

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**GUSTAVO HENRIQUE RONDIS CRUVINEL**

**ENCARNAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: GABRIEL MARCEL E O  
MISTÉRIO DA (CO)EXISTÊNCIA**

TOLEDO, PR  
2023

GUSTAVO HENRIQUE RONDIS CRUVINEL

ENCARNAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: GABRIEL MARCEL E O  
MISTÉRIO DA (CO)EXISTÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO, PR  
2023

RONDIS CRUVINEL, GUSTAVO HENRIQUE

ENCARNAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: GABRIEL MARCEL E O MISTÉRIO  
DA (CO)EXISTÊNCIA / GUSTAVO HENRIQUE RONDIS CRUVINEL;  
orientador CAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA. --  
Toledo, 2023.

126 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências  
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2023.

1. Encarnação. 2. Mistério. 3. Existência. 4.  
Coexistência. I. APARECIDO DE FREITAS DA SILVA, CAUDINEI,  
orient. II. Título.

**GUSTAVO HENRIQUE RONDIS CRUVINEL**

Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel e o mistério da (co)existência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



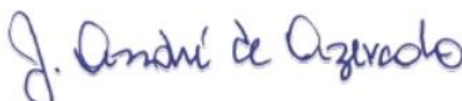
Orientador(a) - Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Martín Grassi

Universidad Católica da Argentina - UCA



José André de Azevedo

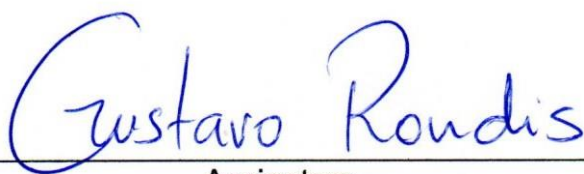
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Toledo, 25 de julho de 2023

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GUSTAVO HENRIQUE RONDIS CRUVINEL, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo - PR, 25 de Julho de 2023

A handwritten signature in blue ink that reads "Gustavo Rondis". The signature is written in a cursive style and is positioned above a horizontal line.

Assinatura

*À minha avó, Vanda, presença amorosa,  
concretude da esperança e da fidelidade.*



## **AGRADECIMENTOS**

Creio que palavras não seriam suficientes para transcrever o reconhecimento e gratidão das experiências vividas no mais profundo de uma comunhão ontológica, no concreto dos mistérios do amor e da esperança. Entretanto, não fazê-lo é injustiça com aqueles que, de forma muito particular, pela presença fiel, contribuíram neste processo de pesquisa. Sendo assim, minha eterna gratidão:

Ao Tu Absoluto, que por benevolência nos permite participar da excelsa sabedoria.

À minha mãe, Susimara, pelo dom da minha vida.

À minha avó, Vanda, pela dedicação e zelo que sempre teve para comigo.

À minha amada, Talita, pela presença amorosa ao longo de todo esse processo.

Ao estimado orientador, Professor Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pelo incansável zelo na construção deste trabalho.

À minha família, pelo apoio em todas as circunstâncias.

A todos os meus amigos, e em especial: Pe. Pedro, Pe. Murilo, Fábio e Thiago Sitoni.



*“O ser busca o outro ser, e ao conhecê-lo acha a razão de ser, já dividido. São dois em um: amor, sublime selo que à vida imprime cor, graça e sentido.”*

*(DRUMOND, 2018, p.20)*

\*

*“O ser que eu amo é o menos possível um terceiro para mim; e ao mesmo tempo ele descobre-me a mim-mesmo, porque a eficácia da sua presença é tal que eu sou cada vez menos um ele para mim; as minhas defesas interiores caem ao mesmo tempo que as barreiras que me separam de outrem.”*

*(MARCEL, 1927, p. 145-146)*

CRUVINEL, Gustavo Henrique Rondis. *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel e o mistério da (co)existência* 2023. 126 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2023.

## RESUMO

O objetivo central deste trabalho é o de perscrutar, via obra de Gabriel Marcel (1889-1973), o tema da encarnação e da transcendência. De fato, este é o ponto central de toda a filosofia do autor: a encarnação como a condição existencial concreta do ser humano no mundo numa perspectiva real de transcendência. Portanto, parte-se da seguinte problemática: Como se estabelece a relação entre encarnação e transcendência no sentido de uma experiência ontológica? Buscaremos, aqui, reconstituir essa temática correlata partindo de uma crítica ao racionalismo e ao cientificismo modernos; crítica essa encampada pelo reportado filósofo francês mediante a teoria fenomenológico-existencial do corpo como mistério ontológico. Nesse sentido, Marcel reconfigura a noção de mistério via uma interrogação ontológica de base que comporta a pergunta pelo ser (existência) daquele que se questiona, o homem. Sendo assim, interpelar o que é o ser é o mesmo que perguntar-se: quem sou eu? Ora, diante de tal questão chegamos à revelação da existência como encarnação (“eu sou meu corpo”). A encarnação se manifesta, *hic et nunc*, como dado mais tangível da existência, o ponto desde o qual o ser humano participa do mundo, o signo mais palpável de uma abertura a uma comunhão ontológica, projetando-se como mediação entre o *eu*, o *mundo* e os *outros* (intersubjetividade). Em suma, esse preliminar alcance oriundo das meditações marcelianas do corpo próprio como experiência de ser conduz precisamente a uma questão ontológica (mistério do ser), que conseqüentemente nos remete ao mundo, a outrem e ao transcendente no coração da existência como coexistência. Tal coexistência nos é revelada imediata e inconfundivelmente nos termos mesmos de uma consciência do *eu* em um corpo, num movimento radical de transcendência. O corpo se desvela, nesse contexto, como um ser de fenômeno, expressão máxima de um mistério vivo, comunhão ontológica com o mundo e com outrem a título, pois, de uma participação originariamente carnal. É nessa perspectiva, que o fenômeno da encarnação e da transcendência perfazem o sentido último da coexistência na medida em que, para Marcel, ser (*esse*) é coexistir (*coesse*).

**Palavras-chave:** Gabriel Marcel. Encarnação. Mistério. Transcendência. Coexistência.

## ABSTRACT

CRUVINEL, Gustavo Henrique Rondis. *Incarnation and transcendence: Gabriel Marcel and the mystery of (co)existence* 2023. 126 p. Dissertation (Master's in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, PR, 2023.

