 22)

Ora, alguém poderia perguntar-se: “Como Marcel faz ontologia perguntando-se sobre questões linguísticas?”. Ele mesmo responde: “Como aceitará o filósofo que se situe um cartaz de *Proibido ultrapassar* na origem de seu caminho? Como poderia não tratar de averiguar o que define ao ente como ente?” (MEII, 23)⁴⁰. O primeiro passo para o mergulho no mistério do ser se torna, na verdade, um passo *problemático*, isto é, consiste em deixar os termos claros para que não caiamos nas artimanhas da linguagem. Ora, de imediato, Marcel adverte que não se trata o ser de um predicativo, de uma qualidade que advém da condição do existir, mas de uma transcendência e que, mediante essa postura, o ser não pode vir a reduzir-se a uma “propriedade intelectual”. Devemos, contudo, ter o extremo cuidado para não transformar o mistério do ser em um esquema de compreensão que seria anterior às propriedades; nada há de mais falaz que a ideia de uma espécie de nudez prévia do ser que depois viria cobrir as qualidades ou as propriedades.

Com essa mesma abordagem, isto é, a partir de uma aproximação concreta do ser, Marcel retoma suas concepções sobre o corpo: o corpo também está longe de se reduzir a um instrumento, a uma propriedade, a um objeto, a um problema. O corpo *sou* eu, ou seja, trata-se de uma perspectiva totalmente inovadora no âmbito da compreensão do que é o ser e do que é a corporeidade. Isso ocorre porque, no contexto de uma Filosofia Concreta, é exorcizada toda perspectiva predicativa de abordagem do mistério ontológico; o ser não é um objeto de análise, mas, antes, uma perspectiva de imbricação.

Por que a tradição filosófica, por outro lado, situou a questão do ser de maneira tão embaraçosa, sendo que *ser* e *existência* são, às vezes, confundidos como sinônimos? Segundo Marcel, a causa de tal embaraço reside no fato de que é a ambiguidade fundamental da existência o que traz à tona as dificuldades para a

⁴⁰ A esse propósito, é digno de nota o teor da questão debatida entre Heidegger e o professor japonês Tesuka em 1953/1954 no momento em que este último interpela: “Por que então o senhor não abandona logo a palavra ‘ser’ e não a deixa exclusivamente para uso da metafísica? Por que não deu um outro nome ao que o senhor procurava como ‘o sentido do ser’, seguindo o caminho da essência do tempo?”, ao que Heidegger responde: “Como se pode dar um nome específico ao que ainda se procura? Todo achar e encontrar repousa no apelo da linguagem nomeadora” (HEIDEGGER, M. 2003, p. 88).

questão. Mesmo a existência estando submetida às condições do fato de que um dia deixará de ser, não quer dizer que a existência pertença à categoria do *não-ser*, mas que ela pertence ao ser, visto que, de certa maneira, a existência se encontra em rebelião com as exigências do ser. Mesmo que alguma coisa não mais exista, ela ainda é.

Como, afinal, se articulam a existência e o ser? Para o dramaturgo francês, a existência não pode – o que seria rudimentar – ser considerada uma modalidade do ser. O ato de ser é o sujeito mesmo, criando-se de alguma forma a si mesmo. Como, pensar, todavia, uma criação de si por si? Como, então, para Marcel, percebemos a existência? Como existir “saindo, emergindo, surgindo” de si mesmo? ⁴¹ Ora, para Marcel, não há outro caminho senão o recolhimento:

Parece-me que somente podemos esclarecê-la [a existência] um pouco se fazemos ênfase na etimologia do verbo existir, quer dizer, no fato de que existir é emergir, surgir. Resulta, porém, evidente que se posso de algum modo erguer-me para assim fazer-me mais distinto dos outros, igualmente posso voltar-me para dentro, e isso é o que ocorre no momento em que me recolho. Parece, contudo, que esse ato está unido ao pressentimento de uma realidade que seria a minha ou, talvez mais exatamente, que me fundamentaria enquanto eu mesmo e à qual me aproximaria mediante esse movimento de conversão sem poder coincidir com ela plenamente. Se em verdade constato minha existência, meu ser não pode, pelo contrário, ser objeto de comprovação para mim. Podemos dizer que entre eu e meu ser existe sempre um intervalo que certamente posso reduzir, porém que, ao menos nesta vida, não posso ter esperança de fechar. (MEII, 33).

Pode-se, assim, concluir que a existência é com vistas ao ser? O ser não pode ser visto separado da existência; quanto mais, na opinião do filósofo, minha existência é *inclusiva*, mas diminui o intervalo que me separa do ser, isto é, mais *sou eu*. Ora,

Em nenhum caso se pode reduzir a existência a um meio ou a um conjunto de meios; na realidade, ela se apresenta como implicando e, portanto, superando tudo aquilo a que se pretenda reduzi-la. Isso, porém, não é tudo. Como já começamos a ver, quanto mais afeta a minha existência um caráter *inclusivo*, mais tende a diminuir o intervalo que a separa do ser; em outros termos, mais sou. O que significa que de modo algum se pode conceber ao ser como se

⁴¹ É importante salientar que a raiz do verbo existir significa subir, emergir, aparecer, surgir.

estivesse separado da existência, ainda que quase fatalmente estejamos expostos a representar-nos um fim de certa forma independente dos meios que asseguram sua realização. (MEII, 35).

Ao falarmos de uma existência, de *minha vida*, surge, inevitavelmente, a exigência ontológica, visto que, se assim não o fosse, cairíamos numa terrível autolatria, ficaríamos presos a nós mesmos, sem abertura e disponibilidade. O ser é aquele que me abre a mim mesmo, quer dizer, que me revela, que, exigindo uma saída de mim mesmo, encontre-me em mim mesmo. Ora, tal exigência ontológica nada mais acena do que o mergulho na intersubjetividade, visto que não se pode nunca pensar o ser em termos de funções; o mundo não é o mundo técnico, mas o mundo das relações. Isso significa que a nobreza do homem não é apenas cumprir funções técnicas, mas, sim, colocar o coração nas funções técnicas. Para Marcel, pode-se dizer que a existência visa atender a uma exigência ontológica a partir do fato de que temos certa falta, pobreza e secura de homens que coloquem o coração naquilo que fazem.

Mesmo que a busca pela legitimidade da ontologia não siga uma norma previamente estabelecida, ela deve ser orientada, já que possui uma “bússola”, um norte. A que orientação Marcel se refere? Ora, o ponto de referência para a legitimidade da ontologia só pode ser a experiência mesma:

Parece-me que este ponto de referência somente pode ser a experiência mesma, considerada como uma sólida presença que deve sustentar nossas afirmações. Devo assinalar que essa sólida presença da experiência, considerada na indivisível multiplicidade de seus aspectos, não é uma ideia com a qual devemos nos *conformar*. De outro lado [...] não se pode apreender o ser, pois [...] deve estar claro que precisamente o ser não pode ser objeto de apreensão, senão, aproximar-se a ele de forma concreta. (MEII, 54).

Caminhamos com Marcel em suas inquietações através das obras *Mystère de l'Être I* e *Mystère de l'Être II*. Tivemos, ainda, a possibilidade de explorar os conceitos de “mistério” e “ser”, circundando o âmbito de uma nova exigência teórico-especulativa, a saber: a de uma *Filosofia Concreta*. Podemos, agora, somente a partir das considerações realizadas, afirmar que a encarnação é o dado central metafísico. Para Marcel, uma reflexão de tipo idealista e uma reflexão fechada em si

mesma (como a realista) terminam por aprofundar, sintomaticamente, “uma putrefação no espírito” (Cf. RI, 21-22). Ora, a Filosofia Concreta é aquela que se alimenta do movimento, do encontro, da presença; ela se deflagra em sua manifestação mais radicalmente carnal. Para o pensador francês, refazer esse percurso implica renunciar à ilusão retrospectiva de um ponto arquimediano de segurança filosófica.

No pensamento pensante não há como sistematizar a experiência, visto que “A filosofia é certa forma para a experiência de reconhecer-se, de apreender-se” (RI, 25).

Sentir-me-ia fortemente tentado a declarar que este existente-tipo sou eu mesmo; contudo, isto não pode admitir-se sem numerosas matizes. Se *eu mesmo* é – ou sou – considerado aqui como sujeito, como realidade sujeito, se *eu*, no *eu existo*, é assimilável a esse *eu mesmo* que seria realidade-sujeito, o postulado parece que não resistiria à análise. Não vemos que garantias ofereceria ou que títulos de validade. Se a afirmação *eu existo* pode ser mantida, é em sua unidade indivisível, enquanto que traduz de uma forma não somente livre, senão bastante incerta, um dado inicial que não é *eu penso*, inclusive tampouco *eu vivo*, senão *eu experimento* e aqui devemos tomar esta palavra em sua indeterminação máxima. Neste caso, a língua alemã é muito mais adequada do que a nossa; assim, pois, *ich erlebe* – entendida uma vez mais em sua unidade infra-discursiva, por conseguinte além da questão: *wer erlebt?*, e da resposta: *Ich erlebe* (subentendido: *nich Du* ou *Er-Ich erlebe* – chega a um ponto em que não se distingue de *Es erlebt in mir*, outra tradução que não sabemos se é melhor ou pior, porém que, por definição, introduz também uma pluralidade de determinações na unidade imediata que não parece incluí-las. Evidentemente, não podemos deter-nos aqui, ou seja, nesta constatação de certa qualidade que não pode, por outra parte, apresentar-se como tal mais que a favor de uma meditação. E aqui quisera ser o mais claro possível, o que nos resulta fácil quando se trata de escavar, de certa forma, sob a experiência, porém, sem perder contato com ela. (RI, 26).

Para Marcel, o autêntico pensar – a Filosofia Concreta – somente se efetiva quando a experiência é transmutada em pensamento, em reconhecimento, ou seja, quando se possui uma reflexão sobre a primeira reflexão, quando, do campo do problemático, adentramos profundamente no campo do mistério. Como já se avaliou, o campo do problemático instaura apenas relações objetiváveis, no afã de transformar as situações, acontecimentos, pessoas e coisas em objetos. Ora, o

estreito e rígido campo do objeto corresponde àquilo que não me tem em conta e aquilo para o qual também não conto.

A encarnação é o estado mediante o qual eu participo do mundo e dos outros. É a situação pela qual eu “caio” da relação com um *ele* e passo a estabelecer uma relação com um *tu*, como atesta o próprio Marcel:

Encontro-me com um desconhecido em um trem, falamos da temperatura, das notícias da guerra, etc. Apesar de falar com ele, para mim somente é “alguém”, “aquele homem”; fundamentalmente, *um semelhante* do qual aprendo pouco a pouco a biografia, com seus pormenores e desenlaces. É como se preenchesse um formulário, como se me ministrasse os elementos de uma notícia na qual ele está invólucro, como se estivéssemos em presença de um empregado qualquer que nos pede que nos identifiquemos. Sucede, todavia, algo notável: ao mesmo tempo me exteriorizo. Frente a um semelhante eu também me converto em um semelhante, ao menos que, literalmente, não seja ninguém, senão uma simples pena que escreve palavras sobre um papel ou um mero gravador... Pode, porém, acontecer que entre o outro e eu se estabeleça um vínculo de união se descubro, por exemplo, que temos certa experiência em comum (haver estado os dois em determinado lugar, ter corrido os mesmos perigos, ter recebido queixas da mesma pessoa, ter lido e amado determinado livro). Então se cria uma unidade na qual o *outro* e *eu* somos *nós*, o que equivale a dizer que ele deixa de ser *ele* para converter-se em *tu*; as palavras “tu também” assumem aqui um valor especial. A rigor, nos comunicamos e isto equivale a dizer que o outro deixa de ser para mim alguém com o qual converso comigo mesmo, deixa de estar encarnado entre *eu* e *eu mesmo*. Esse eu mesmo com o qual estava coligado para examiná-lo, para julgá-lo, se fundiu nesta unidade viva que agora forma comigo. E aqui vemos como se abre o caminho que leva da dialética ao amor. O ser que eu amo é, na medida do possível, um terceiro para mim; e, por sua vez, me descobre a mim mesmo; minhas defesas exteriores caem ao mesmo tempo em que as barreiras que me separam do próximo. Cada vez mais ele se coloca *dentro* do círculo com relação ao qual, exteriormente ao qual, estão esses terceiros que são “os outros”. (RI, 49-50).

Segundo Marcel, reconheço-me como encarnado na medida em que reconheço o outro como um *tu*, isto é, na medida em que o outro e o mundo estão para mim no campo do mistério e não do problema: “[...] somente me comunico realmente comigo mesmo na medida em que me comunico com o outro, quer dizer, na medida em que para mim esse outro se converte em tu” (RI, 50). Pensar o ser em termos de problema é sintomaticamente mascarar ou desfigurar o sentido mais

radical da ideia de subjetividade, quer dizer, é moldar uma consciência desencarnada, reduzida, por princípio, ao ideal de um mundo em si.

Como a existência me apresenta certa exigência ontológica, é fato que toda análise problemática me invita a uma postura metaproblemática. Ao tentar buscar um pensamento metaproblemático, não tenho como artifício um pensamento problemático? Não, desde que utilizemos um *pensamento pensante* para isso. O pensamento pensado é o ato mediante o qual o espírito corta o cordão umbilical com o ser; o pensamento pensante é um pensamento encarnado, engajado corporal e experiencialmente no ser (Cf. JM, 261; EA, 11).

A encarnação se torna, desde então, o dado central e absolutamente primeiro, a “isca ontológica”. Em oposição aos limites da tradição metafísica, Marcel afirma que a encarnação é o dado a partir do qual o ser “é possível”, é fonte de todo mistério.

Aos olhos de Marcel, a experiência da encarnação é o fenômeno que instaura, radicalmente, o movimento da abstração à concretude da experiência. Trata-se, a rigor, de um movimento capaz de renunciar aos limites da metafísica tradicional rumo à Filosofia Concreta.

3 RUMO À FILOSOFIA CONCRETA: REFLEXÃO SEGUNDA, LIBERDADE E INTERSUBJETIVIDADE

Ao advogar, ao longo de sua obra, a tese da encarnação como dado central da metafísica, ascendendo ao mistério do ser, Marcel projeta um apelo de “conversão existencial”. Esse apelo se traduz na tarefa de uma Filosofia Concreta. Segundo Carmona (Cf. 1988, p. 72), foi a partir de 1938 que Marcel introduziu a nomenclatura “Filosofia Concreta” em seus escritos para designar seu itinerário filosófico, o que não quer dizer que antes desse momento não tenha já delineado seu pensamento a partir dessa perspectiva. É com o evento da Primeira Guerra Mundial, filiado à Cruz Vermelha, que Marcel se engaja na tarefa de transmitir a notícia da morte dos combatentes aos familiares. Esse compromisso, por sua vez, fez com que o filósofo apercebesse que os dramas humanamente vividos somente poderiam ser explicados mediante o mergulho irrecusável na própria existência. Assim, a análise de uma filosofia que parta do concreto, do *hic et nunc*, tornou-se imprescindível para Marcel, como observa Jolivet: “A ambição de Gabriel Marcel foi, portanto, conseguir estabelecer, mais do que uma filosofia da existência, uma filosofia do existir, que não caísse em tantos outros sistemas, numa doutrina *abstracta* ou numa teoria sobre a existência” (JOLIVET, 1975, p. 350).

Formado na tradição do idealismo moderno, Marcel percebe que o racionalismo de inspiração cartesiana não dá conta deste mundo habitado por seres sofridos, chamados a morrer a qualquer momento. Dessa maneira, somente uma Filosofia Concreta poderá debruçar-se sobre as experiências quase ilimitadas da existência. Para isso, Marcel se posicionará contra toda forma de doutrinação ou sistema. Nessa direção, o que está em jogo é a interrogação radical da existência em sua singularidade. Diante disso, o pensador francês inicia uma “conversão filosófica”, que também pode ser programaticamente agendada como um retorno ao *concreto*, isto é, uma passagem da objetividade à existência, passagem do problemático ao metaproblemático, do ter ao ser. Sobre esse momento crucial para Marcel, afirma Carmona:

Gabriel Marcel descobriu a dialética da *situação* ou o caráter eminentemente dramático do existir. Importam mais os seres, os homens de carne e osso, do que as ideias. Essas, as ideias, não são mais que mediações pelas quais as pessoas tomam consciência de sua condição dramática. (CARMONA, 1988, p. 31).

O homem, assim, não se realiza se, porventura, mantém ante o mundo uma atitude passiva, espectadora, descomprometida, puramente teórica, desencarnada. Ele é um *participante*. O pensamento filosófico de Gabriel Marcel se elabora partindo de situações concretas e mediante determinadas descrições fenomenológicas, que manifestam a presença do transcendente no coração da experiência vivida. Ora, um testemunho do esforço filosófico de Marcel sobre sua refutação ao idealismo e racionalismo podemos perceber no texto a seguir:

Talvez alguém se dê conta com exatidão do que foi minha preocupação metafísica central e constante: trata-se, para mim, de descobrir como o sujeito, em sua condição de sujeito, se articula a uma realidade que deixa, desde este ponto de vista, de poder representar-se como objeto, sem deixar, por isso, de ser, por sua vez, exigida e reconhecida como realidade. Tais investigações somente eram possíveis na condição de superar um psicologismo que se limita a definir e caracterizar atitudes sem levar em consideração sua orientação, sua intencionalidade concreta. [...] O que eu intencionava excluir de minhas pesquisas era a noção de um pensamento que defendesse, de certo modo, objetivamente a estrutura do real e se considerasse desde então qualificado para decidir sobre ele. Eu propunha [...] que o esforço filosófico, em princípio, não podia levar-se a cabo mais do que dentro de uma realidade frente a qual o filósofo não pode nunca colocar-se como se instala alguém frente a um quadro para contemplá-lo. Por isso, toda minha investigação era uma antecipação da posição de mistério. (TROISFONTAINES et al., 1947, p. 318).

Ora, sendo a Filosofia Concreta a reflexão das experiências mesmas, é inevitável que a atitude filosófica, para não objetivar a própria experiência, se veja como que “obrigada” a afirmar que não lida com problemas, mas com mistérios, conforme já abordamos no capítulo primeiro deste trabalho; pudemos, igualmente, observar que grandes dificuldades, todavia, podem se apresentar: o inteligível corre o risco de ficar reduzido ao puro biográfico e o metafísico ao puro psicológico. Diante desse impasse, Marcel apresenta a missão do próprio pensamento filosófico: “restituir à experiência humana seu peso ontológico” (EA, 149).

Ora, até aqui a posição assumida por Marcel é a da abertura ou perspectiva de um “novo” modelo de pensamento filosófico. Como, então, se efetua tal perspectiva? Qual é o método sugerido por Marcel para que a filosofia seja o exercício de imersão no real sem menosprezar a admiração e nem fossilizar a experiência mediante a construção de um sistema?