The central objective of this work is to scrutinize, through the work of Gabriel Marcel (1889-1973), the theme of incarnation and transcendence. In fact, this is the central point of the author's entire philosophy: the incarnation as the concrete existential condition of the human being in the world in a real perspective of transcendence. To do so, we will seek, here, to reconstitute this related theme starting from a critique of modern rationalism and scientism; This criticism was taken up by the reported French philosopher through the phenomenological-existential theory of the body as an ontological mystery. In this sense, Marcel reconfigures the notion of mystery through a basic ontological interrogation that involves the question for the being (existence) of the one being questioned, man. Therefore, questioning what being is, is the same as asking yourself: who am I? Therefore, in the face of such a question, we arrive at the revelation of existence as incarnation ("I am my body"). Incarnation manifests itself, *hic et nunc*, as the most tangible data of existence, the point from which the human being participates in the world, the most palpable sign of an opening to an ontological communion, projecting itself as mediation between the *I, the world and others* (intersubjectivity). In short, this preliminary reach from Marcel's meditations on the body itself as an experience of being leads precisely to an ontological question (mystery of being), which consequently refers us to the world, the other and the transcendent at the heart of existence as coexistence. Such coexistence is revealed to us immediately and unmistakably in the very terms of an awareness of the I in a body, in a radical movement of transcendence. The body reveals itself, in this context, as a being of phenomenon, the maximum expression of a living mystery, ontological communion with the world and with others as, therefore, an originally carnal participation. It is in this perspective that the phenomenon of incarnation and transcendence make up the ultimate meaning of coexistence insofar as, for Marcel, to be (*esse*) is to coexist (*coesse*).

**Key-words:** Gabriel Marcel. Incarnation. Mystery. Transcendence. Coexistence.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
1. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO .....	20
1.1. A concepção clássica de corpo .....	20
1.2. A distinção entre “problema” e “mistério” .....	29
1.3. Ser e ter: a ontologia do corpo vivo .....	40
2. EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA.....	49
2.1. Existência e essência: um limite tenso .....	49
2.2. Experiência da transcendência.....	61
2.3. O existir livre como transcendência .....	70
3.1. Existir é coexistir.....	79
3.2. Intersubjetividade carnal .....	83
3.3. Comunhão e participação.....	90
3.4. Esperança, amor e fidelidade: as aproximações concretas ao mistério do ser .....	98
3.4.1 <i>A Esperança</i> .....	99
3.4.2 <i>O Amor</i> .....	109
3.4.3 <i>A Fidelidade</i> .....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	116
REFERÊNCIAS.....	121

## INTRODUÇÃO

O trabalho que aqui, em curso, constitui o desdobramento da pesquisa por ocasião da conclusão da graduação em filosofia, dispõe-se no intuito de investigar, via a obra de Gabriel Marcel, o tema da encarnação e seu respectivo movimento de transcendência como mistério ontológico por meio do qual há uma participação íntima, originária, no ser. Nesta perspectiva, prõpo-se a seguinte problemática: como se estabelece a relação entre encarnação e transcendência no sentido de uma experiência ontológica?

Antes de tudo, dado o fato de que os termos “encarnação” e “transcendência” são especialmente caros à teologia cristã, sendo utilizados por essa, inúmeras vezes num contexto bem específico, faz-se necessário um esclarecimento. A expressão “encarnação” abordada pelo cristianismo, especialmente o católico, refere-se ao dogma da encarnação do Filho de Deus, o qual, em suma, afirma que Jesus Cristo, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, fez-se participante da natureza humana na unidade da pessoa. “Transcendência” aqui, aparece referindo-se ao movimento de uma ação ou ascensão espiritual divina pela qual o humano se eleva ou contempla o mistério da encarnação, bem como os demais mistérios de fé. “Encarnação”, por sua vez, refere-se à própria vinda do Filho de Deus que, sendo ser divino, assumiu, segundo tal doutrina, a condição humana. O presente estudo visa a explicitar que os termos aqui utilizados (“encarnação” e “transcendência”) não encontram seus significados abordados pela ciência teológica, mas, sim, referem-se, antes, ao tema da existência humana à medida que essa se exprime como participação no mistério do ser, em sua concretude real, tal qual postulada filosoficamente por Gabriel Marcel.

Nesse contexto, a obra de Gabriel Marcel possui uma originalidade e perspicácia ímpares. O seu pensamento exerce enorme influência sobre pensadores notáveis como Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Paul Ricœur<sup>1</sup>, entre outros, ao

---

<sup>1</sup> A influência foi de fato direta. Em seu apartamento, na Rue de Tournon, às sextas-feiras à noite, reuniam-se alguns jovens para discutir sobre filosofia. Dentre eles, os já acima citados Jean-Paul Sartre e Paul Ricœur e, ainda, Emmanuel Levinas, entre outros. O próprio Ricœur relata: “Durante as famosas noites de sexta-feira, que comecei a frequentar desde 1934, se escolhia um tema de

passo que se põe como uma proposta totalmente nova no que tange ao pensamento da existência humana em sua concretude mais real, qual seja, a própria encarnação, visando, pois, uma restituição ontológica à experiência em seu peso mais radicalmente humano, numa perspectiva de transcendência. Tendo em vista esses fatores, e dado a importância que tem sua tese para a corrente fenomenológica e para a filosofia como um todo, cumpre-nos perguntar: quem é, pois, Gabriel Marcel? Qual a novidade do seu pensamento? Onde, dentro da tradição filosófica, se inscreve sua filosofia? Convém, então, apresentar o pensador e pontuar alguns aspectos de sua vida que contribuíram para a formação de sua obra.

Ainda pouco abordado no meio acadêmico de maneira geral, é tido por alguns como simples dramaturgo, ou ainda rotulado como místico. Gabriel Honoré Marcel é um pensador multifacetado, como veremos adiante. Exímio dramaturgo, escritor, poeta, músico, graduou-se em Filosofia aos vinte anos. Convertido ao catolicismo em 1929 é tido, embora sempre se recusasse ao termo, como expoente do dito “existencialismo cristão”<sup>2</sup>.

Ademais, sabe-se acerca do fato de que Marcel atuara como voluntário da Cruz Vermelha na Primeira Grande Guerra, engajamento este que exercerá influência substancial em sua obra. É diante do sofrimento humano e da incumbência de comunicar as famílias dos combatentes sobre as mortes e os desaparecimentos em campo, que Marcel se pergunta sobre o verdadeiro significado da vida. Nesse momento, ele se percebe em um “mundo partido”<sup>3</sup> onde o sentido verdadeiro da existência perdeu sua significância, quer dizer, onde o homem passou a ser mero objeto e não sujeito de sua própria existência. Ou, ainda, onde o

---

discussão, e a regra era sempre partir de exemplos, analisá-los e não recorrer a doutrinas senão como apoio às posições defendidas. Eu desfrutava ali de um espaço de discussão que fazia inteiramente falta na Sorbonne. Na casa de Marcel, tinha-se a impressão de que o pensamento era vivo [...]. Discutíamos assim todas as semanas, durante duas ou três horas, de maneira bastante ativa, tendo-se a audácia de pensar por si mesmo, o que em muito compensava a cultura histórica dispensada pela Sorbonne”. (MARCEL, 1998a, p. 15).

<sup>2</sup> É digno de nota o fato de que os termos “existencialismo” / “existencialista”, frequentemente atribuídos a Gabriel Marcel e sua filosofia, foram rótulos que o filósofo (e não somente ele, mas ainda Sartre, Jaspers e Heidegger) sempre se recusou a aceitar. Marcel sempre foi avesso àquilo que ele denominava “ismos” (existencialismo, racionalismo, etc.), que, para ele, acabam por enclausurar em um sistema concatenado de fórmulas o pensamento de determinado autor, fechando-se em si mesmo. Marcel nunca pretendeu, de fato, criar qualquer sistema que pudesse ser denominado marcelianismo. Se, entretanto, fosse para adotar alguma nomenclatura, de acordo com ele, seria a de neosocratismo-cristão, justamente pelo caráter itinerante e interrogativo de seu modo de fazer filosofia, que se assemelha ao de Sócrates.

<sup>3</sup> Como veremos adiante, as palavras fazem referência a uma das obras dramáticas de Marcel.

ter prevalece o ser, onde as relações humanas parecem se estabelecer da maneira mais indiferente e calculista possíveis.

A experiência na guerra o fez voltar-se para uma filosofia da existência, isto é, um gênero de reflexão concreta que não estivesse fechada em um sistema ideal ou em fórmulas milimetricamente concatenadas, mas que fosse voltada para o real, para a existência concreta, que a seu ver se encontrava completamente fragmentada. Segundo ele, as questões fundamentalmente humanas, os dramas humanos, apenas poderiam ser compreendidos por meio de uma imersão radical na própria existência, isto é, para além das respostas prévias e superficialidades pré-estabelecidas pelos sistemas filosóficos.

Veremos que a questão filosófica central posta por Marcel é a pergunta pelo ser; pergunta essa que já havia sido postulada pela tradição, porém, de maneira equivocada, na visão do autor, ao tomar o ser sob o estatuto de um problema puro e simples, acabando, com isso, através de um processo de abstração, por definir o ser como objeto da metafísica, como um conceito meramente formal. O filósofo francês, por sua vez, afirma que a pergunta pelo ser comporta a pergunta pelo ser daquele que se questiona, isto é, o ser (a existência) daquele que se pergunta pelo ser está implicada nesta mesma pergunta. Sobre isto, nos esclarece o próprio Marcel (1935, p. 169)<sup>4</sup>: “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 se quer sei claramente o que significa esta pergunta *que sou?*, que ainda assim me obceca”. Neste sentido, antes mesmo de questionar-se sobre o ser deve-se, segundo Marcel, questionar sobre o ser do *eu*, que está se perguntando. Se sou, de que maneira o sou? Isto significa dizer que perguntar “O que é o ser?” é o mesmo que perguntar “Quem sou eu?”, na medida em que, pela existência, eu estou envolvido neste mistério que é o ser.

---

<sup>4</sup> Poucas obras de Gabriel Marcel encontram-se traduzidas e editadas em português. Neste trabalho, cotejamos as edições originais com a versão portuguesa de *Fragmentos Filosóficos (1909-1914)* (Trad. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, 2018, Edunioeste) e *Os Homens Contra o Humano* (Trad. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, 2023, Edunioeste). As demais obras foram consultadas diretamente no original francês, tendo-se cotejado também com as respectivas traduções disponíveis em língua espanhola. As citações respeitam as normativas propostas pela ABNT. Os dados bibliográficos de todas as obras e autores citados podem ser consultados nas referências, ao final do trabalho.

Para além de todo o idealismo filosófico, que funda suas explicações do que seja o homem e o mundo numa perspectiva ideal (como o próprio nome sugere), o pensamento marceliano interroga o homem a partir de sua existência concreta, ou seja, a partir da própria realidade do sujeito. De fato, o que move esta busca filosófica é, pois, compreender a realidade existencial humana em seu aspecto mais concreto. Ora, essa compreensão se radica numa crítica de fundo recorrente ao longo das reflexões do filósofo. Sua filosofia, portanto, se insere como um contraponto radical ao idealismo pós-kantiano, bem como ao cartesianismo filosoficamente cultural. Nesta perspectiva, Marcel aponta sempre, em sua obra, os limites da tradição metafísica para, desde este ponto de vista, explorar e desenvolver novas possibilidades. As críticas marcelianas podem, de uma maneira geral, classificar-se tendo como alvo quatro frentes, quais sejam: o racionalismo como obstáculo existencial; a insuficiência do dualismo; o subjetivismo abstrato e o aviltamento da experiência vivida.

Assim, diferentemente da concepção racionalista-idealista totalmente objetiva e abstrata, aqui trata-se da busca pela compreensão da realidade humana em toda a sua concretude existencial, ou, se quiser, a realidade do homem enquanto inserido no mundo. Tal existência nos é revelada imediata e inconfundivelmente como encarnação, ou seja, a consciência do *eu* em um corpo.

Se, para a tradição filosófica, o corpo é abstraído a título de uma ideia ou objeto, Marcel introduz uma nova concepção quando propõe o corpo como o próprio ser existencial do homem. Isto significa dizer que, diferentemente de tudo que já foi formulado até então, o homem não tem seu corpo, no sentido de um objeto ao qual detém ou possui, mas é seu corpo. Pois bem, é a partir desse novo estatuto ontológico que o homem, em sua condição existencial, se compreende a partir de suas relações com os outros e com o mundo.

A concepção marceliana de homem é, portanto, a de *homo viator*<sup>5</sup>, quer dizer, um ser itinerante, um viajante, um ser inacabado, que está em um contínuo processo de criação de si mesmo, um viandante que se depara com um “mundo partido”, onde as relações humanas, por se darem na mais total objetividade e impessoalidade, encontram-se fragmentadas. Esse mundo partido é a expressão

---

<sup>5</sup> O termo alude à uma das obras de Marcel, de 1944, *Homo viator: prolégomenès a une métaphysique de l'espérance* (*Homo viator: prolegômenos para uma metafísica da esperança*).



cabal de uma existência desprovida de sentido, onde os homens se vêem como simples realizadores de funções. Trata-se de um mundo onde a posse (ter) devora a existência (ser), onde a vida, reduzida à verificação e ao cálculo, perde seu estatuto ontológico. O dever da filosofia é, então, diz Marcel, o de “restituir à experiência humana seu peso ontológico” (MARCEL, 1935, p. 149). A verdadeira tarefa filosófica consiste em fazer ver que, a vivência do concreto, através do mergulho na concretude existencial que é o mistério de ser, num mundo com outrem, numa abertura ontológica, é capaz de restituir ao ser humano o sentido mais genuíno da vida.