Acredita-se que esse caminho se instaure mediante a Filosofia do Concreto, uma filosofia que possibilite ao filósofo, mediante o exercício da reflexão, um processo de *reconhecimento*. Reconhecimento, talvez, seja justamente o termo que visa exprimir o processo de construção filosófica: o humano é chamado a reconhecer que se encontra, desde já, mergulhado num mistério, imbricado nas veredas de sua própria existência a tal ponto que o viver é capaz de vir a despertar-lhe um apetite ontológico, onde o ser se revela num profundo processo de participação/comunhão, possibilitando a passagem da abstração à concretude da experiência.

3.1 Da abstração à concretude da experiência

Essas são, segundo Rahner, as palavras com as quais Heidegger, ao falar da natureza e função mais própria da filosofia, dá início às suas aulas:

Os professores universitários de filosofia não entenderam jamais o que dizia Novalis: a filosofia (e toda filosofia é metafísica) não é, propriamente falando, senão uma *nostalgia*. A filosofia não é uma disciplina que se aprende [...]. Quem não sabe o que é a nostalgia, tampouco saberá o que é o filosofar. Se nos é possível filosofar, é porque em nenhuma parte nos sentimos em casa, porque sempre há algum “todo” que, de algum modo, nos solicita, porque sem cessar somos empurrados ao ser no que tem de totalidade e de essencial [...]. Nós, os homens, somos os sem-pátria e a inquietude mesma, a inquietude vivente: eis porque é preciso filosofar. (RAHNER, Karl. **Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger** apud URABAYEN, 2001, p. 08).

Trata-se, sem sombra de dúvida, de reconhecer que o homem é o ser do desejo e da nostalgia. Sem vivenciar a nostalgia não saberemos nunca o que é o filosofar. Assim, o humano é o ser da busca, o *vir desideriorum*. Ora, a filosofia contemporânea, talvez, seja aquela que mais inquietações, buscas e nostalgia tenha

apresentado a si mesma. A filosofia do século XX, com certeza, se compreende como nascida de certa crise do pensamento. De certa maneira, a questão referente ao estatuto da própria filosofia, mesmo depois de vinte e cinco séculos, ainda se apresenta com intensidade para si mesma. Esse questionamento tem na figura de Marcel um traço essencial, conforme observa Urabayen:

Neste século, caracterizado por um questionamento intenso acerca do significado daquele saber que durante tanto tempo supôs o topo do conhecimento, surge o pensamento de Gabriel Marcel como uma indagação pessoal de grande altura e repleta de matizes acerca da filosofia e do ser humano. (URABAYEN, 2001, p. 09).⁴²

A questão própria da filosofia, ou seja, responder a si mesma quem ela é, irrompe na obra marceliana de uma maneira abrangente. Marcel, ao apresentar seu conceito de filosofia⁴³, outorga ao filósofo uma tarefa: cuidar da dignidade humana, quer dizer, restituir o caráter humanístico da própria filosofia.⁴⁴ Seria, por outro lado, possível encontrar um lugar na tradição filosófica para o pensamento de Marcel? Sabe-se que ele renunciou ao rótulo de *existencialista*, mesmo ele sendo um dos

⁴² Urabayen apresenta uma espécie de evolução no pensamento de Marcel no tocante à sua compreensão de filosofia nestes termos: “Este tema [definir a filosofia] é nuclear em suas obras; de fato, é uma das preocupações que estão presentes desde seus primeiros até os últimos escritos. Esta presença contínua está marcada, contudo, por uma clara mudança de tratamento, devido em grande parte às circunstâncias históricas nas quais se desenvolveu sua reflexão e se coadunaram a uma modificação de seus interesses mais imediatos. As primeiras obras estão caracterizadas principalmente por sua juventude e por sua luta contra o idealismo para alcançar uma nova definição de filosofia. Este trabalho culmina em obras como *Du refus à l’invocation* e *Mystère de l’être*. Nos anos 30 Marcel perfilou sua noção de filosofia e a definiu como uma filosofia concreta. Após vários anos, dedicados principalmente a reflexões de caráter antropológico, nos anos 50 e 60, o tema da filosofia volta a aparecer em seu pensamento como uma das questões mais relevantes” (URABAYEN, 2001, p. 09). Ora, convém uma palavra sobre uma afirmação da comentadora espanhola em seu trabalho *El pensamiento de Gabriel Marcel*: segundo a pesquisadora, a maior preocupação de Marcel, ao debruçar-se sobre o exercício filosófico, foi um interesse antropológico, ou seja, Marcel perscrutava, em primeiro lugar, uma reflexão sobre o ser humano para, logo mais, ascender ao ser. Discordamos de Urabayen, pois os textos de Marcel são claros em afirmar que sua intenção filosófica primeira é uma *hiperfenomenologia*, isto é, uma ontologia capaz de descrever as estruturas da comunhão/participação no mistério do ser e, a partir da participação no ser, o humano se compreende.

⁴³ O texto de Marcel em que ele explicita o seu conceito de filosofia é *Ebauche d’une philosophie concrète*, conferência editada na obra *Du refus à l’invocation*.

⁴⁴ Sobre a questão do humanismo na filosofia contemporânea, é necessário inteirar-se do debate estabelecido entre Sartre e Heidegger. Em 1946, o filósofo francês publicou a obra *O existencialismo é um humanismo* e, no ano seguinte, o filósofo alemão, na intenção não simplesmente de responder a Sartre, mas de diferenciar e esclarecer sua postura diante do pensamento sartriano, publica a *Carta sobre o humanismo*. A partir dessas duas abordagens, a reflexão em torno do caráter humanístico da filosofia se transforma num debate capital.

primeiros a formular esse estilo de reflexão.⁴⁵ Ora, diante da obra e do pensamento de Marcel, no tocante a possíveis classificações e nomenclaturas, alguns cuidados, segundo Urabayan (Cf. 2001, p. 10-11), devem ser levados em conta:

Primeiro cuidado: o caráter multifacetado da obra de Marcel. Ao se debruçar sobre o pensamento de Marcel e travar com seus escritos o ato de profundo diálogo, deve-se ater ao fato de que ele não se dedicou somente à filosofia, mas produziu importantes trabalhos relacionados aos gêneros dramático, musical e literário. E mais: essa sua opção por outros caminhos de reflexão que não somente o filosófico não se trata apenas de um caráter secundário de seu pensamento, ao contrário: o teatro e a produção musical constituem o *locus philosophicus* por excelência, onde a razão objetivante ainda não estendeu suas garras e a vida, com toda sua dramaticidade e potencialidade, ainda não foi trancafiada nos sistemas lógicos propostos pela partícula *ergo*, símbolo de toda razão lógica.⁴⁶ Aquelas três atividades artísticas estão, para ele, intimamente interligadas, como nos atesta o próprio Marcel em suas entrevistas a Paul Ricœur:

Minha obra, tomada em seu conjunto, pode ser comparada a um país como a Grécia, que comporta, por sua vez, uma parte continental e outra parte insular. A parte continental são meus escritos filosóficos. Aqui me encontro de alguma maneira muito mais próximo a outros pensadores de nosso tempo como Jaspers, Buber e Heidegger. As ilhas são as peças de teatro [...] e poderia se assinalar, não creio que seja falso, que o elemento que une o continente e as ilhas em minha obra é a música; a música é verdadeiramente a camada mais profunda; a ela pertence, de certa maneira, a prioridade. (MARCEL; RICŒUR, 1968, p. 54-55).

⁴⁵ De modo geral, pode-se conceituar o *existencialismo* ou as *filosofias da existência* como uma tendência ou movimento filosófico centrado na descrição da problemática da existência. Não se trata de um corpo de doutrinas, mas, antes, de uma maneira de fazer filosofia. Parte-se de uma interrogação da existência concreta e dramaticamente humana. Sendo mais uma atitude filosófica do que uma doutrina é compreensível que as filosofias da existência desemboquem em pontos de vista muito díspares. Ora, seria possível “encaixar” Marcel nesse movimento filosófico? Pelas temáticas, sim; mas não pelos métodos. Marcel não aceita, de modo algum, o termo “existencialista”, ou melhor, quer fugir de todos os “ismos” possíveis como ele mesmo diz: “Guardo uma espécie de repugnância contra os ‘ismos’, quaisquer que sejam, porque minha tarefa não será expor um sistema filosófico suscetível de chamar-se marcelianismo, senão que busco, antes de tudo, levantar questões, não suas soluções” (RI, 21). Diante disso, Marcel aceitou a expressão “neossocrático”, expressão sugerida por Joseph Chenu (Cf. MARCEL; RICŒUR, 1968, p. 116).

⁴⁶ Sobre a questão do teatro de Marcel e sua relação com a filosofia, Cf. CHENU, J. **Le theatre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique**. Paris: Aubier, 1948; DAVY, M. **Un philosophie itinerant**. Paris: Flammarion, 1959. Sobre a temática “Filosofia e Música”, Cf. MARCEL, G. **Music and Philosophy**. Wisconsin: University Press, 2005.

Segundo cuidado: a pretensão de fazer do exercício da filosofia uma doutrina chamada *Filosofia do Concreto*.⁴⁷ Não se deve, a rigor, identificar, em Marcel, uma tentativa de apresentar algo novo, mas de devolver à reflexão aquilo que, ao longo da tradição, ela perdeu: a capacidade de admirar-se e de espantar-se com o sentido último da existência. Por isso, sua reflexão é um movimento de interrogação constante, estabelecendo-se como um progressivo e reiterado aprofundamento nos mesmos temas. Disso se conclui o estilo de escrita optado por Marcel: reiteradamente, com exemplos descritos a partir da fenomenologia, repete-se, apresenta acenos, retorna à temática, introduz outras, etc.⁴⁸ Cintra aborda, de maneira clara, o estilo literário de Marcel:

Tem-se a impressão, de início, de um aglomerado de temas, sem um fio que os unifique. São contas esparsas. Ao cabo de algum esforço de atenção, começamos a perceber um fio melódico, um liame invisível, unificador. E há um pano de fundo, diante do qual se exercem todas as mediações marcelianas. Um pano de fundo que também contribui para a “atmosfera” típica da aventura espiritual desse existencialista cristão e que exerce um papel convergente, onde falta uma arrumação geométrica, silogística. Na obra de Marcel não nos deparamos com um encadeamento dedutivo. Não cruzamos com teses ou proposições ligadas pela partícula “*ergo*”. (CINTRA, 1972, p. 58).

Trata-se, no fundo, de um estilo de escrita laboriosamente entranhado sobre a realidade concreta e existente. Nesse sentido, suas principais preocupações filosóficas são a exigência do ser e a compreensão dos seres em sua singularidade. Diante dessa opção filosófica, como escrever sobre uma busca pessoal e itinerante? Ora, somente mediante um estilo que foge à sistematicidade e à abstração: o *diário*. Dada a natureza essencialmente criadora de Marcel, seus escritos filosóficos – acordados com a metodologia assistemática, conscientemente escolhida – não são livros organicamente elaborados, mas anotações quase embrionárias, apontamentos

⁴⁷ O projeto de uma “filosofia concreta” não se limita, apenas, ao pensamento de Marcel. Grande parte dos pensadores contemporâneos desenvolveu suas reflexões a partir de uma crítica ao idealismo, visto como um pensamento abstrato e inumano. Ora, essa releitura receberá justamente a nomenclatura de “filosofia do concreto”.

⁴⁸ Sobre a estrutura dos escritos marcelianos, conferir o ótimo artigo de DUSO-BAUDUIN, G. “La escritura filosófica del *Diário Metafísico*”. In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005. p. 413-442.

sugestivos, intuições germinadoras, etc., sem, no entanto, um desenvolvimento sistematizado.

O fato de se escrever em forma de diário torna a filosofia o que realmente ela é: amor à sabedoria e busca incessante do ser. Por isso, para Marcel, a virtude fundamental do filósofo e sua responsabilidade máxima é a vigilância, o estar atento e desperto quando os demais não estão⁴⁹; o filósofo é aquele, então, que se põe a caminho. Em repetidas ocasiões, particularmente em seus fragmentos autobiográficos, Marcel apresentou sua vida de filósofo itinerante, como considera Tilliet:

A imagem da itinerância, do caminhar, se impôs tanto a ele como a nós. A renúncia à forma sistemática, a escolha do diário e das notas como instrumentos de reflexão, a aparência fragmentária dos discursos como etapas, o eterno recomeçar *da capo*, procedem do caráter mesmo de seu pensamento, sempre livre, sempre em alerta, sempre viajante. (TILLIETE, 2005, p. 495).⁵⁰

Ainda sobre a riqueza que apresenta a figura e o pensamento de Marcel, postula Urabayen:

Essa riqueza e variedade explicam as diferentes interpretações que se ofereceram do pensamento deste multifacetado homem: De Corte a qualifica de aristotélica, Gallagher diz que se trata de um platonismo existencial, Prini, como Blazquez e Cañas, sustenta que é um pensamento que pertence à tradição espiritualista francesa e Sartre lhe outorgou a mais famosa de suas etiquetas: existencialismo cristão. Marcel, por sua parte, repudiou todas as etiquetas, especialmente a de existencialista. Preferia referir-se a seu pensamento qualificando-o - visto que não havia mais remédio do que aceitar uma nomenclatura - como um neossocratismo ou socratismo cristão. Considero a mais acertada das qualificações, sem dúvida alguma, a que propôs o próprio Marcel: é a que melhor expressa o caráter de seu pensamento, de sua maneira de fazer e entender a filosofia e a que mais fidedignamente apresenta seu objetivo. As outras, não sendo incorretas, somente põem em relevo alguns dos riscos presentes em seu pensamento, porém, deixam o mesmo sem precisão. (URABAYEN, 2001, p. 16).

⁴⁹ Convém ressaltar que o termo grego "*aletheia*", traduzido por "verdade", provém do prefixo grego "a" (negação) e "lethe" (estado de esquecimento, sonolência); daí que *aletheia* vem a significar, etimologicamente, *não sonolência, estado de vigilância*.

⁵⁰ Sobre o caráter itinerante de sua filosofia, Cf. RI, 84; PI, 15.

Como o pensamento de Marcel estava inserido num contexto, percebe-se nele – como a quase totalidade dos pensadores da transição do século XIX ao XX – uma clara pretensão de superar os modos de se fazer filosofia que imperavam nas academias nesse momento, especialmente na Sorbonne, onde predominava um forte movimento escolar neokantiano (Brunschvicg, Lachièze-Rey, entre outros). Nessa retrospectiva, já em seus primeiros escritos de juventude (*Les Conditions Dialectiques de la Philosophie de l'Intuition*, *Fragments Philosophiques* e a primeira parte de *Journal Métaphysique*), Marcel ainda sente a influência de uma formação mais sistemática e racionalista.

O leitor menos avisado poderá pensar que a ruptura entre as obras acima citadas e as obras de sua maturidade intelectual se deu de maneira brusca, o que não é verdade.⁵¹ A obra de Marcel possui, como ele mesmo definiu, um caráter espiral, um ascender do pensamento. Seus primeiros escritos, já citados, obra de um pensador de 21-22 anos, textos que se enfrentam e se esbarram com o idealismo, tratam-se de reflexões que possuem, em embrião, as ideias-chave de sua filosofia madura: participação, mistério, encarnação, sentir, etc. É nesse período, imerso no idealismo, que Marcel percebe que certas formas de conhecimento haviam sido deixadas de lado pela filosofia idealista, entre elas o fato de que aquele que se pergunta pelo ser está inserido nesta questão, ou seja, participa do próprio ser mediante sua concretude singular. De modo geral, seus primeiros escritos serão um confronto, uma refutação entre Kant e suas convicções. Assim, é o *Journal Métaphysique*, especialmente sua segunda parte, a obra em que realmente começa a despontar sua visão de filosofia como um saber concreto. Como bem observa Urabayen: “O caminho que empreende Marcel nesta obra lhe conduz diretamente a uma nova noção de filosofia, a uma concepção absolutamente pessoal do que é o saber filosófico” (URABAYEN, 2001, p. 26).

Nesse sentido, Ricœur, em seu belíssimo texto “Reflexão Primeira e Reflexão Segunda em Gabriel Marcel”⁵², afirma que se trata de algo extremamente fácil transformar em fórmulas feitas e prontas o que para Marcel foi objeto de dura

⁵¹ “Eu seria tentado a dizer que meu pensamento não evoluiu totalmente no sentido que habitualmente se dá a essa palavra, mas que, antes de tudo, procedeu a um trabalho de lenta e progressiva orquestração de certo número de temas iniciais dados.” (MEII, 07).

⁵² RICŒUR, P. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 1996. p. 47-64.

conquista e pesquisa indefinidamente retomada e jamais satisfeita consigo mesma.
Testemunha Ricœur:

[...] observei o quanto é fácil transformar em fórmulas feitas e exangues o que foi para Gabriel Marcel o objeto de dura conquista e de uma pesquisa indefinidamente retomada e jamais satisfeita consigo mesma [...] o que mais horrorizava Gabriel Marcel, e que ele chamava de o espírito de sistema ou, mais geralmente, o espírito de abstração – do qual ele me acusava às vezes amigavelmente –, jamais caucionou nele um laxismo da reflexão e da expressão. A lembrança mais viva que conservo das reuniões de trabalho, que ele generosamente dirigia em sua casa em benefício de estudantes como nós, depois de jovens e de menos jovens pesquisadores, é a de um tom de pesquisa marcado pela preocupação com o exemplo tópico, com a explicação rigorosa, com a expressão precisa e justa. Concedo de bom grado que esse estilo singular de pensamento e de escrita não pode encontrar melhor *medium* de expressão do que o diário e o ensaio breve ou longo. Mesmo os livros nos quais se recolhem esses artigos não carecem nem de articulação nem de progressão regrada. Mas essa forma literária não deve ser atribuída a um pensamento relapso e, sim, a esse estilo de investigação [...]: um pensamento afirmativo; mas não dogmático; sensível ao mistério, mas rebelde ao hermetismo; hostil ao espírito de abstração e de sistema, mas preocupado com a precisão. (RICŒUR, 1996, p. 47.49).

Seu questionamento sobre o mistério da morte (pelo fato de ter perdido a mãe aos quatro anos de idade), sua experiência na Primeira Guerra e a influência de Bergson fizeram com que Marcel fosse desenvolvendo sua noção de filosofia a partir de uma série de questões; entre elas, a necessidade de devolver à existência a prioridade absoluta que o idealismo havia desprestigiado. Marcel vai tomando, cada vez mais, a convicção de que a filosofia, a partir disso, não pode prescindir da existência, pois é um *espanto*, uma admiração da própria existência.⁵³ Ora, para ele, a existência deve ser circunscrita a partir de um dado indubitável: o sentido radical da experiência do mistério. Em primeiro lugar, deve ficar claro que o mistério, longe de enunciar uma significação mística, é algo que se revela concretamente, isto é, o mistério é uma presença viva e, portanto, somente a partir dele se pode dele falar.

⁵³ No *Journal Métaphysique* Marcel explicita, numa nota de 24 de maio de 1923, suas reflexões acerca da existência: não é um estado, não é um predicado, não é algo objetivo, é reconhecida através de sua sensibilidade e está intimamente ligada ao próprio corpo (Cf. JM, 302-306).