Um dos desafios na leitura da obra de Gabriel Marcel é o fato de que ela se apresenta de forma assistemática, por intermédio de seus diários, conferências, e mesmo das obras dramáticas e musicais<sup>6</sup>. De fato, o filósofo, ao propor uma filosofia itinerante, um pensamento pensante, sempre recusou qualquer rotulação à sua filosofia, ou ainda qualquer definição que pudesse reduzir-se nos termos de um sistema fechado e acabado. Ler os escritos de Marcel é deparar-se com um pensamento em curso, vivo, itinerante, que se inventa e reinventa ao longo das páginas. Neste sentido, o que se pretende não é sistematizar o pensamento do autor, mas, metodologicamente organizar os elementos mais caros à filosofia marceliana a fim de lançar luz ao tema da encarnação e da transcendência, tão essenciais a esse pensamento. Para tanto, dispõe-se o presente trabalho em três capítulos, a saber:

O primeiro capítulo, no qual se visa introduzir e melhor situar o tema central de nossa pesquisa, se compõe de três partes. Na primeira, propõe-se a análise, em linhas gerais, de como a concepção de corpo foi sendo desenvolvida ao longo da história do pensamento filosófico, até consolidar-se, na modernidade, num cenário onde o racionalismo, cientificismo e idealismo ganham força e espaço, na noção de *Körper* (“corpo-objeto”), noção fortemente predominante no cenário, não só filosófico, bem como do senso comum. Na segunda seção, procuramos analisar a distinção entre dois termos essenciais na filosofia marceliana, a saber: “problema” e “mistério”. Por meio de tal distinção, chega-se à crítica do racionalismo e cientificismo, bem como ao fato de que a filosofia, especialmente o idealismo, tenha

---

<sup>6</sup> Marcel é um pensador multifacetado, no sentido de desenvolver não apenas um pensamento filosófico, mas também por atuar nas áreas da dramaturgia, literatura, teatro e música.

se apropriado do método científico, e ainda, à constatação de que o ser não se circunscreve no âmbito do problemático, mas, sim, se revela como um mistério com o qual se entra em comunhão a partir de uma presença, ou seja, de uma participação na concretude do real. A terceira parte capitular encerra outra distinção decorrente dessa, qual seja, a diferenciação entre o “ter” e o “ser” no horizonte de uma nova ontologia viva acerca do corpo. Nota-se como a acentuação da posse (ter) gera uma existência inautêntica, desprovida de qualquer sentido.

O segundo capítulo, “Existência e transcendência”, objetiva compreender outro estatuto da existência no sentido de radicalizar aquilo que Marcel chama de “mistério da encarnação”. Nesta perspectiva é que se desenvolve o primeiro subcapítulo, intitulado “Existência e essência: um limite tenso”. Aqui encontra-se a tese marceliana propriamente dita acerca da existência humana: a encarnação. Aqui, cabe observar que, de acordo com o filósofo, o corpo não é objeto, mas, sujeito, e, sob esse prisma, está inscrito num âmbito do mistério, isto é, de uma experiência ontológica por excelência. Ele (o corpo) é o ponto desde o qual se participa diretamente, enquanto presença viva, do ser. Não pode ser, por isso, reduzido a mero instrumento, mas é o “imediatamente não mediatizável” (MARCEL, 1927, p. 240). O corpo próprio configura-se, numa “síntese indefectível” (MARCEL, 1927, p. 311), com a existência, como encarnação. Ademais, a existência humana e suas relações se dão na corporeidade, que é, em última análise, o homem concreto. Este corpo, que sou eu mesmo, é o meu ponto de inserção no mundo, meu ponto de referência. Existir, neste sentido, é o mesmo que perceber-se ligado a um corpo (ser encarnado). E ainda, o sujeito (corpo) se relaciona, se conhece, conhece o mundo e os outros justamente porque é um ser que sente, ou seja, as relações do homem se dão na corporeidade à medida que ele é um ser senciente. O segundo momento se dirige a um esclarecimento da “experiência da transcendência”. Trata-se de compreender a transcendência como esse movimento humano, radicado na encarnação, é claro, mas num sentido de superação da condição humana. Por fim, o capítulo encerra com o subtópico, “O existir livre como transcendência”. O que se almeja, nesta parte do trabalho, é desvelar um aspecto do pensamento marceliano referente à liberdade como condição de possibilidade para a experiência ontológica, isto é, para transcendência. A liberdade, o existir livre, é condição para uma abertura

ao transcendente, que se radica na experiência, com o mundo, com outrem e, por fim, com Deus, o Tu absoluto. Sob essa perspectiva, “existir é coexistir”.

Por fim, o terceiro capítulo se orienta na direção de vislumbrar um dos desdobramentos mais importantes da tese encarnacional, no contexto mesmo de uma “fenomenologia da esperança” em seu movimento de transcendência, a saber, a intersubjetividade. No intuito de contemplar tal tema dentro do pensamento marceliano, e como este se apresenta intimamente ligado à sua teoria do homem como ser encarnado, procuraremos analisar o papel do *outro* na filosofia de Marcel. Sob este olhar, a primeira seção deste último capítulo está intimamente ligada com o capítulo segundo, visto que nela atentamos para o fato de que o outro é “participante de meu corpo” (MARCEL, 1927, p. 261), na medida em que participa da mesma realidade existencial concreta que eu mesmo. Dessa forma, enquanto ser corporal, o homem mantém, pelo mistério da encarnação, um elo intersubjetivo com outrem num só regime de comunhão ontológica. Aqui, perceber-se como existente não é apenas existir para si, mas *existir-com*. A segunda seção visa abordar o tema da intersubjetividade de maneira dialógica, ou seja, do modo com o qual estabelece relações com o outro. A terceira seção aborda dois temas caros à obra de Marcel, quais sejam, as noções de comunhão e participação. Trata-se, essencialmente, de compreender qual é o alcance e os limites de uma fenomenologia da comunhão. Ora, esse primeiro estabelecimento do tema não se compreende, em termos marcelianos, se prescindirmos de outro importante debate suscitado desde os primeiros escritos: a teoria da participação ontológica. Em suma, o capítulo se encerra com a investigação acerca das aproximações ao ser: esperança, amor e fidelidade. Ao retomar o tema da condição humana como ser itinerante no mundo (*homo viator*) sujeito às contingências do mundo constata-se de que ele é o campo desde o qual surge a noção marceliana de esperança. Diante do fato de sua finitude, frente à limitação temporal, o homem é chamado a transcender, por meio da abertura ao amor e à fidelidade, superando o desespero pela esperança. Sob tal prisma, um novo modo de conhecer se desvela aqui como uma aproximação ao mistério; aproximação essa que se dá, de maneira profunda e efetiva por intermédio da esperança, do amor e da fidelidade.

## 1. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO

### 1. 1. A concepção clássica de corpo

Cabe, antes de tudo, a explicação do título da presente seção, tendo em vista que o mesmo parece ser um tanto quanto pretencioso. Não se trata aqui de expor pormenorizadamente todas as teorias sobre o corpo ao longo da história do pensamento no Ocidente, haja vista que, tal feito constituiria um esforço um tanto homérico e sem fim, trabalho imenso de uma pesquisa mais ampla. Trata-se de uma tentativa de apresentar, em linhas gerais, a noção clássica de corpo, conforme Silva (2017b, p. 157), “[...] a partir de uma tradição de pensamento que se inicia com Platão, mas que, com Descartes, toma um assento, de fato e de direito, consolidado”.

Retomar a concepção clássica de corpo, reconstituindo-a, dentro da tradição filosófica, torna-se fundamental a fim de melhor situar a virada de pensamento feita por Marcel no tocante ao tema, bem como de, posteriormente, localizar o pensamento do filósofo francês e, como este se apresenta de maneira totalmente inovadora e original. Isso, ainda, levando em conta em que medida essa reconstituição contribui para a reflexão acerca da existência humana enquanto, em termos marcelianos, existência encarnada.

Ora, a filosofia, em seus primórdios, como se sabe, se desenvolve como uma busca pela compreensão da *physis* no intuito de aprofundar o conhecimento deste mundo, desta realidade que se descortina diante dos olhos, a fim de aprofundá-la e desvendá-la em seus mistérios essenciais. Podemos perceber, no início da tradição filosófica, particularmente, via a leitura de Aristóteles, a preocupação com a causa material das coisas no mundo, como vemos, por exemplo, em Tales de Mileto e todos os pré-socráticos. De fato, o que estes filósofos buscavam, era definir a origem da realidade a partir de um elemento fundamental da natureza. É o que nos assinala Aristóteles, em sua *Metafísica*:

Os que primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais. De fato, eles afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originariamente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres, na medida em que é uma realidade que permanece idêntica mesmo na mudança de suas afecções. [...] De fato, deve haver alguma realidade natural (uma só ou mais de uma) da qual derivam todas as outras coisas, enquanto ela continua a existir. (ARISTÓTELES, 2013, p. 15-16).

Nesta perspectiva, é preciso recordar ainda que a filosofia nascente procurou, desde Tales, compreender racionalmente o cosmo no intuito de encontrar a *arché*, o princípio universal de explicação da realidade. Essa foi a tarefa fundamental dos primeiros séculos da filosofia. Ou seja, os primeiros filósofos, buscando, por meio de argumentação racional, o princípio fundamental, a explicação do ser de todas as coisas em sua totalidade, isto é, do cosmo, postularam sua origem em causas materiais.

Sobre esta percepção primeira do homem em relação ao mundo, afirma Grassi (2008, p. 23):

Tal mundo ou realidade, se apresenta ao homem, em primeira instância, como sendo “material”, ocupando um espaço e desenvolvendo-se em um tempo, levando em seu seio, ao mesmo tempo, cores, sons, odores, gostos, figuras e formas, asperezas e suavidades.

Neste sentido, a percepção primeira que o homem tem acerca do mundo se dá por meio da constatação de uma realidade material das coisas que o cercam. Onde então, na compreensão dos primeiros filósofos, se encontra a especificação sobre o ser do homem propriamente? Ora, a filosofia, parece ter descuidado desta especificação própria do ser do homem, ou ao menos tratou da questão como nota secundária ao passo que não se preocupou com a compreensão racional da natureza específica do homem. Isto porque, dentro desta concepção:

[...] também o homem faz parte do cosmo, e a *physis*, buscada de Tales em diante, ao explicar todas as coisas, também explicava, em certo sentido, o homem; mas – e este é o ponto sobre o qual se deve prestar atenção – explicava-o só como *coisa ao lado das outras coisas*, ou seja, como *objeto* e não como *sujeito*. De fato, no âmbito

da filosofia da *physis*, não se atribuía ao homem lugar privilegiado, ou melhor, não se compreendia nem se justificava este lugar privilegiado. (REALE, 2002, p. 177; grifo nosso).

Em outras palavras, dentro da óptica das primeiras teorias filosóficas, o homem estava subentendido como um objeto inserido dentro do cosmo, uma “coisa ao lado das outras coisas”. Compreende-se, então, que o homem, por possuir a mesma natureza material do cosmo, participa concretamente desta realidade material. Isto significa dizer que, por possuir um corpo material, inserido neste mundo, também material, o homem faz parte deste mesmo mundo. É por meio de sua participação na extensão e temporalidade que o homem se encontra aqui em “certa comunhão com o cosmos” (GRASSI, 2008, p. 23). É desde este ponto de partida que a filosofia se desenvolve, pouco a pouco<sup>7</sup>, em um “trabalho ascendente que culmina na metafísica, ciência do ente enquanto ente, do ser enquanto ser, e cujo nível de abstração é supremo.” (GRASSI, 2008, p. 23). Fato é que a filosofia foi gradativamente preterindo a materialidade como uma característica particular do homem e do mundo, o que culminou no deslocamento da antropologia filosófica para uma esfera mais ampla, a da filosofia da natureza. Em outras palavras, o aspecto material da existência foi sendo relegado, através desse processo progressivo rumo à abstração do ser, como dispositivo periférico.

Percebemos, portanto, que até então, na tradição dos “filósofos da natureza”, embora haja, em certo grau, a percepção de uma realidade concreta, não encontramos nenhuma definição mais específica acerca do homem, da natureza constituinte de seu ser, e muito menos acerca da corporeidade, sendo este (o homem) incluído em um contexto mais amplo, a saber, o da explicação do cosmo.