Ora, sendo o tema fundamental da filosofia o sentido de uma questão compreendida enquanto mistério, como, então, será objeto do pensamento? Nesse mesmo sentido indaga Carmona: “[...] o pensamento humano se desenvolve dentro da dicotomia sujeito/objeto; se o ‘mistério’ está além dessa dualidade, fora dela, não estaremos deixando o terreno da filosofia para adentrarmos no da mística?” (CARMONA, 1988, p. 171). Seria, por fim, a filosofia proposta por Marcel uma mística?

Segundo Ricœur, Marcel posicionou-se nas antípodas de qualquer espécie de mística (Cf. MARCEL; RICŒUR 1968, p. 54). Ora, o próprio Marcel, em seus escritos, já havia corroborado tal situação afirmando que seu pensamento se insere num esforço homérico de reflexão, abandonando todo e qualquer irracionalismo: “[...] todo o meu pensamento se insere numa filosofia da reflexão, tal como se desenvolveu a partir de Maine de Biran” (MARCEL; RICŒUR, 1968, p. 78).

Quais seriam, entretanto, os motivos que levaram certos comentadores a identificar, na obra de Marcel, uma espécie de tratamento místico ou até mesmo irracionalista? Com certeza o fato de Marcel posicionar-se diante da filosofia como um profundo exercício de pôr-se a caminho a partir do dado do metaproblemático; quer dizer, o típico esforço por falar do inenarrável a partir do discursivo, a postura de não transformar o ser num discurso lógico, a reflexão sobre a participação e comunhão ontológica.

No bojo dessa discussão, Beato não deixa de observar, com propriedade, os pontos essenciais da atitude reflexiva de Marcel que conduzem à rejeição de qualquer caráter místico na filosofia marceliana (Cf. BEATO, 2009, p. 48). A insistência na dimensão fenomenologicamente reflexiva de seu método e escritos, a explícita vontade de desenvolver um pensamento a partir de uma ontologia concreta, a preocupação pelos dramas humanos, o teatro como lugar de encarnação de personagens que vislumbram seus posicionamentos e questionamentos filosóficos, o diálogo constante, etc., são provas nítidas de sua postura filosófica.

É claro que Marcel, tal como outros pensadores, na condição de um homem de fé, carregasse em si certa compreensão da realidade a partir da ótica da fé. Ora, talvez uma distinção possa ajudar na compreensão do fato de que Marcel não é teólogo, mas filósofo: a teologia parte de um dado estabelecido: o de que há Deus. Marcel, como filósofo, na tentativa de ascender ao ser, parte da própria experiência

como dado ontológico primeiro do qual a vida pode ser mais bem compreendida. Talvez os leitores de Marcel, ao debruçarem-se sobre uma de suas mais importantes obras, *Le Mystère de l'Être*, possam ainda objetivar: Ora, o próprio Marcel, na introdução da obra, afirma que havia pensado intitular seu texto *Investigação sobre a essência da realidade espiritual*; como, então, não afirmar que sua obra seja uma obra religiosa?. A partir desse suposto argumento nos posicionamos: a abordagem da vida espiritual não é uma peculiaridade exclusiva da religiosidade e da mística; a religião é uma resposta humana a uma questão humana e, por isso, livremente abordada pela filosofia; o próprio Marcel, na continuação da introdução da obra em questão, após afirmar sua tentação em intitular a obra, diz: “O termo *investigação* é dos quais me parece que designam de forma mais adequada a vocação essencial da filosofia” (MEI, 08).

Ainda no viés dessa discussão, Gilson, pensador francês, leitor e admirador de Marcel, afirma que Marcel faz florescer na França uma “mística especulativa” (Cf. TROISFONTAINES et al., 1947, p. 08). Não se trata, todavia, de uma abordagem irracionalista e nem de uma evasão do pensamento. Trata-se, pelo contrário, de uma profunda postura ativa de conhecimento, entalhada na comunhão ontológica, na liberdade, na fidelidade, na esperança e no amor, tendo a encarnação como dado central de toda construção metafísica.

Segundo Tilliet, Marcel não foi um filósofo de ofício. Ele era provido de intensa liberdade, um autodidata que sempre buscava estímulo filosófico nos encontros, momentos que privilegiava muitíssimo (Cf. TILLIETE, 2005, p. 500). Ao optar pela escrita em forma de diários, renunciando, portanto, a um estilo rigidamente sistemático, Marcel põe em curso um pensamento bruto, como que recém-nascido. Por quê? Talvez para indicar que o pensamento sempre está por se fazer, jamais pronto e acabado.

As grandes “produções filosóficas” de Marcel se dão até antes da Segunda Guerra; após, o que se tem são escritos de sua fase madura. Depois de *Homo Viator* (1944), o pensamento do filósofo já não se desenvolve além do domínio ético e político; inclusive a obra *Mystère de l'Être* não é a exposição bem planejada que esperava (Cf. TILLIETE, 2005, p. 502). Suas mais profundas intuições filosóficas encontram-se em seus diários. Um escrito que pode ser considerado a “carta de

apresentação” do filósofo é *Position et Approches*; ali estão elaboradas suas categorias ontológico-existenciais.

O método de Marcel foi designado por Pietro Prini – e muito elogiado por Marcel na carta de apresentação que redigiu da obra do italiano – como “Metodologia do Inverificável”. A intenção do filósofo é a de adentrar na experiência mais concreta do ser, do inesgotável e, portanto, do inacessível. É possível, por outro lado, ascender ao inesgotável, ao inacessível? Como, acertadamente, conclui Tilliete: “As ideias inacessíveis são como as ideias musicais, é necessário pôr-se na escuta de um canto que se eleva de si mesmo, deixar-se penetrar à semelhança do artista como por uma grande graça” (TILLIETE, 2005, p. 503-504). Daqui surge, então, a necessidade premente do recolhimento e do silêncio para a atividade filosófica; do interior e de seu recôndito mais *absconditus* emerge a filosofia: “[...] ante esse inesgotável, nenhum de nós pode ascender senão com o mais intacto, o mais virgem de si mesmo” (RI, 91-92).

Ao tomar essa direção, a filosofia concreta não somente inaugura um “novo” modo de filosofar, mas convoca, como bem demonstra Tilliete, à exigência de superação de certo estilo clássico acerca da natureza do trabalho filosófico:

[...] isso obriga essa filosofia não somente a seguir seu caminho, mas a refutar, a condenar, com o fim de separar-se e diferenciar-se. Está mais seguro de si mesma fustigando a filosofia “abstrata”, seus exercícios de prestidigitação e seus sucedâneos. Recobra-se no vigor do anátema, regenera-se na oposição. É necessário que passe sua santa cólera sobre as filosofias satisfeitas e usurpadoras que lhe roubaram, em certo sentido, sua juventude. O diário é um ajuste de contas com um idealismo impessoal, que durante muito tempo lhe havia enganado, ainda que sua filosofia original tenha se transluzido sob um estilo idealista. (TILLIETE, 2005, p. 504).

O comentário de Tilliete parece sintetizar, com especial lucidez, o espírito geral marceliano concernente à tarefa filosófica. O ponto de partida de sua filosofia, que constitui forçosamente um ponto de chegada, pois, é a existência, em sua concretude, o terreno de experiência do mistério do ser.

Assim, com o intuito de melhor precisar o alcance teórico de uma filosofia que não se fixa numa mera abstração especulativa, mas que, antes, mergulha no mistério, é o momento de analisar uma importante conferência de Marcel, na qual é

abordado explicitamente o conceito de filosofia concreta: *L'être incarné repère central de la réflexion métaphysique*.⁵⁴

Marcel inicia o texto a partir de um dado corriqueiro, concreto: passeia por uma praça e percebe que nela há certo abandono, certa acomodação, um ranço, beirando a “algo velho e abandonado”. Remete essa sensação à reflexão e se dá conta de que, no campo filosófico, é possível certa putrefação do espírito quando o pensamento se fixa em esquemas sistemáticos de compreensão. Assim, Marcel conclui que a vida filosófica é essencialmente itinerância, onde o estar a caminho anula todo processo de estagnação do conhecimento. Partindo dessa concepção, confessa o filósofo:

Creio que posso dizer, sem exagerar, que todo meu esforço filosófico – repugna-me utilizar este termo – pode-se definir como tendendo à produção de correntes, mediante as quais a vida renasce em certas regiões do espírito que pareciam entregues ao entorpecimento e expostas à decomposição. (RI, 20).

A partir disso, a importância de o filósofo estar atento aos acontecimentos é fundamental e, por conseguinte, fazer filosofia, para Marcel, é estar apto a criar uma *cultura do encontro* (Cf. RI, 26), pois somente o estar presente diante do mundo, ou melhor, estar implicado no mundo, no outro e em si mesmo possibilita uma não objetivação do real.

Tendo como pressuposto o fato de que o filósofo é alguém que não se sujeita à putrefação do espírito – como já dito –, que é um ser mergulhado em uma existência não objetivada, é consequência imediata, para Marcel, que a filosofia se apresente como *Filosofia Concreta*, uma filosofia que “[...] desconfie do extremo, de todo fato e do despersonalizado, uma filosofia sempre orientada a estabelecer os laços que certa ideologia, ao contrário, parece ter por objetivo romper por onde quer que possa” (RI, 21).

Em Marcel, o pensamento sistemático não permite a itinerância da filosofia⁵⁵. O erro do sistema reside na pretensão de encapsular o pensamento, fornecendo-lhe

⁵⁴ Na obra *Du Refus à l'Invocation* há um texto intitulado *Ebauche d'une philosophie concrète*, onde Marcel traça as linhas centrais de sua filosofia concreta. Visto que as indicações presentes neste texto foram apresentadas na introdução deste trabalho, fizemos opção, neste capítulo, pelo texto *L'être incarné*, o qual trata explicitamente do dado da encarnação, analisada a partir da perspectiva da Filosofia Concreta.

moldes, formas, etc. Com isso, o pensamento – que deveria, a princípio, ser criador, vivo, penetrante – se transmuta em um *pensamento pensado*. A Filosofia Concreta, pelo contrário, é a Filosofia do *pensamento pensante*.

Suponha-se, por outro lado, que a construção de um forte sistema filosófico seja possível (de fato, essa sistematização é tentadora, visto o pensamento humano ser “forjado” no esquema dicotômico sujeito/objeto). Assim, como integrar efetivamente, em um sistema inteligível, minha experiência enquanto minha, visto que a experiência é a fonte para o pensamento pensante?⁵⁶ É a partir da *negação* do sistema que Marcel *invoca* a experiência do pensamento, na medida em que a Filosofia Concreta nasce, em certo sentido, da incapacidade de a Filosofia Oficial responder à minha própria vida. A Filosofia Concreta visa não um exercício de construir, mas de aprofundar (Cf. RI, 23); por outro lado, uma construção sistemática, para o pensador, fornece a impressão de certo “fossilizar” a realidade, afirmando um *Eu Absoluto*, senhor da história e da realidade, fechado em si mesmo, cavando um fosso diante da experiência real e concreta. Para Marcel, sistematizar a força da vida é um ato ingênuo e inconsequente, pois “[...] a pretensão de encapsular o universo dentro de um conjunto de fórmulas mais ou menos rigorosamente relacionadas uma às outras me parecia ridícula” (RI, 24). Assim, a Filosofia Concreta é o esforço por recuperar o autêntico pensamento, aquele que pertence à experiência em seu estado sempre nascente.

Ora, “[...] quanto mais autêntico é um pensamento, menos se pode tentar estabelecer sua filiação histórica ou, mais exatamente, assinalar as contribuições históricas que influenciaram na formulação de tal pensamento” (RI, 24). À primeira vista, essa afirmação de Marcel parece um contrassenso: não deveria ser a filosofia um pensamento encarnado, nascendo de situações concretas? Haveria aqui certo desprezo à história? Como analisar essa passagem de Marcel?

O que Marcel apresenta não é um menosprezo à história e à sua concretude (visto que a filosofia nasce do espanto diante dos acontecimentos imanentes à própria história), mas a ressalva diante de certa compreensão *hispotasiada* da

⁵⁵ “[...] o erro do sistema consiste em que, no lugar de apreender simpaticamente a inteligência e como que comungar com ela, apresenta um esquema por si mesmo intelectualizado ao qual a consciência somente se deixa reduzir e se confunde com seus objetos.” (RI, 21).

⁵⁶ As páginas 23 e 24 de *Du Refus à l'Invocation* são de fundamental importância: realçam como Marcel desestabiliza a estrutura do sistema e, concomitantemente, questiona-se sobre sua própria experiência.

própria história.⁵⁷ A história deve estar para o pensamento e não o contrário; as condições históricas não ditam as regras para o pensar, como postulava Marx.

A Filosofia Concreta, por conseguinte, não é um simples voto à experiência, como já afirmamos, pois “[...] o estudo dos filósofos empiristas mostra-nos até que ponto a palavra experiência é imprecisa e flutuante” (RI, 25). A filosofia é um reconhecer-se. A questão é: em que nível? Marcel postula que na Filosofia Concreta se encontram níveis diferenciados de reflexão: trata-se, antes, de uma elucidação que o indivíduo trava consigo mesmo para, após, abrir-se a uma elucidação com o

⁵⁷ Para que esta passagem não se apresente como obscura, citamos literalmente o que Marcel diz em outro texto (*Ebauche d'une philosophie concrète*) sobre a relação da filosofia com a história, e isso em virtude de que fique claro que não há um menosprezo pela história, mas por certa compreensão da realidade histórica: “Acercar-nos-íamos muitíssimo mais da verdade manifestando o que é filosofar *hic et nunc*. Devo precisar o que isto quer dizer e, infelizmente, somente posso alcançar motivando uma polêmica, quer dizer, opondo-me a certa filosofia ou pseudofilosofia oficial. Em primeiro lugar, a atitude frente à história da filosofia. Hoje em dia assistimos, ou melhor, temos assistido desde há vinte anos – afortunadamente se vislumbra uma reação – a uma dimensão da filosofia a favor da história da filosofia, dimensão que não deixa de ter para a mesma história perigosas repercussões. Ante tal problema, se perguntará, em princípio, como foi apresentado isso no seio de um ou outro sistema, quer dizer, será tratado como se fosse um ser que evoluiu de determinada forma. Quando muito, a nosso pesar, se chegue ao último capítulo ou ao epílogo e nos vejamos enfrentados à fatal pergunta *Quid nunc?* e em geral se tentará eliminar o problema e reduzi-lo a cinzas. A imagem do forno crematório é bastante útil para muitas conclusões desse tipo. Nada seria mais útil e mais delicado que proceder a uma análise fenomenológica desses nós que aparecem nos epílogos com aparente modéstia, na extrema presunção que distingue àqueles que se jactam, hoje em dia, de espírito científico. Não podemos negar que o ideal para a maior parte dos filósofos deste tipo (emprego com desgosto a palavra filósofo) consiste em uma espécie de eliminação geral dos problemas. Alguns lhes renderam homenagem conveniente estudando-os historicamente; porém, é importante substituí-los pelo que foi dado chamar investigações positivas, as quais levam a disciplinas particularizadas, tais como a psicologia ou a sociologia. Ora, será necessário interrogar-nos exatamente sobre o sentido que apresenta essa tentativa de reabsorção. Nada é mais essencial para nossos propósitos. Evoquemos, agora, o domínio do controlável, no qual é possível realizar um trabalho de equipe. Jamais poderemos imaginar até que ponto a imagem da oficina, da fábrica e do laboratório tem causado obsessão nos filósofos. Aqui deveria aprofundar-me bastante. Complexo de inferioridade do filósofo ante o sábio – porém, do filósofo traidor. O filósofo fiel jamais cederá. Aqui surgirão várias perguntas. Seria necessário saber a que obrigou esta traição: debilidade que conduz a renegar. Intervêm também, por outra parte, outros elementos conexos, tais como o progresso da superstição democrática (é certo que esse progresso como tal, talvez tenha como ponto de apoio o complexo de inferioridade, tal e como demonstrou Scheler), a noção democrática do válido, o “eu penso” que se degrada em pensamento geral e o pensamento geral que se degrada em um “se” democrático. Sobre estes pontos, o que eu chamo de filosofia concreta se vê obrigada a adotar posições precisamente contrárias. Em primeiro lugar, naquilo que está relacionado com a história da filosofia. Com efeito, um filósofo deve “saber” a história da filosofia; ora, em minha opinião, ele deve proceder exatamente no mesmo sentido em que um compositor deve saber harmonia, quer dizer, possuir um conhecimento harmônico sem, no entanto, converter-se em seu escravo. A partir do momento em que se converte em seu escravo, deixa de ser criador, deixa de ser artista. Igualmente, o filósofo que capitulou frente à história da filosofia, já não é filósofo. Inclusive, acrescentaria – e isto é uma diferença importante –, que aquele que não tenha vivido um problema filosófico, que não tenha sido tocado por ele, de nenhuma maneira pode compreender o que este significa para outros que o viveram. A este respeito, as posições se invertem e a história da filosofia pressupõe a filosofia e não o inverso” (RI, 85-87).

universo, ou seja, primeiramente se deve aprofundar em si mesmo e, nesse encontro com o inesgotável, abrir-se ao mundo sem objetivá-lo, mas perceber-se participante. Dessa maneira, somente se pode falar de Filosofia Concreta a partir da própria existência: “No início desta investigação deveremos colocar um indubitável, não lógico nem racional, mas existencial; se a existência não está nas origens, não estará em nenhuma parte” (RI, 25). Não há como fazer autêntica filosofia se se pensa o universo e/ou a realidade como algo exterior ao filósofo, onde este ocupa um papel de espectador diante da situação, como um médico que realiza uma autópsia. Ao contrário: aquele que interroga o real se incorpora ao real e, nesse sentido, o *inquisidor* faz parte da própria *inquisição*.

Marcel postula um indubitável como alavanca do processo de filosofia, um indubitável não lógico, mas existencial. Uma filosofia que se baseie no *cogito*, que nasça de um idealismo degradado, converte o mundo e a realidade “[...] em um espetáculo experimentado como ilusório, um imenso filme documental mostrado à mera curiosidade” (RI, 32). Nesse sentido, postula Marcel: “Em princípio, o que apresento aqui é a prioridade do existencial face ao ideal. Essa primazia implica, a rigor, que o existencial se refira necessariamente ao ser encarnado, quer dizer, ao fato de estar no mundo” (RI, 33).

A encarnação – e, conseqüentemente, a Filosofia Concreta – pode ser entendida como *participação* e não como *relação* ou *comunicação* (Cf. RI, 33). *Participar* é estar implicado e, nesse sentido, sem dualismos e dicotomias; relacionar-se e comunicar-se é manter os polos de um processo, é estar reunido, mas não unido. Em Marcel, o conceito de participação é inserido para romper toda objetividade.

O que aqui Marcel põe à prova é a tese segundo a qual a Filosofia Concreta é uma reflexão que, nascendo da existência, volta-se a ela afirmando a presença. Só se pode afirmar a presença no mundo resistindo à tentação de jamais ignorá-la (nem que seja por um momento), isto é, não refutá-la como entidade separada.⁵⁸ Ou

⁵⁸ “[...] a faculdade que me concedeu de certa forma meu corpo desde fora (por exemplo, e de forma simbólica, quando me observo em um espelho) me expõe inevitavelmente à tentação de desprender-me dele idealmente, como se o negasse, como se repudia um amigo ou um parente [...]. Por outra parte, quando reflito sobre essa dissociação, esta mostra seu caráter falso; [...] minha reflexão me obriga a reconhecer que essa entidade separada, esse eu, com respeito ao qual este corpo seria adventício, não se deixa pensar nem em relação nem como idêntico àquilo que pretendo superar.” (RI, 34)

ainda: quando se pretende afirmar que se existe a partir da objetividade, no fundo se admite justamente que não se existe. Ora, aqui transparece, genuinamente, o autêntico papel que compete à *reflexão segunda*, projetada por Marcel como o pensamento filosófico por excelência, um pensamento estabelecido “para” e “pela” liberdade. Vê-se, então, que a liberdade se encontra implicada no reconhecimento da participação, ou seja, é-se livre para participar do ser.⁵⁹ Como bem ilustra o filósofo, a filosofia concreta

[...] se configura ao redor de um dado que, sujeito à reflexão, não somente carece de transparência como tal, senão que se transforma em uma apreensão distinta, não de uma contradição, mas de um mistério radical que dá lugar a uma antinomia tão imediatamente como o pensamento discursivo se aplica a reduzi-lo ou, se se prefere, a problematizá-lo. (RI, 35).

O pensar filosófico concreto é aquele que não objetiva a existência, quer dizer, não a transforma em *problema*. Nesse sentido, o ponto de partida de uma autêntica filosofia é o reconhecimento daquilo que me constitui como eu, ou seja, a encarnação. Ora, se a encarnação é a situação de estar no mundo, se a Filosofia Concreta se torna ela mesma mediante essa situação e a participação é a única via para salvar-nos de uma dialética “viciosa”, de que maneira se estabelece a reflexão? Que reflexão seria necessária realizar para que a filosofia realmente seja uma Filosofia Concreta? Para Marcel, a filosofia, em sua mais radical e profunda autenticidade, se efetiva mediante a *Reflexão Segunda*:

Devo observar [...] que essa reflexão de segundo grau ou à segunda potência, essa reflexão que se exerce sobre a reflexão inicial, constitui, em meu entender, a Filosofia em si mesma em seu esforço específico por restaurar o concreto além das determinações disjuntivas ou desarticuladas do pensamento abstrato. (RI, 34).

Marcel, assim, afirma que a filosofia verdadeira, aquela que se deixa morder pelo real e que se sente assombrada e admirada pela existência a se fazer, é aquela em que existe uma reflexão sobre a reflexão, enquanto, concretamente, uma *reflexão segunda*.

⁵⁹ Sobre a questão da liberdade, a ela nos ateremos mais à frente, especialmente no item 3.2 do trabalho.

3.1.1 Reflexão primeira e reflexão segunda

A comentadora Urabayen reconstitui uma tese central de Marcel:

Se a filosofia deve se ocupar da existência e essa não é conhecida, pelo menos de modo racional-conceitual, como é possível a filosofia? Parece que não é viável; pode-se cair em uma tentativa impossível. Ora, essa não é a atitude de Marcel. Reconhecer que a existência não é objetivável não é afirmar que seja incognoscível; é, ao contrário, uma intenção de encontrar novas formas de conhecimento, novos acessos a esses âmbitos inteligíveis deixados de lado pelo idealismo e, mais concretamente, é uma intenção de aprender a olhar de novo a realidade. (URABAYEN, 2001, p. 31).

Para Marcel, essa nova maneira de aprender a olhar a carne do real chama-se *Filosofia Concreta*. É essa atitude que, mediante a *reflexão segunda*, se projeta como um novo olhar sobre o primeiro olhar. A partir da *reflexão segunda* se instauram dois âmbitos de compreensão da realidade: *mistério* e *problema* (já abordados no primeiro capítulo). Ora, onde e como Marcel demarca os liames dessa maneira *sui generis* de se fazer filosofia?

As obras de Marcel apresentam as questões da Filosofia do Concreto de modo disperso, sempre respondendo aos temas e às reflexões que abordava mais como exercício do que como exposição sistemática. Talvez um itinerário proposto para “sistematizar” a obra de Marcel se encontre no fato de explicitar certos temas, como a sensação e a corporeidade, o mistério e o problema, a reflexão primeira e reflexão segunda, os acessos concretos ao ser, as análises fenomenológicas e a exposição de uma nova filosofia.⁶⁰ Vejamos, então, as questões referentes à reflexão primeira e reflexão segunda.

Se o mistério não é um problema e, como tal, não é conhecido de modo objetivo, como, então, falar do não-objetivo a partir de um discurso objetivo? Não sendo possível um conhecimento objetivo do ser (visto ser ele mistério), não

⁶⁰ Com exceção da *reflexão primeira e segunda* e os acessos concretos ao ser, os outros temas já foram abordados nos capítulos anteriores, justificando, assim, a organização metodológica deste trabalho: apresentar a encarnação como ponto de partida de toda reflexão filosófica (capítulo primeiro), o mistério do ser como objetivo de toda encarnação e de toda reflexão filosófica (segundo capítulo) e o modo como se efetiva esse itinerário (o capítulo em questão).

cairíamos num agnosticismo ontológico ou, quem sabe, numa espécie de misticismo, intuicionismo ou sentimentalismo? Ora, o mistério não está imbricado no campo do incognoscível, mas se apresenta e se deixa participar mediante outro tipo de conhecimento. Assim, a grande questão aqui é: Como pode ser efetivamente pensável o não problematizável?

O que está em jogo aqui não é negar um conhecimento do mistério, mas, sim, o de reduzir esse conhecimento a uma objetivação do mistério. Pode-se, sim, conhecer o mistério, mas não mediante a via de um conhecimento mediatizável, objetivável. Por isso, outro “tipo” de conhecimento se faz necessário num nível mais radical: a *reflexão segunda*, aquela que acessa o mistério, como escreve Marcel:

Não demorarei em dizer que é preciso ir, todavia, mais longe e reconhecer que o ato mesmo de pensar é misterioso, já que o próprio do pensamento é apreender toda representação objetiva, toda figuração de si mesmo, toda simbolização como inadequada. Essa é, por outra parte, a resposta que convém dar à objeção segundo a qual o não problematizável não pode ser realmente pensado. Essa objeção repousa sobre um postulado que é preciso refutar e que consiste em admitir que entre o pensamento e o objeto haja uma espécie de comensurabilidade essencial. (RI, 84).

Marcel julga que o conhecimento é muito superior à definição que dele se realizara durante a tradição filosófica, de modo específico nas discussões da teoria do conhecimento. Nesse âmbito, estaria Marcel utilizando-se de uma filosofia apofática, ou seja, afirmando que do pensamento sabemos mais o que ele não é do que é? Talvez esse argumento possa apenas fazer algum sentido no âmbito da teologia, de modo específico da teologia oriental. Ora, no caso do pensamento marceliano chega-se à conclusão de que existe um campo cognoscente que extrapola os limites da própria racionalidade – conforme os cânones ditados pela tradição filosófica – mediante a experiência estética, especialmente a música. Uma parte de seu *Diário Metafísico* confirma isso:

Uma frase de Brahms (em um dos *intermezzi*, op. 18, se não me engano) me perseguiu a tarde toda e me fez compreender de repente que há uma universalidade que não é de ordem conceitual e nisso está a chave da ideia musical. Ora, quanto custa compreendê-lo! (EA, 198).

É a descoberta dessa universalidade não conceitual que revela, de certa maneira, facetas da verdade, mesmo que em momentos relâmpagos. Como observa Urabayen, é essa verdade que põe de lado a falsidade da disposição entre o pensamento conceitual, objetivo e universal (URABAYEN, 2001, p. 51). Assim, Marcel identifica, na reflexão, níveis diferenciados de conhecimento:

É necessário dar um passo a mais e compreender que a reflexão mesma pode apresentar-se em diferentes níveis: há uma reflexão *primeira* e outra que chamarei *segunda*. Essa última esteve muitas vezes presente nos cursos de nossas lições e me atrevo a crer que aparecerá cada vez mais como instrumento por excelência do pensamento filosófico. Enquanto a *reflexão primeira* tende a dissolver a unidade que se lhe apresenta, a *reflexão segunda* é essencialmente recuperadora, é a reconquista. (MEI, 78-79; grifo nosso).

A afirmação da *reflexão segunda* se dirige àquilo que Marcel designou como “intuição reflexiva”. Há no existente um apetite do ser, uma exigência ontológica; ora, esse desejo do ser é uma intuição inicial e para entender o que seja essa intuição é necessária a reflexão; daí sobrevém o termo “intuição reflexiva”:

A expressão *intuição reflexiva* não é certamente feliz. Eis aqui, porém, o que quero dizer: creio que estou obrigado a admitir que me encontro – digamos em certo nível de mim mesmo – situado frente ao ser. Em um sentido o vejo, em outro não posso dizer que vejo, já que não me percebo a mim mesmo como se o visse. Essa intuição não admite reflexão direta. Ela ilumina, todavia, voltando-se até ele, todo um mundo de pensamentos que ela transcende. (EA, 99).

O ser, nessa filosofia, é mistério não porque seja da ordem de algo incognoscível, mas por pertencer ao domínio do irreduzível da existência humana, impossível de coisificar ou substantivar conceitualmente a não ser pela vivência da experiência. Ora, essa posição filosófica claramente assumida por Marcel se tornará recorrente no contexto do pensamento contemporâneo como uma insígnia da natureza do trabalho filosófico. A Filosofia Concreta, portanto, é uma reflexão centrada nessa primeira experiência do mistério ontológico:

A expressão *mistério do ser, mistério ontológico*, veio-me bruscamente esses dias. Iluminou-me. O pensamento metafísico como que tomado aqui enquanto uma reflexão concentrada sobre um

mistério. Ora, é próprio do mistério ser reconhecido; a reflexão metafísica supõe esse reconhecimento que não é de sua incumbência. (EA, 101).

A filosofia, a partir disso, corresponderia, então, a um aprofundamento nessa experiência do ser, tendo como chave de compreensão atitudes concretas de acesso ao ser, de modo específico o *recolhimento* (Cf. EA, 164). Deve-se cuidar para não se confundir o ato do recolhimento em seus aspectos psicológicos, os quais se estruturam em um voltar-se para si mesmo para isolar-se dos demais ou mesmo um “ser-para-si-mesmo” do idealismo hegeliano.⁶¹ É o recolhimento a capacidade que impõe silêncio, ordem e escuta do ser. Em outros termos: esse recolhimento e intuição reflexiva podem ser designados como reflexão segunda ou reflexão à segunda potência:

Tudo parece ocorrer aqui como se eu desfrutasse de uma intuição que possuo sem saber imediatamente que a possuo, uma intuição que não poderia ser, propriamente falando, *para si*, porém que não se apreende a si mesma senão através dos modos de experiência sobre os quais se reflete e que ela mesma ilumina mediante tal reflexão. O labor metafísico essencial consistiria, então, em uma reflexão sobre essa reflexão, em uma reflexão à segunda potência, pela qual o pensamento *tende* a recuperação de uma intuição que, pelo contrário, se perde, de certo modo, na medida em que se exerce. (EA, 117).

A *reflexão primeira* é aquela que se exerce no pensamento objetivo e racional. É aquela ainda que aplica categorias e conceitos universais na realidade e, por isso, separa o que está unido vindo a perder a riqueza do concreto. Teria, então, Marcel desqualificado tal grau de conhecimento? Vejamos o que a comentadora espanhola nos adverte:

[...] Marcel não desqualifica esse tipo de reflexão [reflexão primeira]. Considera-a necessária, útil e insubstituível. É necessária porque o

⁶¹ O próprio Marcel adverte sobre o perigo de se confundir o recolhimento como um esforço idealista: “Poderia alguém perguntar-se: O recolhimento não se confunde com esse momento dialético da volta sobre si, ou melhor, do *Für-sich-sein* (ser-para-si-mesmo) que está no centro do idealismo alemão? Creio que não. Entrar em si não significa ser para si ou olhar-se, de certo modo, na unidade inteligível do sujeito e do objeto. Ao contrário, eu diria que estamos aqui em presença desse paradoxo que é o mistério em virtude do qual o eu, no qual entro, cessa, por isso mesmo, de ser para si mesmo. ‘Não sois vós’. Estas grandes palavras de São Paulo retomam aqui seu significado ontológico e essencialmente concreto; são as que melhor traduzem a realidade em torno da qual nos movemos agora” (PA, 46-47).

homem não pode dirigir nem orientar sua vida sem essa reflexão. O homem é um ser racional que necessita de sua capacidade conceitual e categorizada para adquirir um conhecimento universalizador que lhe permita viver. Em segundo lugar, a reflexão primeira é útil. Esta reflexão oferece uma série de conceitos gerais que facilitam a inserção do homem no mundo e, uma vez estabelecidos e assimilados, passam a formar parte da cultura, da ciência e da tradição. Em último lugar, é insubstituível, pois o homem não pode prescindir dela. Não há ser humano sem capacidade racional dessa ordem. (URABAYEN, 2001, p. 57).

Marcel não contesta a *reflexão primeira*, visto que sua crítica se projeta no fato de os pensadores se estagnarem nos argumentos nascidos dela e se estabelecerem em certa petrificação da capacidade de admiração da existência e, conseqüentemente, de acesso ao ser. O estacionar na reflexão primeira empobrece a razão, mergulhando-nos no racionalismo degradado, conceitualizante e sistematizador. Ora, em face desse espírito reducionista da *reflexão primeira*, o filósofo é chamado a restituir outro tipo de reflexão: a *reflexão segunda*.

É perceptível em seus textos Marcel operar entre os dois níveis de reflexão (Cf. EA, 120). Essas reflexões deixam, contudo, aberta uma série de questões: a) A *reflexão segunda* eleva ou ignora a *reflexão primeira*? b) Marcel não estaria propondo uma divisão no conhecimento com os graus de *reflexão primeira* e *reflexão segunda*? c) Se o conhecimento objetivo e conceitual está na reflexão primeira, não se tornaria a reflexão segunda uma mística? d) Que lugar ocuparia aqui o conhecimento? Consultemos os argumentos do próprio filósofo.

No tocante à primeira questão, Marcel sustenta que a segunda reflexão não invalida a primeira, mas a coloca em seu lugar próprio, ou seja, ela é o caminho para a reflexão segunda. Com relação à segunda ordem de questionamento, Marcel não identifica, entre a reflexão primeira e a reflexão segunda, uma cisão abrupta, mas dois níveis diferenciados de conhecimento; trata-se de níveis de acesso ao ser, de modo que a reflexão segunda é pré-objetiva enquanto que a reflexão primeira é típica das ciências, quer dizer, é peculiar a uma ordem de conhecimento que pode ser decomposto, objetivado. Nesse mesmo sentido, há duas passagens de Merleau-Ponty que ilustram justamente essa tese que Marcel advoga:

[...] toda reflexão sempre carrega consigo bordas de experiências que concorrem tacitamente para produzir nossas evidências mais puras,

de modo que haveria lugar, sem dúvida, para rever a distinção clássica entre a indução e a reflexão e perguntar se há nelas dois tipos de saber ou se, antes, não há ali um único saber em graus diferentes de ingenuidade ou de explicação (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 119).

Na segunda passagem Merleau-Ponty explora a profunda imbricação entre o saber positivo e a filosofia:

A separação que combatemos não é menos prejudicial à filosofia do que ao desenvolvimento do saber. Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois, afinal, o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa* [...]. Ele pensa a sua experiência e o seu mundo [...]. Por outro lado, cada vez que o cientista volta às fontes vivas de seu saber, [...] pratica espontaneamente filosofia. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 127; 128; 138; 138).

De modo geral, o autor de *A fenomenologia da percepção* corrobora a linha de pensamento que Marcel se apresenta como precursor: é um contrassenso separar, dicotomicamente, um saber objetivo e outro subjetivo; o humano, no ato de existir, é um ser-no-mundo e esta existência é anterior à contraposição entre corpo e alma, entre psíquico e físico.

Já referente à terceira questão (*se a reflexão segunda é uma mística?*),⁶² pode-se afirmar que Marcel não refutou os conceitos no âmbito da filosofia, mas rechaçou sua objetivação. Ora, os conceitos são imprescindíveis para a atitude filosófica, mas desde que sempre se conectem com a experiência. Relembremos o que já afirmamos anteriormente em outras partes da pesquisa: os conceitos devem ser “gerados” a partir da experiência concreta, isto é, em sua radicalidade encarnada.

⁶² A atenção redobrada a essa crítica postulada a Marcel não é meramente casual, já que ela se insere no contexto de uma das principais críticas feitas ao filósofo: um suposto “misticismo”. Creio que seja interessante o leitor se inteirar do texto de Paul Ricoeur (*Reflexão Primeira e Reflexão Segunda em Gabriel Marcel*), quando este demonstra que o pensamento de Marcel nada tem a ver com misticismo, visto que é afirmativo, mas não dogmático, e que ser sensível ao mistério não significa dizer que ele não é rebelde a todo e qualquer hermetismo.

E, com isso, responde-se à quarta questão (*qual o lugar do conhecimento?*): o lugar do conhecimento na filosofia marceliana é fundamental, visto ser o caminho para o mistério do ser, mas reitere-se: é o conhecimento de segundo grau que abre vias de acesso ao mistério do ser. Nessa direção, para Marcel, o ser não é algo objetivo, nem uma coisa, um universal, nem um abstrato. É, por sua vez, o mais concreto e o mais universal, o mais próximo e o mais interior do homem. Assim, sem ser imanente ou subjetivo, o ser é transcendente, sem deixar de ser concreto ou desligado da condição humana em sua mais profunda concretude. Diante disso, como abordar o ser? Como ascender ao ser? Conforme já afirmamos, mediante uma reflexão que não seja objetiva, isto é, mediante a *reflexão segunda*, conforme comenta Urabayen:

Deve-se alcançar uma forma de pensamento que não divida nem categorize a realidade mediante conceitos abstratos e opostos; é necessário um conhecimento que não perca a imediatez e que não se afaste da concreção. Para que a filosofia seja algo mais do que lógica e teoria do conhecimento, é necessária uma reflexão de outra ordem: a reflexão segunda. (URABAYEN, 2001, p. 62).

A Filosofia Concreta, como constantemente se vem corroborando, é pensar o ser não a partir do objetivo, mas do mistério. A única forma de que a metafísica e a filosofia sejam possíveis – segundo Marcel – é reconhecendo a absoluta impossibilidade do saber objetivo para ascender ao ser. E aqui se apresenta uma das questões fundamentais da Filosofia Concreta: Em que consiste a inteligibilidade própria do âmbito da existencialidade? Ora, falar da existencialidade somente é possível, na Filosofia Concreta, através da reflexão segunda. Um leitor mais apressado poderia, em vista do que se vem analisando, afirmar que, em Marcel, há certa desconfiança no tocante ao pensamento inteligível ou uma franca indisposição em conceder algum estatuto à racionalidade. Não há, em hipótese alguma, desconfiança, mas a mais radical e meticulosa análise. Como diz o próprio Marcel: “A natureza do meio inteligível é de difícil definição porque não é somente lugar de encontro, mas [...] comunicação e vontade de comunicar” (MEI, 91), ou seja, também a reflexão deve ser vista a partir da perspectiva do mistério.