No que tange ao tema abordado nesta seção, isto é, o do corpo e o seu estatuto clássico, encontraremos, no desenrolar da filosofia nascente, por grande influência do orfismo, algumas teorias, como por exemplo, a de Heráclito, ou a de

---

<sup>7</sup> O início de tal processo já constata Aristóteles na *Metafísica*: “Com base nesses raciocínios, poder-se-ia crer que exista uma causa única: a chamada causa material. Mas, enquanto esses pensadores procediam desse modo, a própria realidade lhes abriu o caminho e os obrigou a prosseguir na investigação [...] Ora, investigar isso significa buscar o outro princípio, isto é, como diríamos nós, o princípio do movimento.” (ARISTÓTELES, 2013, p. 19).

Empédocles, e ainda dos pitagóricos<sup>8</sup>, entre outras, que despreverão o corpo de maneira depreciativa, isto é, como princípio imperfeito, impuro e ilusório. É, sobretudo, em Platão, que se encontra, de maneira abrangente e sistemática, a célebre cisão dualista acerca da relação entre a alma e o corpo que será posta como centro de todo o pensamento deste autor e influenciará de forma contundente a filosofia do Ocidente de maneira geral.

Ao analisar-se a perspectiva platônica de corpo é importante recordar, mesmo que de maneira sucinta, uma das doutrinas que influenciaram tal concepção. Trata-se do já acima citado, orfismo<sup>9</sup>, chamado também de “religião dos mistérios”. O orfismo foi um movimento místico, baseado no poeta da Trácia, Orfeu, de onde deriva o termo da escola ou movimento. Seus poemas teciam uma trama oposta ao *modus vivendi* dos heróis descritos por Homero, justamente porque propunham um modo de vida espiritual, mais voltado ao cuidado interior da alma. É com o orfismo que nasce a primeira teoria dualista acerca da alma e do corpo. Nessa concepção, o corpo se torna um lugar de purificação, de expiação da alma. Aqui, pela primeira vez, tem-se a noção de uma luta, no interior do homem, entre dois princípios postulados como opostos (alma e corpo), precisamente porque o corpo é entendido como o cárcere da alma.

Na verdade, Platão incorpora ao seu arcabouço filosófico muitos aspectos da doutrina órfica, especialmente o conhecido dualismo corpo-alma, onde a alma, imaterial, é em muito superior ao corpo material. Aliás, trata-se do verdadeiro eu aprisionado neste cárcere que é o corpo. É o que constatamos nas *Leis*:

Como em outras matérias, é mister confiar no legislador, o que nos induz também a nele acreditar quando nos sustenta que a alma é plenamente superior a o corpo e que nesta própria vida o que faz com que cada um de nós seja o que é nada mais é do que a alma, enquanto que o corpo é para nós a imagem concomitante , estando

---

<sup>8</sup> Para um estudo mais aprofundado das teorias destes filósofos pré-socráticos ver: REALE, 2002. E ainda: HIRSCHBERGER, 1969.

<sup>9</sup> Reale (2002, p. 24) define a doutrina órfica: “a) No homem vive um princípio divino, um demônio, caído num corpo por causa de uma culpa originária; b) Esse demônio, preexistente no corpo, é imortal e, portanto, não morre com o corpo, mas é destinado a reencarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos para expiar sua culpa; c) A vida órfica, com sua práticas de purificação, é a única que pode pôr fim ao ciclo das reencarnações; d) Por consequência, quem vive a vida órfica (os iniciados) goza, depois da morte, do merecido prêmio no além (a libertação); para os não iniciados há uma punição”. Para um estudo mais aprofundado deste tema e dos autores acima, ver: (REALE, 2002).

certo quem diz que o corpo sem vida não é senão a imagem do morto e que o eu real de cada um de nós, que chamamos de alma imortal parte para prestar contas perante outros deuses [...] (PLATÃO, 2010, p. 496).

O que percebemos, pois, é que, em detrimento do corpo, a alma é posta como o verdadeiro “eu”. Esse “eu” é, em essência, imortal, fundamento do ser e da existência do homem, enquanto que o corpo é considerado tão somente em sua materialidade e tomado simplesmente como princípio confuso e obscuro da realidade, ou ainda, o não-ser, prisão do verdadeiro ser do homem.

De fato, em Platão, e em boa parte do pensamento ocidental herdado dele, notamos claramente o corpo, por ser participante da materialidade, como “princípio potencial e obscuro da realidade [...] princípio caótico e informe que recebe seu ordenamento da *ideia* ou *forma*.” (GRASSI, 2008, p. 24). Assim, portanto, ao longo da história do pensamento filosófico, a materialidade e, conseqüentemente, a carnalidade, foram sendo aos poucos, lançadas para o campo geral de problemas antropológicos.

Nessa perspectiva, a tradição metafísica se desenvolve no sentido de ir, gradualmente, preterindo a materialidade como aspecto secundário do homem e da natureza, abandonando “o concreto-material através do processo de abstração” (GRASSI, 2008, p. 24). Perpassando pela filosofia medieval, de cunho cristão, constatamos a inovadora concepção do homem enquanto *persona*<sup>10</sup>. O corpo, entretanto, não recebe, aqui, nenhum estatuto ontológico mais proeminente<sup>11</sup>, visto a alma lhe ser superior.

Chegamos, pois, à modernidade. É o momento “solene” em que a figura de Descartes impacta todo um novo cenário trazendo, à tona, uma importante descoberta: o *cogito*. Como veremos nos capítulos que seguem, a subjetividade será um aspecto fundamental tanto para as concepções fenomenológicas-existenciais como para o próprio Marcel; contudo, a subjetividade proposta por Descartes está

---

<sup>10</sup> Com o advento do cristianismo a noção de homem como parte do cosmo mostrou-se insatisfatória. O homem passou a ser visto, haja vista sua natureza pessoal e espiritual, “como um universo em si mesmo, isto é, como um *microcosmos* (ideia cara ao renascimento) (GRASSI, 2008, p. 24).

<sup>11</sup> Dentre os pensadores contemporâneos que reconhecerá esse estatuto, além de Gabriel Marcel, estão Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, entre outros.



desprovida de qualquer aspecto concreto ou material visto que fundamenta toda a realidade e, portanto, a existência do próprio homem no *cogito*.

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 a 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”. (AZEVEDO, 2012, p. 47).

De fato, o que nos interessa aqui saber é que, “a partir [desta] tradição de pensamento que se inicia com Platão, mas que, com Descartes, toma um assento, de fato e de direito, consolidado, que o corpo é abstraído a título de um objeto, isto é, uma ‘matéria extensa’.” (SILVA, 2017b, p. 157). Tal corpo é tomado como objeto no sentido de ser considerado tão somente em seu aspecto físico, ou mesmo orgânico. “Trata-se do corpo do ponto de vista de seu agenciamento interno funcional, orgânico”. (SILVA, 2017b, p. 157), como descreve o próprio Descartes em seu clássico tratado *O Homem*:

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-lo o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos. (DESCARTES, 2009, p. 120).

Eis o postulado cartesiano acerca do corpo: o de que ele não é o ser próprio do homem, e ainda mais, o que o excerto acima evidencia é o fato de que o corpo mesmo não é algo próprio do homem, mas algo exterior a este e que apenas obscuramente se “assemelha” ao homem real. O pensamento de Descartes, como bem retrata Merleau-Ponty (2011, p. 268), “nos habituou a desprender-nos do objeto, purificando a noção comum de ‘corpo’ e de ‘alma’”. Ora, “nesse esforço de

depuração, a tradição cartesiana define o corpo como uma ‘soma de partes sem interior’, e a alma como um ‘ser inteiramente presente a si mesmo sem distância.’” (SILVA, 2010, p. 96). É o que podemos constatar nas *Meditações Metafísicas* quando Descartes afirma:

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais [...], e, considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa. (DESCARTES, 1979, p. 231)

Ou seja, em Descartes, o ato de voltar-se para o interior no intuito de desprender-se da realidade material circundante e, dos sentidos, e, portanto, da própria realidade corporal possibilita um encontro com o próprio eu (alma enquanto coisa pensante) através do exercício da razão. O corpo, sob este prisma, é o que obscurece o verdadeiro conhecimento como fonte de engano. Existir não é outra coisa senão pensar.

É justamente este caráter de objeto inanimado, por definição, que a filosofia cartesiana irá imprimir na noção de corpo. E não só ele como, *grosso modo*, o pensamento moderno de formal geral. Vemos isto claro na ilustre obra de Rembrandt de 1632, *Lição de Anatomia do Dr. Tulp*, onde pode-se visualizar o Dr. Tulp ocupando o centro da tela, dissecando um cadáver humano à vista de seus alunos à medida que parece os ensinar sobre os músculos do antebraço. Como nota ainda Silva (2017c, p. 318): “Não deixa de ser curioso observar que a nudez e a posição rígida contrastam com o corpo das demais personagens. O foco em tela é o cadáver. Chega a ser notável certa indiferença diante da morte”. O que o clássico quadro de Rembrandt espelha é uma noção desfigurada do corpo. Trata-se do corpo não vivo, corpo esse, de fato, que nada mais é do que um fragmento de matéria inanimada, como volta a comentar Silva (2017b, p. 318):

Em suma: o que se pincela? É retratado o ideário renascentista-moderno que se prolonga em nossa cultura científica: a abstração do corpo como “objeto”, “matéria extensa”. Ou, numa só caricatura: o corpo físico que figura ou (des)figura, neste estado, como uma matéria inerte, já sem vida.

Isso mostra que toda a modernidade está marcada por grandes avanços nas ciências naturais, especialmente na medicina, com todas as descobertas da anatomia humana. Trata-se de avanços que serão essenciais à construção da concepção de corpo enquanto máquina, ou objeto orgânico<sup>12</sup> desprovido de qualquer estatuto ontológico, conforme sacramentado, como vimos, pela metafísica cartesiana. Sobre esta noção de corpo como objeto avalia Merleau-Ponty (2011, p. 111):

A definição de objeto [...] é a de que ele existe *partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma função variável.

Não se pode deixar de considerar a escola empirista que buscou a valorização do aspecto material do mundo e do homem. Poderíamos destacar aqui diversos autores como Locke, Hobbes, ou mesmo, na era medieval, o filósofo franciscano Guilherme de Ockham. Não se pretende aqui fazer uma “genealogia do empirismo”, mas apenas lembrar desta disposição de retorno ao aspecto imediato e concreto da realidade. Não obstante esta aspiração, no empirismo “podemos apreciar que o concreto mesmo se perde infalivelmente, [...] em uma massa caótica de sensações sem sustento real.” (GRASSI, 2008, p. 24). Sob este prisma, segue Grassi (2008, p. 25):

Seja como for, a materialidade sofreu durante a história do pensamento uma desvalorização acentuada. O ponto indicativo desta subestimação é dado pelas diversas reflexões antropológicas acerca do homem, nas quais se tenta resolver como é possível uma unidade formada por princípios tão heterogêneos como são o espírito e a carne. Sem subestimar ditas reflexões, se pode observar que a carnalidade do sujeito humano foi relegada a um problema propriamente antropológico, sem nenhuma incidência importante no pensamento metafísico ou filosófico em geral. E ainda em seu âmbito antropológico, a corporeidade foi tida – excetuando as posições materialistas, que perdem o homem mesmo – quase como um mero acidente do homem, como algo quase anedótico na vida humana.

---

<sup>12</sup> É digno de nota o seguinte: abordagem do corpo em seu aspecto material, orgânico e funcional não é um problema em si. Os estudos científicos são válidos e de suma importância. O ponto essencial em análise é o fato de o mesmo ter sido tomado como única via possível de explicação de tal realidade.

Fato é que, a tradição, culminando no cientificismo e racionalismo modernos e, tendo como seu principal expoente Descartes, deixa como legado a ideia de um corpo objeto, haja vista que este filósofo pautará toda a existência como dependente, essencialmente, do pensamento (*cogito*), como afirma em sua famosa conclusão: “*cogito, ergo, sum*”. Todo o fundamento da realidade é posto aqui sob a base da certeza indubitável do *cogito*, reservando ao corpo o caráter de obscuridade, desprovido, pois, como um conhecimento confuso e indistinto. Mais: o corpo se define, pura e simples, como uma máquina. Como relembra Azevedo (2012, p. 48): “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”.

Diante de tudo o que vimos até aqui, no que concerne à tradição metafísica e ao pensamento científico-filosófico, pergunta-se então: o que é o corpo? Como retrata Silva (2017b, p. 157):

Este (o corpo) se define como um organismo vivo, material. É essa caracterização que, em alemão, a noção de Körper traduz. Trata-se do corpo do ponto de vista de seu agenciamento interno funcional, orgânico. Ora, até aqui, em princípio, não há qualquer problema. O problema surge à medida em que essa definição se torna um modelo exclusivo quando se trata de compreender o fenômeno da corporeidade tendo em vista outros aspectos que interagem nela.