A reflexão segunda exige, por conseguinte, um tipo de Filosofia: a Filosofia Concreta, a qual

[...] consiste em que não se desenvolva somente dirigida ao objeto cuja natureza pretende descobrir, senão ao que está, ao mesmo tempo, à escuta de certo canto que se eleva desde si mesmo à medida que cumpre seu trabalho. (MEI, 91).

Faz-se, necessário, assim, perceber, mediante a análise do texto *Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existencial*,⁶³ como Marcel articula e constrói seu conceito de *Reflexão Segunda*. Em sua conferência, Marcel inicia a definição de reflexão a partir do exemplo do sumiço do relógio no bolso (uma situação habitual, concreta, corriqueira), onde se é levado a refletir sobre esse “choque”, sobre determinada ruptura. “Refletir”, questiona ele, “é perguntar-me como a ruptura se pôde produzir [...] a reflexão não é outra coisa do que a tensão em si mesma enquanto ela se apresenta relacionada com esta ruptura” (MEI, 92). O que Marcel problematiza é que não há filosofar autêntico sem essa prerrogativa do caráter de tensão e ruptura numa situação dada. Ora, é normal, então, que a reflexão se efetue a partir das mesmas situações concretas, podendo ser sobre elas ou a partir delas, pois “[...] não há aqui nenhum lugar para um pensamento puramente abstrato que, enquanto tal, não possa concluir resultado algum” (MEI, 92).

Nessa direção, prosseguindo com o exemplo da perda do relógio, pode-se, ainda, tentar procurá-lo rememorando onde fora avistado pela última vez. Após um constante exercício de reflexão, encontra-se, enfim, o relógio sobre a mesa. Ora, a reflexão cumpriu sua tarefa: o problema está resolvido. Dessa forma, se é possível realizar esse esforço de procurar sanar a ruptura, é porque algo real estava em jogo. Ou, como ilustra Marcel, “[...] a reflexão não se exerce mais que a propósito de algo que valha a pena” (MEI, 93). Além de ser tentativa de sanar (recuperar) uma ruptura, a reflexão se apresenta, antes de tudo, como um ato estritamente pessoal, único e intransferível, quer dizer, “[...] a reflexão se articula para algo vivido e nada será mais importante do que concretizar a natureza dessa articulação” (MEI, 93).

Diante desses simples exemplos – e podem-se tomar outros, em níveis mais existenciais – podemos perguntar: Qual é o verdadeiro laço entre a vida e a reflexão? Seria correto afirmar que a vida é pura espontaneidade e a reflexão a “ducha gelada” dessa espontaneidade? Marcel afirmará que não há oposição entre

⁶³ O texto *Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existencial* trata-se da quinta conferência proferida no ano de 1949 nas Gifford Lectures e publicada na obra *Mystère de l'Être I*.

vida e reflexão. A razão é um “[...] certo modo de vida ou, mais profundamente [...] ela é, sem dúvida, certa maneira para a vida de passar de um nível para outro” (MEI, 97). Esse *passar de um nível para outro* é algo automático, puramente causal? A reflexão, graças a um milagre, se incorpora à vida? De modo algum; a reflexão é um *exercício*.

Se eu represento a experiência como uma espécie de registro passivo de impressões, não posso chegar a compreender como a reflexão venha justapor-se a ela. Pelo contrário, quanto mais tomamos a experiência em sua complexidade, no que tem de ativo, e eu ousarei dizer até de dialético, melhor compreenderemos que ela não pode não se transformar em reflexão e que nós teremos direito a dizer que ela é tanto mais reflexão quanto mais é plenamente experiência. (MEI, 97).

Torna-se patente o fato de que a filosofia proposta por Gabriel Marcel centra-se na experiência sobre o concreto. Essa concretude é vivenciada nas experiências cotidianas, as quais se efetuam mediante a corporeidade. Disso resulta que o conceito de experiência é capital na obra marceliana. Atente-se, por outro lado, que ela – a experiência – não pode ser confundida (como fizeram algumas interpretações filosóficas) como um registro passivo de impressões, aonde, após, a reflexão venha a aderir a ela ou mesmo a interpretá-la. Ao contrário: a experiência é o *dynamis* da existência, é o ativo da encarnação, é destinada a estabelecer com a reflexão não um mero jogo dialético, mas uma comunhão profunda. Nesse sentido, experiência e reflexão não se contrapõem, mas se vislumbram como um campo de participação no ser.

Como vimos, a *reflexão primeira* é desagregadora; a segunda, recuperadora. “[...] a reflexão primeira tende a dissolver a unidade que se lhe apresenta de antemão; a reflexão segunda é essencialmente recuperadora, ela é uma reconquista” (MEI, 97-98). Como, porém, se torna possível essa reconquista?

Marcel responderá a esta temática através da análise do “eu mesmo”.⁶⁴ O que está em jogo aqui é a questão de *minha identidade, minha vida*. Afinal, quem sou?

⁶⁴ “Abordemos agora a questão que compreende todas as outras; é aquela em que eu me apresento quando me pergunto quem sou – e mais profundamente ainda quando me pergunto sobre o sentido mesmo desta pergunta” (MEI, 98).

Quem é este que se pergunta sobre si mesmo? Talvez uma primeira resposta a essas questões se dê numa vertente negativa: eu não sou outro.

A partir do momento em que eu reflito, estou inclinado a aparecer ante mim mesmo como *não alguém*, unido, em condições no fundo obscuras, a esse alguém particular sobre quem me interroga e sobre quem não sou seguramente livre de responder o que me agrada desde o momento em que se me interroga. (MEI, 101).

Essa primeira conclusão, entretanto, carece ser mais bem aprofundada:

É somente na medida em que eu me afirmo como não sendo alguém em particular que eu posso não somente reconhecer-me como sendo alguém em particular, mas admitir que exista algum outro. (MEI, 101).

Reconhecendo-se como alguém a partir do reconhecimento de um possível não alguém, Marcel postula que o idealismo não pode compreender que, sendo alguém, não possuo nenhum privilégio ontológico com relação a outrem de modo que me compreendo em relação ao outro. É a alteridade que permite minha identidade (Cf. MEI, 101). Assim, o princípio da identidade está na alteridade (rompimento de todo solipsismo idealista). “Em troca”, observa o filósofo, “[...] o que subsiste como paradoxo é o fato central que eu apareço, por sua vez, como alguém e como *não alguém*” (MEI, 101). Nessa medida,

Quando afirmo que existo [...] vislumbro obscuramente o fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto [...]. *Eu existo*: isso quer dizer que eu me posso dar a conhecer ou a reconhecer seja por outro, seja por mim mesmo. (MEI, 106).

O eu é o existente; o existente é o indubitável. O existente como indubitável é unido a uma consciência exclamativa de si (Cf. MEI, 106). Nessa prerrogativa, como já analisado, volta a considerar Marcel:

[...] afirmaremos categoricamente que a consciência exclamativa de existir e a existência são realmente inseparáveis; a dissociação não pode realizar-se aqui sem terminar por desnaturalizar tudo o que está posto em questão; separada desta consciência exclamativa, a

existência tende a reduzir-se em seu próprio cadáver [...]. (MEI, 106-107).

“Consciência exclamativa de si”: reconhecimento de quem sou, mas sem dicotomias. Eis, aqui, o ato de espanto de ser sendo; e aqui se estabelece a temática da corporeidade:

[...] eu me afirmo como sendo, por sua vez, para mim e para o outro; e esta afirmação não é separável [...] de meu corpo, meu corpo enquanto meu, enquanto que não possuído do índice em si tão misterioso que representa aqui o pronome possessivo. (MEI, 107).

“Meu corpo”: em nenhuma outra parte aparece com mais evidência a temática da *reflexão segunda*. Uma reflexão recuperadora que dinamita a dicotomia sujeito/objeto a ponto de encarnar-me no mistério de que estou envolto. A *reflexão primeira*, pelo contrário, rompe o laço frágil ao qual se refere a palavra “meu”. Ela é, a rigor, uma reflexão abstrata e desencarnada, pois “[...] se desinteressa radicalmente de que este corpo é meu [...]; é essencialmente não privilegiada” (MEI, 107). Convém ressaltar, mais uma vez, que as descrições efetuadas pela *reflexão primeira* não são renegadas pela *reflexão segunda*. Talvez, aqui, resida o ponto crítico a que muitos intérpretes, comumente, são levados ao lançarem a suspeita de que Marcel “rejeita” o trabalho paciente do conceito e da razão.

Ora, a irreflexão não contesta a reflexão; apenas desloca-a num contexto mais radical da experiência ontológica propriamente dita, ou seja, reenvia-a à participação no ser. A *reflexão primeira* é dissociadora, recorre, portanto, a elementos desestruturantes para a análise e, por isso, instaura oposições. No momento de re-analisar, essa reflexão permanece em sua qualidade de primeira, “[...] posto que continua sendo prisioneira das oposições que ela tem instituído de antemão em vez de pôr em questão sua validade última” (MEI, 108). A *reflexão segunda* possibilita, de certa maneira, identificar-me com a própria reflexão. Assim, “[...] dizer a expressão *meu corpo* é, de certa maneira, dizer *eu mesmo* e situar-me além de toda relação instrumental” (MEI, 116).

De acordo com a análise de Ricœur (Cf. RICOEUR, 1996, p. 47), à primeira vista, o pensamento de Marcel parece superficial e fácil, mas trata-se de um

pensamento difícil, incômodo, rebelde às repetições edificantes. As pesquisas de Marcel partem de uma crítica da *reflexão primeira* à elaboração fragmentária e precária de uma nova espécie de reflexão, chamada de *segunda*, constitutiva do momento propriamente filosófico do pensamento marceliano. Deve-se levar em conta que a *reflexão segunda* – a metafísica, a ontológica, a misteriosa – não subjugua a *reflexão primeira*, ou seja, o próprio ato de refletir; é ela – a *reflexão segunda* – uma resistência à resistência. A reflexão segunda é aquela que pretende retificar a própria reflexão no nível dos conceitos e das palavras. Ela trabalha nos centros de irredutibilidade, os quais permitem as relações fundadoras da existência. Esse novo caráter filosófico apenas atesta o fato de que Marcel possui um estilo de pesquisa desnorteante e isso se percebe pelo ritmo de pulsação de seus textos, que faz alterar a marcação dos obstáculos opostos à experiência viva, bem como o acolhimento dessa experiência, o trabalho do conceito e da linguagem suscitado pela restituição reflexiva dessas experiências.

A *reflexão segunda*, assim compreendida, é aquela que capta as experiências originárias, mas o faz mediante a *reflexão primeira*, sem cair numa indiferente postura dogmática ou proselitista. A *reflexão segunda* acontece por meio de uma retificação sem fim do discurso e, nesse sentido, esse pensamento é um pensamento exploratório, um neossocratismo, como Gabriel Marcel aceitou chamá-lo.

Para Marcel, o que fundamenta a existência é a “sede do ser”. A experiência e o experiencial não constituem sistema. E aqui tocamos uma questão proposta por Ricœur: O que possibilita a passagem da existência ao ontológico? Quais “experiências-passarelas”, expressão utilizadas por Ricœur, permitem isso? Ricœur (1998, p. 60-61) aponta as seguintes: a) a experiência da provação: o sentir nos proporciona as experiências de provação, que trazem a encarnação para o lado do desespero e solicita, de imediato, a esperança; b) a admiração e o maravilhamento: são um sentir transfigurado pelo sagrado; c) a intersubjetividade: o sentir também se volta para os espaços em que a encarnação se percebe como contornos de um ambiente e se faz espaço de acolhida, meio de hospitalidade; o *em* – em mim, em ti – alcança o *no* da encarnação e o *com* da comunicação.

Ricœur, assim, reporta-se à dialética de *problema* e *mistério*, uma dialética que não se esvai da relação entre reflexão segunda e a crítica à reflexão primeira. O termo *mistério*, para Ricœur, é um termo da *reflexão segunda*.

O ser é o que resiste – ou seria o que resistiria – a uma análise exaustiva sobre os dados da experiência e que tentaria progressivamente reduzi-los a elementos cada vez mais desprovidos de valor intrínseco ou significativo. (RICŒUR, 1996, p. 63).

A passagem do problemático para o misterioso se efetua quando o próprio problema se apropria dos seus dados, os invade e, por isso mesmo, se supera como simples problema. Em síntese, a reflexão segunda, também chamada de *metaproblemática*, pode ser resumida no prefixo “meta”, prefixo que vem da antiguidade e que exprime a identidade profunda da reflexão segunda e da própria filosofia de Marcel.

Assim posto, do que foi analisado até aqui se pode sintetizar: o que se percebe em Marcel, então, é todo um esforço para alargar a compreensão da existência como participação no mistério do ser. Marcel lança, então, sua proposta: uma ontologia que nasça do concreto, uma metafísica que devolva à experiência humana sua densidade ontológica. Ora, a Filosofia Concreta é o esforço livre para refletir a partir da segunda reflexão. Por isso, a *reflexão segunda* se põe em vias negativas: o ser não é objetivo, o ser não é problemático, o ser não é representável, o ser não pode ser possuído, etc. Marcel, após dizer o que não é a reflexão segunda, afirma que todo encarnado é sujeito do ser, é mistério do ser, participa do ser, resiste à resistência e, por isso, a reflexão segunda é a negação da negação.

Ao haver transcendido o nível dos conceitos e dos juízos, a *reflexão segunda* recorre não ao pensamento racional, mas às aproximações mais radicalmente concretas ao ser:

[...] as aproximações concretas ao mistério ontológico deverão ser buscadas não no registro lógico, cuja objetivação apresenta um problema prévio, mas na elucidação de certos dados propriamente espirituais, tais como a fidelidade, a esperança, o amor, nos quais o homem se mostra enfrentado com a tentação da negação, do dobrar-se sobre si mesmo, do endurecimento interior. (EA, 173).

Ao vislumbrar-se esse horizonte, o mistério do ser, embora permaneça não objetivável, pode-se, contudo, experienciá-lo em sua mais íntima comunhão. Sob esse aspecto é que a noção de “participação”⁶⁵ se torna vital para Marcel. Para o pensador francês, tal noção reaviva outro tema fundamental: a experiência da liberdade na contramão da perspectiva tematizada por Sartre.

3.2 Da Existência ao Ser: liberdade e intersubjetividade em Marcel

A opção do percurso filosófico de Marcel pode ser vislumbrada a partir do movimento radicalmente ontológico que vai da “existência” ao “ser”. A existência é a concretude da corporeidade, onde se é *livre* para participar e ascender ao ser; desse movimento se abrem duas perspectivas que se cruzam: a liberdade e a intersubjetividade.

Ao enunciar, portanto, a ideia de liberdade, Marcel a projeta para além de qualquer atributo ou predicado. Por isso, o filósofo problematiza: “Parece que antes de tudo devemos nos perguntar até que ponto, ou dentro de que limites, posso afirmar-me ou não como um ser livre, tendo em conta minha própria experiência vital” (MEII, 110). O filósofo francês opta por essa decisão metodológica pelo fato de que nenhuma resposta vinda de fora poderá satisfazê-lo, pois o que importa é “minha resposta”, isto é, a experiência que faço da própria liberdade.

A primeira análise argumentativa de Marcel no tocante ao tema da liberdade é a proposta de “dinamitar” a resposta global e corrente para o que seja a liberdade: “fazer o que eu quero”. Ora, tenho consciência clara do que realmente quero? As possibilidades de escolhas que se apresentam diante de mim são totalmente claras? A discussão, então, se estabelece no liame entre *vontade* e *ação*. As observações de Marcel se orientam pelo princípio de “que há uma liberdade que não reside apenas e exclusivamente no fazer” (MEII, 111), pois a liberdade sempre será uma

⁶⁵ A noção de participação na filosofia de Marcel, conforme disposto na nota 12, é fundamental. Desde o momento em que decido cortar a ligação que me une ao mundo e ao ser ou, em que me coloco de fora do processo da realidade, no momento em que mergulho no âmbito da sistematização e da objetivação, passo a considerar-me como uma coisa entre outras. Ora, nessa situação rompo a participação com o ser. A participação não é uma condição fechada, mas o índice de uma experiência radical, ontologicamente intersubjetiva. No momento em que me exilo dessa comunhão, rompo a participação no ser.

incógnita se não nos colocarmos a nós mesmos e a partir de nós esta realidade, se, porventura, buscarmos apenas um conceito intelectual da mesma. É necessário, então, não apenas definir o conceito de liberdade, já que “[...] minha liberdade não é nem pode ser algo que constato, senão algo que decido e que decido sem nenhuma apelação possível” (MEII, 114).

Nessa direção, o fato de decidir e afirmar a liberdade está, para Marcel, ligado à consciência que tenho de mim mesmo. Seria, assim, a liberdade pensada a partir de um determinismo? De modo algum, pois, se assim o fosse, seria uma *premissa contraditória*. Não sendo pensada a partir de tal âmbito, pode-se falar de liberdade como causalidade? Argumentando que a liberdade não pode ser entendida a partir de tal categoria, afirma Marcel:

Nunca devemos duvidar que minha condição fosse tal que não posso saber exatamente o que sou, e o que serei, como o artista, antes de criá-la, não pode saber exatamente qual será sua obra. Pode ocorrer que ela o tome de surpresa. O mesmo sucede às vezes com o ato livre, quer dizer, com o ato que depois terei que reconhecer como algo a que contribui a fazer-me o que sou. (MEII, 118).

A liberdade, segundo o pensador francês, se situa num plano totalmente diferente e não se deve, de modo algum, “[...] tratar a liberdade como se fosse um predicado que pertence de alguma forma ao homem, considerado em sua essência” (MEII, 115). Observe-se, nessa afirmação, que Marcel não estabelece para a liberdade um predicado ou um mero atributo que, *de jure*, pertenceria a alguma essência; o homem não é uma substância. Deve-se, então, romper de uma vez por todas com a ideia de que a liberdade é essencialmente escolha entre situações que, estão, *a priori*, diante do humano (Cf. MEII, 115). A liberdade é uma conquista, um fazer-se, um esculpir-se: “[...] o próprio do ato livre consiste em que contribui a fazer-me o que sou, como se me esculpisse” (MEII, 118).

A liberdade, assim, é uma conquista que me aproxima da construção de mim mesmo; ora, a vida pode, a partir disso, ser interpretada como *graça* ou como *fenômeno absurdo e aberrante*, como é a interpretação de Sartre.⁶⁶ Analisemos,

⁶⁶ “A partir de sua concepção do *ser* e do *nada*, Sartre construía uma filosofia da liberdade que tornava difícil a determinação das relações com os outros, senão como relações de hostilidade entre liberdades insulares. Gabriel Marcel, em vez de partir da liberdade para esforçar-se por ir ter

pois, a compreensão que Marcel possui da concepção de liberdade sartriana, especialmente a partir de seu texto *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*⁶⁷, para, após, como uma espécie de contraponto, refletir a concepção própria de liberdade marceliana.

Segundo Marcel, a obra de Sartre é de grande envergadura e, no contexto do pensamento francês da década de 40, é uma das reflexões mais decisivas.⁶⁸ Não se trata de uma obra pronta e fechada, mas é uma obra em curso. Ora, o caráter mais premente da existência humana em Sartre é analisado na obra *A Náusea* e, segundo Marcel, com uma precisão e veemência extraordinárias. *A Náusea* é um romance, mas não se pode afirmar que se trata de uma ficção, visto que apresenta e vislumbra a gênese de uma experiência: a natureza metafísica da náusea da humanidade: “A náusea [...] aparece, portanto, como relacionada à origem, à experiência do fluente – não falamos mais do fluído, mas do fluente –, fornecendo, portanto, algo ‘pastoso’, o qual afeta uma especiosa e suave solidez” (MARCEL, 1947b, p. 117-118). No fundo, o que Sartre diagnostica em *A Náusea* é a condição de um humano preso à sua existência. O homem se reconhece não apenas mergulhado na náusea, mas ele é a própria náusea. A condição de nadificação é a própria condição humana. A náusea é a tomada de consciência da contingência e, ao mesmo tempo, da absurdidade que se ataca à existência mesma. Segundo Marcel, é a partir desse conceito de liberdade aqui prefigurado por Sartre que se permite a construção de todo seu edifício de pensamento (Cf. MARCEL, 1947b, p. 154). Ora, problematiza Marcel:

com outrem, procura, de início, realizar a comunicação com outrem e com isso a participação no ser para situar a liberdade no interior dessa participação, como um de seus momentos” (GARAUDY, 1968, p. 147-148). “Esta liberdade que temos de defender não é uma liberdade prometeica, não é a liberdade de um ser que seria ou que pretenderia ser por si” (HCH, 187). Marcel condena, assim, o que chama “blasfêmia sartriana”, ou seja, a concepção de uma liberdade que não se articula com a graça, mas ao mesmo tempo a liberdade concedida como um poder de fazer, de transformar efetivamente o mundo. Para Marcel, a liberdade é, com efeito, estranha ao mundo objetivo, o do determinismo: “Situa-se [a liberdade] num outro plano [...]. Não está no poder de ninguém recusar o decreto pelo qual afirmo minha liberdade e esta afirmação acha-se vinculada, em última instância, à consciência que tenho de mim mesmo... Dizer *sou livre* é dizer *sou eu*” [RICŒUR, 1947, p. 78]. A liberdade sartriana, postula Marcel, é como a dos estóicos: transcende a natureza e a história, mas não se encarna no mundo. Sobre a relação de Marcel e Sartre, consultar o excelente artigo: CAÑAS, J. L. “Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sartre” In: **Anuario Filosofia XXXVIII/2**, 2005, p. 381-403.

⁶⁷ MARCEL, G. “L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre” In : GEORGE, A. **Les grands appels de l'homme contemporain**. Paris : Editions du Temps Présent. 1947. p. 113-170.

⁶⁸ Marcel afirmará que as obras “Ser e Tempo”, de Heidegger, e “O Ser e o Nada”, de Sartre, são as duas colunas da filosofia contemporânea (Cf. HV, 233).

Então, o que é essa liberdade? Ele [Sartre] nem sempre dá definições muito claras. Quando ele diz, por exemplo, que é a faculdade para o ser humano de segredar seu próprio nada ou, ainda, que é a faculdade para o ser humano de ser seu próprio fundamento, não nos intimidemos por tais fórmulas. (MARCEL, 1947b, p. 152-153).

Aos olhos de Marcel, Sartre possui a competência de influenciar fortemente a nova geração de pensadores, especialmente por seu brilhante estilo literário e suas frases de efeito capcioso, de modo específico a célebre afirmação “Eu sou condenado a ser livre”. Como, portanto, se posicionar diante dessa afirmação?

Tomemos esta frase em itálico: *Eu sou condenado a ser livre*. Em outros termos: eu não posso fazer outra coisa que ser livre. Concentremos um instante nossa atenção sobre esta fórmula; perguntemo-nos como ela ressoaria no ouvido de um filósofo autêntico do passado, de um Descartes ou de um Biran, por exemplo. Parece-me claro que a considerariam como o mais deplorável *flatus vocis*. A que, de fato, podemos ser condenados? Sempre e inevitavelmente a *perder* qualquer coisa: sua vida, sua honra, seus bens, sua liberdade. Eu não posso ser condenado a ser livre, visto que ser livre, aqui, é uma perda, uma privação. Efetivamente, a liberdade para Sartre é falha, como também a consciência [...]. (MARCEL, 1947b, p. 154-155).

Ora, pergunta-se Marcel: Se estamos condenados a ser livres, como analisar a questão das decisões? Como é possível ainda escolher? Vejamos, então, a resposta do próprio Sartre:

A liberdade coincide em seu fundo com o nada que é o coração do homem. Pela realidade humana, ser é se escolher: nada provém de fora nem de dentro, não mais que receber ou aceitar (peço que apliqueis toda a vossa atenção sobre esta frase, densa em seus significados e consequências). Ela é inteiramente abandonar-se, sem auxílio de nenhuma sorte, à insustentável necessidade de se fazer ser até o último detalhe. Assim, a liberdade não é um ser, ela é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se concebermos primeiramente o homem como pleno, será um absurdo pesquisar, em si, depois disso, os momentos ou as regiões psíquicas onde ele será livre: como pesquisa do vácuo de um recipiente que previamente se preenche até as bordas. O homem não pode ser tanto livre e tanto escravo; ele é todo inteiro e sempre livre, ou ele não é. (SARTRE, 1943, p. 516).

Segundo Sartre, *liberdade* e *escolha* são termos equivalentes, opinião que Marcel declara como funesta; “marcando posição”, ou seja, contrapondo-se ao pensamento sartriano, analisa Marcel (Cf. MARCEL, 1947b, p. 157-158) o pensamento de Sartre sobre a liberdade nos seguintes termos: a) pela realidade humana, *ser* se reduz a *fazer*. O ser humano aparece à observação como unidade organizada de condutas ou de comportamentos; b) essa realidade humana, por outro lado, se determina ela mesma à ação, visto que a existência do ato implica sua autonomia; c) o ato se define pela intenção, que é sempre um excesso do dado para o resultado a obter, para um fim escolhido; d) esse fim revela o mundo e o mundo se revela tal seguindo o fim escolhido; e) a intenção, para seu surgimento não *do* dado, mas *em presença* do dado, realiza uma ruptura com ele; essa ruptura é necessária para a aparição do dado; para ele o dado pode ser motivante. Pode-se mesmo dizer que a ruptura é quem produz o dado, esclarecendo o ser à luz do não ainda existente, ou seja, do fim proposto; f) se a consciência existe a partir do dado, é na condição de lhe negar, de se extrair de certo dado existente, para se engajar em certo fim não existente. Essa característica do *para-si* implica que haja o ser que não é nenhum auxílio, nenhum ponto de apoio em que se está. Assim, não somente nós não o herdamos do outro, mas nós não o herdamos de nós mesmos. Por conseguinte, a liberdade é simplesmente o fato de que uma escolha é sempre incondicional; g) semelhante escolha é, portanto, absurda, na qual não há possibilidade de não escolher – absurdo na medida em que está além de toda razão; h) enfim, o projeto livre é fundamental, é ele meu ser mesmo. Existe para cada um de nós um projeto inicial que um método fenomenológico apropriado, a psicologia existencial, é suscetível de colocar a descoberto.

A primeira crítica que Marcel dirige a Sartre, após estabelecer os pontos principais do conceito de liberdade sartriana, se efetua com relação aos termos “livrar-se de” e “nadificação”. “Livrar-se de” não significa “negar”; um exemplo concreto seria o fato de algum jovem querer livrar-se da família; esse “livrar-se” não se trata de negar a própria família, mas de excluir-se dela, sem, contudo, aniquilá-la, ou seja, sem nadificá-la. Já a ideia de nadificação, conforme analisa Marcel, é “[...] abusiva, direi até mesmo desonesta” (MARCEL, 1947b, p. 159), visto que afirmar que o nada não é, enquanto que não possui mais que uma aparência de ser, é dizer que também pode ser nadificado.

A segunda crítica se estabelece no seio da indistinção que Sartre faz da realidade humana entre *ser* e *fazer*. Para Marcel, isso não é mais do que uma simplificação, “[...] uma ignorância do que há de mais profundo e de mais significativo em nossa condição” (MARCEL, 1947b, p. 159), visto que o homem não pode, sob qualquer hipótese, ser confundido com suas funções. Ora, isso revelaria um âmbito onde o *ter* prevaleceria sobre o *ser*⁶⁹, seria o desvelar-se de uma imanência radical sem saída. Se assim o for, a condição humana se redundaria em três aspectos: a) o homem se identificaria com suas funções; b) toda técnica desenvolvida se tornaria técnica de envilecimento; c) por conseguinte, esse espírito de abstração estabelecido criaria o terror e o desespero. Como comenta Garaudy:

Essa orientação das técnicas conduz ao desespero: há de início um mundo dos objetos de onde estou ausente e que me ignora, um deserto, e depois há a morte, porque se me defino apenas por minha função, desde que pela velhice, a doença ou a morte, deixe de preencher essa função e torne-me inutilizável, estarei totalmente aniquilado. (GARAUDY, 1968, p. 143).

Por fim, corrobora Marcel que

O que é certo, em todo caso, é que em tal filosofia [a de Sartre] a aparição da liberdade será mesmo como um nada ou, dizendo mais claramente e mais concretamente, como *bolsa de ar* no coração do *ser-em-si*; a liberdade assim se apresenta como inexplicável e profundamente ininteligível. Sartre não deseja mais do que provocar sarcasmos. (MARCEL, 1947b, p. 161).

Seria correto, pelo que vimos, afirmar que Sartre se transformou, por suas afirmações e pensamento, em um “inimigo filosófico” de Marcel? De maneira alguma. Mesmo Marcel não aceitando a etiqueta de “existencialista cristão” cunhada por Sartre (para que, assim, pudesse se distanciar do pensamento deste), e mesmo afirmando ironicamente que o “mundo de Sartre é o mundo visto do *Café*” (MARCEL, 1947b, p. 129), Marcel nunca enfrentou Sartre como um inimigo, afirmando em seus

⁶⁹ Sobre a discussão em torno dos binômios *ser* e *ter*, Cf. nota 04 do presente trabalho e o texto QUINTÁS, A. L. “Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel”. In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005, p. 443-474.

escritos que o espírito de suas críticas não se centrava em atitudes polêmicas⁷⁰. O que faz Marcel, por meio de escritos, é apresentar os aspectos válidos e errôneos do pensamento sartriano. Sobre tal posicionamento filosófico, assim declara Urabayen:

Apesar de não ser anti-Sartre nem um existencialista cristão, é inegável que o pensamento de Marcel não permaneceu indiferente ante o auge da filosofia existencialista de Sartre. As afirmações de seu antigo “companheiro de reflexões” impulsionaram um Marcel maduro e com pensamento delimitado em suas grandes linhas a perfilar e matizar mais seu pensamento com relação a uma série de questões que se haviam posto graças a Sartre, em especial as questões relativas à liberdade. (URABAYEN, 2000, p. 01).

No tocante à liberdade, apresentamos nas páginas precedentes o pensamento de Marcel em oposição à concepção sartriana de liberdade. Qual, porém, o seu posicionamento radical sobre essa temática?

Por optar pela escrita não sistemática e pela carência de sistema em seu pensamento, Marcel, apesar de ter dedicado diversas páginas à questão da liberdade, causa certa estranheza no leitor quando este busca um tratado sobre a liberdade humana, como adverte O’Callaghan: “A maneira como o dramaturgo francês Gabriel Marcel enfoca a referência à liberdade humana é, sem dúvidas, desconcertante” (O’CALLAGHAN, 2008, p. 139). Além de sua opção metodológica da escrita (a opção pelo diário, breves comunicações repletas de exemplos concretos, etc.), Marcel, em sua busca pela filosofia, evita sempre cair em extremos e, no tocante à liberdade, os extremos do existencialismo e do essencialismo.

O que se percebe é o fato de que, para Marcel, o homem não é uma substância fechada em si mesma, satisfeito e pleno; o homem é chamado a buscar sua plenitude, pois é *homo viator*. Essa busca pela plenitude corresponde a uma resposta a um *apelo* (Cf. HV, 22-23), no qual a liberdade possui um papel preponderante. Escreve Urabayen: “Esta imagem do homem torna compreensível

⁷⁰ “Pretendo, para iniciar, indicar exatamente com qual espírito realizo esta apresentação. Primeiramente, não é um espírito polêmico. É extremamente importante e é simplesmente honesto apontar o que é válido, o que possui de forte e de real em certos pontos de partida do pensamento de Sartre”. (MARCEL, 1947b, p. 113). Sobre a opinião de Marcel sobre Sartre, Cf. MARCEL, G. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”. In: GEORGE, A. **Les grands appels de l’homme contemporain**. Paris : Editions du Temps Présent. 1947 e MARCEL, G. “L’être et le néant”. In: **Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l’esperance**. Paris: Aubier, 1944. Reiteramos, ainda, o artigo já indicado na nota 67: CAÑAS, J. L. “Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sartre” In: **Anuario Filosofia XXXVIII/2**, 2005, p. 381-403.

que Marcel considera a liberdade como uma conquista, como algo que se ganha, como ponto de chegada e não como um ponto de partida ou algo dado de antemão” (URABAYEN, 2000, p. 02). Como se percebe, Marcel refuta a concepção de que a liberdade seja um predicado ou propriedade do humano. Pode-se, então, perguntar: Marcel nega a natureza livre do homem? De modo algum. O que o filósofo articula é determinada noção de *natureza* e de *predicado*. Quando se diz que o homem é livre por natureza, que ser livre é sua condição natural, é dizer muito pouco da liberdade, pois, se assim o fosse, poderíamos dar razão a Sartre: *somos condenados a ser livres*. Para Marcel, o que realmente importa na questão da liberdade é entender a própria liberdade como processo de libertação, conquista e práxis. A liberdade, então, é a realização de atos significativos e não simplesmente fazer o que se quer.

O que Marcel refuta, assim, é a concepção de que a liberdade seja sinônimo de *fazer o que bem se entenda*. Quando uma pessoa executa o que está ao seu bel prazer, tem consciência de ser livre, porém, pode estar equivocada, pode ser que esteja submetida a desejos e impulsos que, na realidade, não a tornem livre. Ademais: é possível, também, experimentar a liberdade em situações nas quais alguém não faz o que quer, como, por exemplo, em situações limites de escravidão ou encarceramento, situações que alguns homens podem experimentar a liberdade de uma maneira inegável, como um Victor Frankl. Estas considerações põem em relevo, segundo Marcel, que a liberdade propriamente não é *fazer*, mas, como destacaram os estóicos, *resistir* e dizer não a tudo o que se impõe como fruto do desejo. Aqui reside a responsabilidade do homem por seus atos: a liberdade é ser capaz de superar e dominar os desejos e impulsos, visto que o homem é responsável por seus atos, os quais são atos humanos e livres.

Em segundo lugar, Marcel rechaçou o fato de que a liberdade possa ser pensada em termos de *causalidade* ou em oposição ao *determinismo*; a liberdade não é uma causalidade, pois ela não tem nenhum papel no ato livre “como tampouco não teria significado algum buscar um vínculo de causa e efeito entre as notas sucessivas de uma melodia” (MEIL, 115). O âmbito da liberdade não é da causalidade, mas da *abertura*, da *intersubjetividade*, do *dom*.

Em terceiro lugar, considerou que era absolutamente necessário enfrentar a interpretação e redução da liberdade como exclusividade de escolha ou indeterminismo. Para alguns, a liberdade é a falta ou carência de motivos no

momento da escolha, do decidir, é a “escolha livre”, escolha que não se prende a nenhuma condição; para Marcel, este é o grau mais baixo da liberdade. A verdadeira liberdade não consiste em carecer de motivos, pois os atos realizados sem motivos são atos arbitrários e que não configuram nem conformam essencialmente o homem. O ato verdadeiramente livre é aquilo que faz o humano ser quem é, visto que é um ato significativo: “[...] o ato livre é essencialmente um ato significativo” (MEII, 117). Esse ato que configura o ser humano é um ato responsável, ante o qual o homem não pode negar nem declinar sua autoria mais que ao preço de trair-se a si mesmo.

Estabelecida a “definição” de liberdade em Marcel, o próximo passo é definir e aprofundar as condições e riscos próprios desse ato. Ora, volta a comentar Urabayen:

O risco peculiar deste aprofundamento ou reflexão é que está marcada pelo caráter deficitário da linguagem para expressar o que se descobre, por uma falta de terminologia adequada que encerre totalmente o significado do que quer expressar-se. Esta falta de clareza e precisão, para Marcel, não é nenhuma deficiência, mas um ato de reconhecimento de que a liberdade e a realidade são mistérios, são inenarráveis mediante noções e conceitos claros e distintos e isso é algo positivo [...]. (URABAYEN, 2000, p. 03).

O primeiro aspecto da liberdade é que ela é uma conquista. A liberdade nasce de uma decisão existencial e, portanto, de uma situação de prova e catividade. Mergulhado no momento de dificuldade e propenso a fechar-se em si mesmo e viver condenado, o homem decide libertar-se.

O que até aqui foi analisado serve para balizar que a liberdade pode ser vislumbrada também a partir de uma perspectiva ética. E quando chega a esse ponto, Marcel inicia uma análise da liberdade a partir de seu caráter ontológico. De que maneira? Ora, o salto do ético para o ontológico se faz a partir da análise da passagem de uma reflexão sobre a relação entre liberdade e verdade ou, mais especificamente, a relação entre liberdade e graça. Em Marcel, a graça é imprescindível para a experiência profunda da liberdade, visto que a graça é um dom que entrega seu próprio ser e sua própria liberdade ao homem. A liberdade supõe, então, a aceitação do dom, conforme afirma o filósofo:

Cada um de nós está situado de tal maneira que pode reconhecer que sua essência é dom e, em última análise, que ela não é de

maneira alguma para si. Ora, de outra parte é a partir desse dom fundamental que se pode desprender a liberdade, que não é mais do que uma prova em curso da qual cada um terá que decidir acerca de si mesmo. (MEII, 174).

Essa reflexão acima fornece indícios do aparecimento da dimensão ontológica do aspecto ético da liberdade, pois a liberdade como conquista se apresenta como um labor realizado a partir de um dom recebido, que pode ser aceito ou refutado: “[...] a liberdade é, em primeiro lugar e, antes de tudo, poder afirmar-se ou negar-se a si mesmo” (RI, 40). Não se trata, em Marcel, de duas liberdades: a *ética* (possibilidade de escolha) e a *ontológica* (uma liberdade oferecida e conquistada), mas dois momentos de uma mesma peça, duas notas de uma mesma partitura, dois lados da mesma moeda. A liberdade ética (liberdade como conquista ou libertação) representa um imenso esforço para fazer que essa dimensão ontológica, a verdade do homem, se converta em algo concreto ou se encarne. No fundo, tudo se passa como se esse princípio marceliano pudesse ser enunciado no célebre verso de Cecília Meirelles: “Liberdade, essa palavra que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda” (MEIRELLES, 1964, p. 43).

Nessa perspectiva, encerrando a discussão sobre a temática da liberdade, de modo específico o contraponto com Sartre, perguntamo-nos: Qual é a relação que se pode estabelecer entre liberdade em Marcel e liberdade em Sartre? Deixemos o comentário, mais uma vez, com Urabayan:

Marcel encontrou uma via para aprofundar mais nesse âmbito ontológico, que é o fundamento da liberdade: a relação entre a liberdade e a verdade ou, mais amplamente, os valores. Nesse desenvolvimento da reflexão acerca da liberdade e dos valores é que Marcel se afasta e se opõe mais frontalmente a Sartre. Marcel refuta fortemente a afirmação do filósofo existencialista de que o homem se faz a si mesmo escolhendo seus próprios valores e de que não há natureza humana que constranja ou ilumine ao ser humano. O pensamento de Sartre é uma filosofia do absurdo, da contingência e do nada, na qual o homem é um ser contingente que acredita ser do nada e voltará para o nada. A partir dessa filosofia, o homem está condenado a ser livre e isso significa que a liberdade é uma perda, uma falta ou uma negatividade. Ante esta interpretação, Marcel insiste no caráter positivo da liberdade e, sobretudo, da necessidade de estabelecer uma diferença entre seu ser e fazer: o homem não se faz completamente a si mesmo, sua liberdade não é absoluta. Para Marcel, Sartre rechaça o dom e a graça, que é precisamente a condição da verdadeira liberdade. Por outra parte, ao negar a

objetividade dos valores, nega a possibilidade de estabelecer diferenças nem critérios para julgar a vida dos seres humanos. (URABAYEN, 2000, p. 07).

Assim, mais uma vez reiteramos: não se trata a liberdade de uma condição natural, mas de um libertar-se, de um fazer-se livre. Ora, o fazer-se livre é sempre libertar-se da tentação da predicação e objetivação da realidade; o ato decisivo existencial é ver-se mergulhado no ser, participante do mistério ontológico. Assim, a liberdade é um rompimento da indisponibilidade, quer dizer, é uma abertura essencial ao outro, sendo, portanto, jamais subjetiva, mas profundamente intersubjetiva. Diz Urabayen: “O outro é necessário para a liberdade própria ou pessoal, pois é necessário para alcançar a própria intimidade” (2000, p. 04).

Percorrido o caminho da existência livre e chamada a participar do ser, detenhamo-nos, agora, no fato de que, quando livremente estou em comunhão ontológica, percebo o outro e, desde esse ponto, abordemos a intersubjetividade no pensamento de Marcel.

Marcel propõe uma filosofia centrada na experiência, “[...] centro da realidade e do destino humano, um inesgotável concreto” (RI, 91); *inesgotável* porque é destinado a estabelecer, de um lado, que, se o ser é irrepresentável, não é, por outro, incognoscível, visto que não é posse e, portanto, não nos é indiferente; *concreto* porque é possível a negação do ser e da própria experiência ontológica. O ponto essencial dessa nova ontologia em curso consiste em restituir o sentido último da experiência em sua concretude carnal. Filosofar concretamente, então, é o fato de “aderir” a metafísica à experiência concreta e não apresentar nenhuma solução de continuidade entre o pensamento pensado e o pensamento pensante. Ora, a Filosofia Concreta é a restauração do concreto que clama o ser, é a restauração do dado da encarnação.

Para Marcel, o reconhecimento da presença de “outrem” é igualmente um dado indubitável intrínseco ao mistério da encarnação. O eu do *eu sou* cartesiano é solitário; ora, a encarnação não esbarra num suposto solipsismo corporal, como constantemente temos corroborado ao longo dessas linhas. Assim, a filosofia concreta proposta por Marcel não se articula apenas em torno de um existir, mas de um *existir-com*. Sua metafísica não é apenas do ser, mas do *ser-com*, de modo que

não se trata apenas da metafísica do *sum*, mas também do *sumus*. Se existo-com, isso significa que meu *eu* existe com o *outro* e nisso se estabelece o reconhecimento de um *tu*.⁷¹ A Filosofia Concreta, assim, nos leva, de maneira imprescindível, em direção ao outro, que é sempre visto como um *tu*, isto é, a presença de um *alter ego* como possibilidade de abertura à participação.

Reconhece-se, então, que a abertura à alteridade é fundamental no pensamento marceliano. Ora, qual é o alcance metafísico dessa abertura na qual se manifesta *outrem*? Como Marcel já problematizara, o tu não pode ser visto como objeto, pois o objeto não me tem em conta, eu não conto para ele. Ao contrário, somente me dirijo em segunda pessoa àquilo que observo como capaz de responder-me, de entrar em profundo processo de comunhão. A terceira pessoa, pelo contrário, o *ele*, pode ser designado como essencialmente ausente e é essa ausência que permite objetivá-lo. Como se efetua, por outro lado, nesse jogo dialético, a passagem do “ele” ao “tu” e, conseqüentemente, do “eu-tu” ao “tu-tu”? Ora, aqui entra em cena o processo de liberdade em comungar/participar da outra vida, de entrar em processo de simpatia a partir de experiências comuns (Cf. RI, 49-50). A transformação do *eu-tu* no *tu-tu* se efetua quando “[...] me comunico realmente comigo mesmo na medida em que me comunico com o outro, quer dizer, na medida em que para mim esse outro se converte em tu” (RI, 50). Como bem Marcel circunscreve, nessa dialética ou tenso jogo

[...] a indistinção do “tu” e do “eu”, do “tu” e do “ele”, não é um elemento neutro no qual devíamos perder-nos e abdicar, senão uma espécie de meio vital da alma de onde ela extrai sua força, onde se renova sentindo-se. Como até agora, o que se deve exercer é uma vontade de participação como única via para salvar-nos da confusão pura. (RI, 52).

Marcel, por questões metodológicas, mas principalmente ontológicas, prefere a expressão *tu* à expressão *outro*. Nessa direção, fica mais adequado e, portanto, justificado reconhecer na obra de Marcel o estatuto da noção de *intersubjetividade* e

⁷¹ Em Marcel, a participação de um *eu* e de um *tu* se expressa particularmente em seu teatro. E mais: a abertura ao outro, ou essa sensibilidade para a alteridade, se deu em uma experiência verdadeiramente humana, em um plano de emoção densa, inquieta e empática: o fato de, na Primeira Guerra, fornecer a notícia dos mortos aos seus entes. Como confessa ele próprio: “Esta experiência [...] desempenhou um papel fundamental, estou seguro disso, na elaboração de meu pensamento [...]” (RI, 47).

não de *alteridade*. Esse *co-esse*, campo das relações intersubjetivas por excelência, é o não-problemático, ou seja, o horizonte mais amplo do mistério.⁷² Para Marcel, a essência é a própria existência e a existência humana não é assunto especial, pois ela inclui, simultaneamente e desde o princípio, a existência do *outro* ou da realidade concreta exterior. Não há como *falar de si* sem *falar do outro*, não há como pensar na categoria *eu* sem fazer referência à categoria *tu*. Assim, pensar o outro é pensar o *ser*. Nessa perspectiva, uma reflexão acerca do “outro” jamais deve, entretanto, ser posta nos termos do âmbito do problemático, mas como situação “metaproblemática”, radicalmente ontológica. Para pensar o ser como metaproblema deve-se promover o recolhimento e engajar-se na fidelidade. Tal fidelidade não é estabelecida visando a segurança daqueles que entram numa espécie de acordo, mas é tecida no seio do ser. Assim, o que nos abre à realidade não é o conhecimento (como postulam algumas correntes filosóficas), mas o *amor*. O amor ou a fidelidade são, pois, essencialmente, ontológicos. Ora, Marcel entende que essa metafísica do amor é também uma ontologia da esperança.⁷³

Em Marcel, de certa maneira, a questão do outro sempre pode ser enunciada no plural, visto que esse outro se apresenta sob múltiplos rostos: do ser, do outro homem, da carne do mundo, etc. Na outra margem, esses múltiplos rostos se pronunciam no rosto de um *eu*. Esse outro que se revela plural, segundo Poma, desencadeia em mim não uma postura de alteridade, mas de alteração (Cf. 2005, p. 486). Essa alteração é inscrição ou participação no próprio ser mediante as experiências de fidelidade, amor, esperança, etc. É uma alteração que se irrompe para além de um sujeito fechado em si mesmo enquanto sujeito cartesiano. Nasce aí um sujeito disposto a uma relação de abertura, de autêntica alteridade, ou melhor, de verdadeiras relações intersubjetivas. A intersubjetividade, então, deve ser construída e, por isso, o processo de reconhecimento do outro se efetiva numa alteração de mim mesmo.

É nessa direção de abertura de si mesmo que a obra de Marcel perspectiva uma filosofia da intersubjetividade, ou melhor, a intersubjetividade é prolongação necessária da afirmação existencial “eu sou meu corpo”; é a encarnação, então, a

⁷² O prolongamento e o coroamento da intersubjetividade é a relação com o *Tu Absoluto*, discussão que não é, por opções metodológicas, o foco do trabalho aqui proposto.

⁷³ Cf. nota 22.

possibilidade existencial da intersubjetividade. A reflexão em torno do corpo, mais uma vez, se torna decisiva na medida em que a corporeidade se caracteriza como um fenômeno relacional e, por isso, é a encarnação a própria condição de abertura ao mundo e ao outro. Como comenta Florez-González: “O corpo não é um instrumento que nos vincula no mundo como um meio, mas a condição mesma de estar no mundo” (2005, p. 566).

O que seria, afinal, a intersubjetividade? Marcel sustenta que a intersubjetividade é essencialmente abertura ao mundo e, portanto, o deslocamento não é necessariamente direcional até alguém ou algo, senão relacional, existencial, quer dizer, um movimento global e concreto. A questão toda reside em sublinhar que essa relação não corresponde a um conteúdo do qual alguém pudesse se apropriar ou despojar, mas um enlace fundamental, independente da complexidade das chamadas relações interpessoais e, nesse sentido, o próprio termo *relação* é ambíguo; quiçá a expressão *comunhão* seja mais fiel ao espírito da Filosofia Concreta. Ora, se, porventura, nos dirigíssemos *exclusivamente* ao outro, correr-se-ia o perigo de coisificá-lo. Como explica o filósofo:

[...] a significação deste termo [intersubjetividade] corre o risco de ser mal interpretada, porque o mundo da ação comum é o mundo dos objetos e é desde esse momento que se interpreta a intersubjetividade como uma transmissão referida a certo conteúdo objetivo e independente daqueles que a transmitem. (PI, 188).

Como Marcel atesta, a intersubjetividade não pode ser analisada em termos de emissor-receptor – o que recairia num dualismo sujeito-objeto –, mas se constitui em uma ação pré-sentida pela subjetividade, visto que a abertura ao mundo é a condição *sine qua non* da situação encarnada do sujeito no mundo. Sobre essa condição intersubjetiva da encarnação, lembra-nos Marcel: “A intersubjetividade afeta ao sujeito mesmo [...] o sujeito em sua estrutura própria é, desde já, fundamentalmente intersubjetivo” (PI, 198). Assim, a intersubjetividade do sujeito não é propriedade do sujeito, mas condição mesma para que esse sujeito “seja” no mundo. É preciso levar em conta que Marcel não postula uma espécie de transparência pura entre *eu* e o *outro*. Pelo contrário: o homem pode posicionar-se

contra o homem em inumeráveis situações⁷⁴. O outro, em Marcel, é o destino de saída do humano mesmo. Outrem aparece justamente quando o *cogito* cartesiano é ultrapassado por uma interpretação na qual o *eu* não é mais o referente anônimo de certezas, mas o movimento de disponibilidade que nos enlaça no mundo e na concretude da experiência. Como volta a observar Florez-González: “A recuperação da intersubjetividade é mais que uma declaração enquanto tarefa, e nos concerne a todos fazê-la possível, em momentos que, como diria Marcel, os homens se empenham em esquecer-se do humano” (2005, p. 573). Dessa maneira, recuperar o dado intersubjetivo não é apenas uma tarefa intelectual, mas uma exigência existencial.

Segundo Ricoeur, o tema do outro não possui relação com a questão do sentir⁷⁵, pois, para ele, no *Journal Métaphysique*, o tema do *outrem* “corre” paralelo com a questão do sentir; o tema do outro tem suas dificuldades próprias, que não são as de uma gnosiologia, mas de uma dramaturgia da existência. A esse respeito, a meditação sobre o tu, conforme Ricoeur (Cf. 1996, p. 56), se desenvolve sobre o terreno do teatro. O teatro foi para a filosofia de Marcel, e singularmente para a filosofia do tu, o laboratório de uma diversidade de experiências de pensamento. A dramaturgia foi como que o “tubo de ensaio” para uma variedade de temas dos quais muitos foram antecipados sob o modo de ficção e pronunciados por personagens de ficção antes de ser assumidos pelo próprio autor sob o modo da convicção procedente da experiência metafísica.

Por que não há uma aproximação da reflexão do tu com a questão do sentir? Segundo Ricoeur, tal análise poderia reduzir o *tu* ao *ele*, o qual ficaria entendido como um repertório de informações que eu consulto ou como uma bateria de características que descrevo; em poucas palavras: como um inventário de predicados. Para Marcel, o outro não é um *ele*, mas, sim, um *tu*, porque reside nele a capacidade de resposta, ou seja, de comunicação. Onde nenhuma resposta é

⁷⁴ Sobre a questão de fechamento em si mesmo e de desagregação da intersubjetividade, Cf. *Les Hommes contre l'Humain* e a peça de teatro *Le Monde Cassé*.

⁷⁵ Nesse aspecto nos distanciamos de Ricoeur, pois, em nosso entender, é o fato da encarnação, ou seja, o fato de ser corpóreo e, conseqüentemente, sentir, que me possibilita um campo gravitacional de relações; é meu corpo que me permite descobrir um outro; se me abro à percepção de outro ser, não o torno objeto, mas entro em comunhão. Assim se expressava Marcel sobre essa questão: “O dado comum à minha consciência e às outras consciências possíveis é meu corpo. Eu não posso me pensar como existente senão enquanto eu sou dado a mim mesmo e dado às outras consciências. Isto é, eu sou dado no espaço” (JM, 312).

possível, só há lugar para o *e/le*. Nesse contexto, a questão do tu em Marcel, segundo Ricœur, deve ser buscada em duas vertentes: uma ética (semelhante à de Levinás) e outra dialógica (filosofia do discurso ou, mais precisamente, filosofia analítica). As duas linhas, porém, se cruzam quando se trata da questão da sinceridade e, se se prefere, da questão ontológica.

O que deve ficar claro, sem nos aprofundarmos nas críticas de Ricœur, é o fato de que o outro ocupa um lugar preponderante no pensamento de Marcel e, nesse sentido, um belíssimo texto que articula as relações estabelecidas sobre o outro intitula-se *Moi et autrui*, incluso na obra *Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l'esperance*. O texto apresenta uma análise da constituição do eu a partir de uma orientação fenomenológica e, como é de praxe em Marcel, parte de situações concretas, visto que elas “[...] deformam infinitamente menos a experiência que tentam traduzir do que as expressões elaboradas nela, que cristalizam a linguagem filosófica” (HV, 15). Marcel cita o exemplo do menino que colhe flores para a mãe e lhe confessa: “Olha, sou eu quem as colheu. Não foi a babá e nem meu irmão, mas eu mesmo” (HV, 15). A exclusão de outros em meu lugar é capital, pois, a esse modo, posso designar-me, oferecer-me ao outro e, conseqüentemente, receber algo. Quando, então, se afirma “eu”, afirma-se, necessariamente, a presença do outro. O eu é uma espécie de centro de imantação, ele é uma presença global, implicando, na verdade, uma referência ao próximo.

Não seria, pelo contrário, essa referência ao próximo uma autocomplacência? Existiria um eu pré-existente que se define a partir do outro? Ora, cabe justamente aprofundar a natureza desse ato constitutivo do “eu”, um eu que se designa ao próximo e, em todos os casos, um eu que se “produz”, isto é, que se “ponha diante”. Sob o prisma dessa constituição do “eu” é que Marcel põe em cena a questão da “presença”:

Presença significa mais e algo diferente do fato de estar aí. Assim, com todo rigor, não se pode dizer de um objeto que ele está presente. Digamos que na presença está sempre implícita uma experiência por sua vez irreduzível e confusa que é o sentimento mesmo de existir, de estar no mundo. (HV, 18).

O eu não se confunde, de maneira alguma, com uma realidade isolada. Ele se projeta, antes, como um acento que confiro à minha experiência – não em sua

totalidade, mas em alguns setores dessa experiência. Não se trata, porém, de uma “localização” (o que para Marcel é algo falaz – Cf. HV, 19). Ora, esse “eu” “possui” um *hic et nunc*. O eu talvez possua um recinto, recinto móvel e vulnerável, onde não posso afirmar de mim mesmo nada autenticamente que seja eu mesmo. Disso resulta a necessidade de uma confirmação que chegue de fora, isto é, que emane do outro, que seja investido do outro. Aqui, cabe observar que, até agora, o outro é uma confirmação de meu eu e, de certo modo, é uma complacência refletida de mim mesmo; o outro é “tratado por mim [...] como ressonador ou amplificador” (HV, 21). Ora, onde, pois, está o limite do eu e de suas projeções? Seria o outro um confirmador de meu eu ou um reverberador das imagens que possuo de mim mesmo?

Segundo Marcel, essas condições não se arvoram numa questão filosófica técnica, mas tais condições são essencialmente sociais (Cf. HV, 22), ou seja, o esquema de relações travadas por nós é o da concorrência e competição a todo custo; esse regime incita cada um a comparar-se ao outro e exacerba a consciência do eu. Sob esse aspecto, é o esquema mais despersonalizador possível. No fundo, o que se percebe é uma cultura da egolatria, onde o outro é um instrumento que favorece minha natural complacência comigo mesmo, onde o vejo como uma caixa de ressonância de mim mesmo.

Seria, então, o eu uma espécie de comportamento separado da pessoa? Ou a pessoa é um elemento ou atributo do eu? Seria melhor dizer que a pessoa é uma exigência que tem sua origem no que me aparece como “meu” e como sendo “eu”. O “eu”, enquanto fechado em si mesmo, não é capaz de se despertar para a realidade. Para Marcel, falar de “eu” e de “próximo” é abordar a temática da disponibilidade. Dessa maneira, justifica-se porque Marcel trabalha os conceitos de *pessoa* e *disponibilidade*, conceitos que, por delimitação de tema, não são contemplados nestas linhas.

Quem é, afinal, o outro no pensamento de Marcel? O outro é espessura do mistério, a encarnação do ser. Jamais é um “inferno”, mas o prolongamento de mim mesmo. Ele é a expressão mais carnal de comunhão, o êxodo do solipsismo, o encontro de liberdade, o caminho ontológico, a garantia mais palpável e, portanto, concreta de que o solipsismo é um limite como princípio.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao termo final deste trabalho, propus uma primeira amostra ou via de acesso a uma obra ainda pouca conhecida ou difundida como é a de Gabriel Marcel. O tema do mistério ontológico da encarnação mediante a Filosofia Concreta, programaticamente concebido num movimento que vai da abstração à concretude da experiência, tornou-se o escopo geral da pesquisa, aqui, em foco. Ora, qual é o alcance dessa leitura?

Ao longo da tradição filosófica, o conceito de *experiência* foi relegado a segundo plano pela corrente racionalista-idealista e “exagerado” como fonte de compreensão da realidade pelos pensadores empiristas. Diante de tais posicionamentos, Gabriel Marcel traz à luz um posicionamento contundente: a função da filosofia é devolver à experiência humana o seu peso ontológico, ou seja, deve ser ela a concepção da realidade a partir da categoria de participação no ser mediante a encarnação, dado central metafísico (Cf. EA, 11-12). Ao projetar essa perspectiva, Marcel prefigura a radicalidade de uma *Filosofia Concreta*, ou seja, um nível de pensamento que, em oposição a uma *Filosofia Oficial*, passa a questionar o âmbito da experiência humana em sua concretude mais radical. O pensamento de Marcel se inscreve mediante uma interrogação ontológica a partir do dado encarnacional; esse dado, enquanto âmbito central metafísico, se transfigura enquanto expressão maior de *mistério* vivo, definidor do humano, da vida, do mundo.

Leitor criticamente atento da tradição metafísica, Marcel projeta um novo *labor philosophicus*, cujo intento é, como vimos, restituir à experiência sua consistência ontológica. Ou seja, de explorar a concretude da experiência no que de mais original possui: a existência não pode ser objetivada/objetualizada, a verdadeira filosofia é o apelo para a passagem da abstração à concretude da experiência.

Assim, partindo da ideia fundamental de que a existência – e, por conseguinte, a experiência – não pode ser objetivada, isto é, não pode ser pensada em termos de *problema*, mas de *mistério*, como é possível – neste caso – seguir falando de filosofia? Não cairíamos, sem nos apercebermos, numa espécie de análise mística? Haveria inteligibilidade e apreensão além do conhecimento objetivo? E é justamente

aqui que se encontra uma contribuição original de Marcel: a tradição filosófica, de certa maneira, não foi capaz de realizar esse salto para o metaproblemático, isto é, adentrar, com todo o rigor, a experiência do mistério, permanecendo restrita apenas a uma abordagem meramente “problemática”.

Aos olhos de Marcel, a *Filosofia Concreta* é aquela que, mediante a *reflexão segunda*, se torna capaz de transcender esse nível puramente reducionista de tratamento.

Marcel, ante a pergunta *O que é filosofar concretamente?* (Cf. RI, 85), nos adverte, de imediato, que filosofar a partir do concreto não se trata de uma nova forma de empirismo. Fazer Filosofia do Concreto é pensar a existência *hic et nunc*. Marcel explicitará esse novo gênero de pensamento em *vias negativas*, isto é, mostrará que a *Filosofia Concreta* não é, em hipótese alguma, a *Filosofia Oficial*, aquela que considera a ideia de uma forma hipostasiada, como um ser que evolui mesmo sem a atuação humana. Sob esse aspecto, já nos encontramos bem longe, aqui, de todo idealismo e, de algum modo, de certa história da filosofia. A *Filosofia do Concreto* é aquela, então, que se realiza nas antípodas da *Filosofia Oficial*, ou seja, não se arvora em repetir problemas formulados e busca um elemento que, infelizmente, a tradição filosófica relegou ao segundo plano: a experiência do *assombro*.

Filosofar concretamente não é senão sermos *presas do real*, quer dizer, reconhecer a riqueza sempre inovadora da existência, o espanto de que *ser é estarmos sendo*, é vivenciar duros golpes do real, que nos enfrenta e não nos deixa indiferentes. A *Filosofia Oficial* é o *espírito habitual*, isto é, se faz surda à apreensão do real, enquanto que a *Filosofia Concreta* é o *espírito metafísico*, sempre atencioso aos golpes da realidade. Sob esse pano de fundo, a autêntica filosofia é aquela que se deixa aprisionar pelo real, aquela que mostra as *marcas dos dentes* que tem deixado a realidade.

Nessa perspectiva é que toma impulso o tema gravitacional de sua obra: a ideia de encarnação. Afirmar que *sou meu corpo* é incluir-me em minhas próprias questões, não objetivando a mim mesmo e a realidade, é tornar-me *manifesto* e, conseqüentemente, em comunhão ontológica.

Sendo a filosofia o perscrutar o mistério, o que se deve, em primeiro lugar, é analisar a sensação/experiência/corporeidade como mistério, isto é, eu, que sou

corpóreo, pergunto a mim mesmo quem sou, sem jamais objetivar meu ser encarnado.

O pensamento de Marcel, assim, se articula em apontar os limites da tradição metafísica e indicar-nos o exercício do filosofar como mistério do ser. Acercando-nos da condição humana como encarnação, possibilita-se uma compreensão de que somente posso reconhecer-me como existente e como sujeito quando entro em relação de manifestação, de presença e comunhão ontológica. Nesse sentido, o postulado de uma Filosofia Concreta se estabelece quando articulo a passagem da “reflexão primeira” para a “reflexão segunda”, compreendendo a liberdade como dom e conquista e estabelecendo-me numa profunda relação de intersubjetividade, onde o outro é a espessura do mistério do ser.

Percorremos um caminho sinuoso, repleto de obstáculos, reconhecemos; contudo, pleno de uma canção que, suavemente, ia se apresentando aos nossos ouvidos: o convite a compreender o ser alargando a noção de filosofia, de concretude da experiência, de encarnação, de mistério e outros meios de pensamento que não o objetivo. Nessa direção, só se pode retomar o movimento de um pensamento se soubermos acompanhar suas modulações, muitas vezes, desconcertantes.

Ora, dialogar com um autor que possui um estilo de pensamento e escrita assistemático, fragmentário, interrogante, como é o de Marcel, é quase como fazer a súmula de um romance, de um poema ou de uma sinfonia. Nesse sentido, por opção metodológica, não mesclamos, ao longo da presente pesquisa, uma exposição criticamente mais acirrada quanto a eventuais limites da filosofia marceliana. Ou seja, apenas procurou-se cortejar mais de perto esse movimento de pensamento no sentido de apreender minimamente sua estrutura, sua natureza última; suas concepções são tais que somente podemos formular um juízo ao seu respeito quando seu movimento esteja acabado. E eis que é chegada a hora.

Sobre a crítica postulada por Marcel a uma filosofia elaborada a partir de sistemas, devemos aclarar, primeiramente, que sistema é um modo de compreensão da realidade em que as experiências realizadas podem ser repetidas indefinidamente à exaustão para a comprovação de algo, ou seja, sistema é um circuito de pensamento e experiências fechado, o que é típico das ciências positivas. De modo geral, em filosofia não encontramos sistemas, mas aparatos de compreensão conceitual de onde podemos estabelecer ligação com a realidade. Cremos, então, que a crítica de Marcel ao modo sistemático de se fazer filosofia deve se dirigir não ao sistema em si, mas a certa fossilização do pensamento em torno de um sistema. Os sistemas são como “muletas” que nos auxiliam a caminhar; quando aprendemos ou reaprendemos a andar sozinhos, não mais são necessárias.

O que se argumenta aqui é que o sistema é algo fechado e, infelizmente, ao longo da tradição filosófica houve, sim, filosofias pensadas a partir de certas estagnações em sistemas. É justamente contra esse tipo de pensamento que se levanta Marcel com seu *modus operandi* assistemático, como ele mesmo nos afirma: “O erro do sistema consiste em que em lugar de apreender simpaticamente a inteligência e comungar com ela, não nos apresenta mais que um esquema, por sua vez intelectualizado, ao qual a inteligência não se deixa reduzir mais do que o fato que se confunde com seus próprios produtos” (RI, 23). E, nesse sentido, aponta Ricœur:

O rechaço do sistemático é um elemento orgânico de seu modo de pensar e de escrever. Sua obra se apresenta como um diário filosófico cujos fragmentos fechados expressam o estado de alerta, de admiração, de busca de um pensamento vivo ao qual uma ordem demasiado sistemática não poderia senão alterar. Algumas anotações, em geral mais breves, encerram de forma muito condensada a “célula melódica” de um amplo conjunto de reflexões, das quais somente algumas, às vezes, são postas às claras. O aspecto socrático destas pesquisas assegura paradoxalmente à obra uma verdadeira força imprecisa, visto o frágil gênero literário que serve de veículo a este pensamento em ação. As obras que não adotam forma de diário, as conferências, são também de curso sinuoso, a ordenação temática não se reveste de forma sistemática nelas e o pensamento apressado na investigação segue por caminhos imprevisíveis. (RICŒUR, 1947, p. 49-50).

Outra crítica endereçada a Marcel é sua “depreciação” em torno da ciência. É comum, segundo Ricœur, ao observar os escritos de Marcel, certo caráter

depreciativo de uma reflexão sobre a significação da ciência e da própria história. Claro deve estar que a intenção de Marcel não é, em primeiro lugar, realizar uma crítica sobre os dois temas, mas apresentar suas posições filosóficas, posições que somente serão apreendidas a partir da crítica em questão. Talvez seja provável que Marcel subscrevesse a famosa afirmação de Heidegger: “A ciência não pensa”.⁷⁶ Para o pensador francês, o método científico importa num estreitamento, numa diminuição da realidade e não deve ser tomado como última palavra no conhecimento dessa mesma realidade. Todo aparelho científico está voltado para o extenso, para o problemático, para aquilo que pode ser mensurável; no problemático escapa-se a dimensão do mistério, que é o cerne da filosofia para Marcel.

Nessa questão, Paul Ricœur avalia a “dupla insuficiência” do pensamento de Marcel:

Em minha opinião, falta a esse tipo de pensamento [o de Marcel] uma reflexão positiva sobre o sentido da técnica e da necessidade histórica que ela cria, e uma reflexão positiva sobre o sentido do direito e dos quadros abstratos de toda intuição humana [...]. Não me parece que se possam levar a sério as exigências do Eterno, nem que a fidelidade a esse Eterno possa ser verdadeiramente criadora se não se compreende nem se assume o movimento da história [...]. Seria de desejar que o profetismo da filosofia da existência se acompanhasse de uma vontade intransigente de sempre encarnar o espírito no contexto real do tempo presente. (RICŒUR, 1947, p. 153-154).

Quanto à acusação de que Marcel desconhece o poder da reflexão e que pretende fazer ontologia fora do âmbito dos conceitos, estabelece-se aí a grande crítica realizada ao pensador francês. Segundo Marcel, não podemos reduzir o ser a um conceito ou encaixá-lo em um sistema, pois estamos mergulhados nele e isso seria o absurdo, um processo de autofagia pura; no ser nos movemos e somos. Entretanto, é claro que a filosofia não pode renunciar à reflexão (Cf. PA, 23) e a reflexão se estabelecerá a partir do nível segundo, ou seja, a reflexão à segunda potência, que nunca pode abstrair do refletido, que deve quebrar a dicotomia sujeito

⁷⁶ Essa expressão de Heidegger, que provocou um mal entendido, se efetuou em uma entrevista concedida à televisão alemã em 1969; com isso o filósofo defende a tese de que dizer que a ciência não pensa significa que ela não se move na dimensão da filosofia, embora nela se enraíze.

cognoscente e objeto cognoscível: é esse o desafio e a beleza própria da filosofia. Assim, a reflexão se revela como engajamento no ser.

Diante do exposto, cremos que mais do que “ideias” para estabelecermos uma *Filosofia Concreta*, o profícuo diálogo com as obras de Gabriel Marcel nos propicia um profundo processo de *metanoia* filosófica: a necessidade urgente de resgatarmos a concretude da experiência, buscando restituir ao humano seu peso ontológico; tal restituição é tarefa da filosofia, um pensamento que nos possibilita a passagem da abstração à concretude da experiência.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

MARCEL, G. **Journal métaphysique**. Paris: Gallimard, 1927.

_____. **Du refus à l'invocation**. Paris: Gallimard, 1940.

_____. **Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance**. Paris: Aubier, 1944.

_____. **Être et avoir**. Paris: Aubier, 1947a.

_____. "L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre". In: GEORGE, A. **Les grands appels de l'homme contemporain**. Paris : Editions du Temps Présent. 1947b. p. 113-170.

_____. **Position et approches concrètes du mystère ontologique**. Paris: J. Vrin, 1949.

_____. **Le mystère de l'être I**. Paris: Aubier, 1951a.

_____. **Le mystère de l'être II**. Paris: Aubier, 1951b.

_____. **Les hommes contre l'humain**. Paris : La Colombe, 1951c.

_____. **L'homme problématique**. Paris : Aubier, 1955.

_____. **Présence et immortalité**. Paris : Flammarion, 1959.

_____. **Entretiens: Paul Ricœur, Gabriel Marcel**. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1968.

_____. "Entrevista: Encontro com Gabriel Marcel". In: KOURIM, Z. **Revista Brasileira de Filosofia**. Tradução: Nelson Saldanha. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1970, Vol. 20, n° 78, p. 133-146.

_____. "O conceito de herança espiritual". In: RUITENBEEK, H. M. **O dilema da sociedade tecnológica**. Trad. Wamberto H. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 53-64.

_____. **Obras selectas I**. Madrid: BAC, 2002a.

_____. **Obras selectas II**. Madrid: BAC, 2002b.

_____. **Music and philosophy**. Wisconsin: University Press, 2005.

_____. “Carta de Gabriel Marcel sobre Jacques Maritain” In: **Diánoia**, vol. LII, número 59, 2007, p. 180-183.

Bibliografia secundária

ACKER, L. “Gabriel Marcel”. In: **A filosofia contemporânea**. São Paulo: Convívio, 1981, p. 143-149.

ARREGUI, J. “Cenestesia y cuerpo vivido: por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre o cuerpo sujeto?”. In: **Revista de Filosofia**, nº. 32, 2004, p. 145-158.

AZEVEDO, J. A. “O mistério da encarnação em Gabriel Marcel”. In: **Argumentos Revista de Filosofia**. Ano 02, número 04, 2010. p. 106-113.

BEATO, J. M. **O sentimento ontológico em Gabriel Marcel**. Universidade de Coimbra, 2009, 229 p. [Dissertação de mestrado].

BECKER, J. **Gabriel Marcel e a formação na perspectiva do Ser**. Unijuí. 2007, 105 p. [Dissertação de mestrado].

CALEZULATO, O. **Gabriel Marcel: o filósofo da esperança**. PUC/PR. Monografia. 1991, 44 p.

CAÑAS, J. L. “Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sastre”. In: **Anuario Filosofia XXXVIII/2**, 2005, p. 381-403.

CARMONA, F. B. **La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialectica a la invocación**. Madrid: Encuentro, 1988.

CHENU, J. **Le theatre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique**. Paris: Aubier, 1948.

CINTRA, R. (org). **Credo para amanhã III**. Petrópolis: Vozes. 1972.

DAVY, M. M **Un philosophe itinerant: Gabriel Marcel**. Paris: Flammarion, 1959.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad. Enrico Corvisieri. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DÉVAUX, A. “Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y el amor”. In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005, p. 405-411.

DUSO-BAUDUIN, G. “La escritura filosófica del Diário Metafísico”. In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005. p. 413-442.

GARAUDY, R. **Perspectivas do homem**. 3. ed. Trad. Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GIORDANI, M. C. “Gabriel Marcel, o filósofo do problema e do mistério”. In: **O Existencialismo à luz da filosofia cristã**. Aparecida: Ideia e Letras, 2009.

GIRARDI, L. J. **O ser do valor: perspectiva de Gabriel Marcel**. Porto Alegre, RS: Nilton Rocha de Souza, 1978.

GRASSI, M. **El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel**. UCA: 2008, 217 p [Tesis de Licenciatura].

HEIDEGGER, M **Sobre a essência da verdade**. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **A caminho da linguagem**. Trad. M. S. Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

JOLIVET, R. **As doutrinas existencialistas**. Trad. A. Q. Vasconcelos. Porto: Tavares Martins, 1975.

MEIRELLES, C. **Escolha seu sonho**. Rio de Janeiro: Record, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Parcours (1935-1951)**. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. Trad. C. A. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Parcours deux**. Paris: Verdier, 2000.

O'CALLAGHAN, P. **El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel**. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.

PESSOA, F. **Poemas dramáticos, poemas ingleses, poemas franceses, poemas traduzidos**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

POMA, I. “Alteración y oscilación en la filosofía de los binômios de Gabriel Marcel”. In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005, p. 475-493.

PRINI, P. **Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable**. Barcelona: Luis Miracle, 1963.

QUINTÁS, A. L. “Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel”. In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005, p. 443-474.

REDYSON, D. **O conceito de verdade em Martin Heidegger**. In: Studia Diversa, CCAE-UFPB, Vol. 1, No. 1 - Outubro 2007. p. 6-22.

RICŒUR, P. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe**. Paris: Temps Présent, 1947.

_____. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Trad. M. Perini. São Paulo: Loyola, 1996, p. 47-64.

RICORDI, A. **O homem concreto na filosofia de Gabriel Marcel**. Bagozzi. Monografia. 2008, 45 p.

SARTRE, J.P. **La Nausée**. Paris. Gallimard, 1938.

_____. **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1943.

SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

_____. "O corpo em cena: Gabriel Marcel". In: **Corporeidade e educação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, p. 93-112.

SOTTIAUX, E. **Gabriel Marcel: philosophie et dramaturge**. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1956.

TILLIETE, X. "La filosofía itinerante de Gabriel Marcel". In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005, p. 495-518.

TROISFONTAINES, R. et al. **Existencialisme chrétien: Gabriel Marcel**. Paris: Présences, 1947.

_____. "Um filósofo da fé: Gabriel Marcel". In: LELLOTE, F. **Convertidos do século XX**. São Paulo: Agir, 1959. p. 195-207.

URABAYEN, J. **El caracter ontológico y ético de la libertad humana en la filosofía de Gabriel Marcel**. Navarra: Departamento de Filosofía, s/d.

_____. **El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano**. Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. "Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser: la filosofía concreta de Gabriel Marcel". In: **Cuadernos de Anuario Filosófico**, n. 137. Pamplona, 2001.

_____. "Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación: aportes a una comprensión del hombre como ser corporal". In: **Investigaciones fenomenológicas**, vol. Monográfico 2: Cuerpo y alteridad. Pamplona, 2010. p. 439-449.

WAHL, J. "Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel". In: **Revue de Métaphysique et de Morale**. Société Française de Philosophie, Ano XXXVII, Paris: Librairie Armand Colin, 1930. p. 75-112.

ZILLES, U. **Gabriel Marcel e o existencialismo**. Porto Alegre, RS: PUCRS / Livraria Acadêmica, 1988.