É preciso considerar ainda o fato de que o pensamento de Gabriel Marcel se inscreve numa oposição ao cartesianismo, bem como ao idealismo pós-kantiano. É desde este ponto, ou melhor, contraponto, que Marcel desenvolve sua Filosofia do Concreto, voltada à realidade imediata existencial. De acordo com o nosso filósofo, ao considerar a existência “[...] no processo geral do conhecimento e isso em vias de determinações racionais de toda índole” (MARCEL, 1927, p. 309), os filósofos idealistas acabam por tratar a existência 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” (MARCEL, 1927, p. 309).

Marcel tomará, por meio de sua “filosofia concreta”, um rumo totalmente oposto ao traçado pela tradição acima, ao passo que aborda a corporeidade, não a

título secundário ou de maneira depreciativa, mas antes, como condição originária de participação no ser. É precisamente o que põe, em questão, o filósofo:

Qual será, desde então, o ponto de partida da pesquisa assim concebida? Será a consideração da situação fundamental na qual me encontro situado enquanto humano – não dizemos ainda enquanto criatura –, por minha própria condição humana. Aqui aparece, em plena luz, a oposição entre uma filosofia de tipo existencial e uma filosofia de tipo cartesiano – ainda que haja talvez em Descartes, mas não em seus sucessores, indicações que poderiam ser exploradas em um sentido não cartesiano. A situação ou a condição humana não é, para tal pensamento impessoal, senão um objeto de consideração como qualquer outro, tratado como não o afetando; mas nessa medida, ela se suprime como situação ou condição. Supressão fictícia; abstração pela qual o pensamento se interdita o acesso ao ser. (MARCEL, 1959, p. 20-21).

Sob o prisma do pensamento marceliano, considerar o corpo tão somente em seus aspectos orgânico e material acaba por transformar este mesmo corpo em simples objeto do estudo científico, alheio e exterior ao próprio eu e, com isso, à própria existência. Ora, o erro da tradição consiste exatamente na objetificação do corpo, retirando todo e qualquer sentido ontológico do mesmo e, desprovendo assim, a própria existência humana de qualquer sentido, “interditando o acesso ao ser”.

## 1.2. A distinção entre “problema” e “mistério”

Tendo-se analisado a noção clássica de corpo, e como esta se apresenta e se consolida na tradição filosófica enquanto *Körper*<sup>13</sup> (“corpo-objeto”), cabe agora, antes de adentrarmos à concepção marceliana de corpo, propriamente, analisarmos um ponto fundamental dentro da filosofia deste pensador francês. Trata-se da distinção entre “problema” e “mistério”.

O núcleo das divergências entre estes dois âmbitos metodológicos se dirige no sentido de assinalar qual é o estatuto próprio da filosofia e de como esta, nas

---

<sup>13</sup> Trata-se de uma expressão alemã, que remonta à doutrina tradicional do corpo enquanto objeto. O termo reaparecerá e será melhor explorado no capítulo 2, seção 2.1 “Existência e transcendência: um limite tenso”. A propósito da questão conferir SILVA, 2017c.

últimas décadas, sobretudo por conta do idealismo abstrato, se encontra destituída de sua função primordial, “sobretudo num momento em que se assiste a um notável prestígio da ciência como discurso paradigmático por excelência.” (SILVA, 2018, p. 188). Ora, distinguir estes dois pontos de divergência, no intuito de caracterizar qual é o estatuto específico filosófico, se torna estritamente importante na medida em que nos direciona para aquele que será o ponto central da tese de Gabriel Marcel: a encarnação.

A encarnação, como veremos, é o pivô da filosofia marceliana. Há, no entanto, aqui, de se ter um cuidado: “ela não deve ser interpretada à maneira como se fosse um dado estático, fossilizado, petrificado”. (AZEVEDO, 2012, p. 28). Isto significa dizer que a encarnação não pode ser tomada objetivamente, de modo a ser considerada como um fato inerte, o que a transformaria, como bem lembra Ricœur, em um “túmulo” (RICŒUR, 1996, p. 61). Sob este prisma, analisar a distinção da díade “problema” e “mistério”, abordada por Marcel, é imprescindível na medida em que viabiliza a compreensão de toda a tese marceliana da encarnação, e do homem conforme veremos, como ser de “mistério”.

Ademais, o contexto histórico em que Marcel propõe a diferenciação entre problema e mistério é precisamente o do advento do método científico como arquétipo e modelo de todo e qualquer conhecimento que se pretenda verdadeiro. De fato, a exaltação das ciências frente ao total desprestígio e abandono do método peculiar da filosofia cria, de acordo com Marcel (1999, p. 12), nos próprios filósofos, um “sentimento de inferioridade” diante “do progresso das ciências particulares”. Seguindo os passos do filósofo, pior ainda que esse “complexo de inferioridade do filósofo diante do cientista” (MARCEL, 1999, p. 95), é a traição que alguns destes filósofos incorrem à medida em que se apropriam do método científico utilizando-o na filosofia. Como bem nos assinala Silva (2018, p. 189):

Tudo se passa como se o filósofo ambicionasse adotar certa prática científica, qual seja, incorresse ingenuamente no insuperável vício de exercer, à distância, certo domínio sobre o real. O filósofo, via esse *modus operandi*, realizaria certa apreensão puramente objetiva e, portanto, indevida da experiência do mundo.

A fim de melhor diagnosticar o que seja este “complexo de inferioridade” e como ele leva o filósofo a trair a natureza própria de seu labor, Marcel (1951d, p.

136) trata de distinguir outros dois termos não muito fáceis de precisar: “abstração” e “espírito de abstração”:

De início, convém distinguir abstração e espírito de abstração, mas essa distinção não é fácil de precisar. A abstração considerada em si mesma é uma operação mental processual indispensável para chegar a um fim determinado qualquer que seja. A psicologia tem perfeitamente trazido à luz a ligação interna entre a abstração e a ação. Abstrair é, em suma, proceder a uma terraplanagem prévia, terraplanagem essa que pode apresentar um caráter propriamente racional. Isso significa dizer que o espírito deve conservar uma consciência precisa e distinta das omissões metódicas necessárias para alcançar o fim visado, distinta das omissões metódicas que são requeridas para que o resultado visado possa ser obtido. É possível, porém, que, cedendo a uma espécie de fascinação, o espírito perca a consciência dessas condições prévias e cometa abuso sobre a natureza do que, em si, é apenas um procedimento; pode-se quase afirmar, um expediente. O espírito de abstração não é separável deste erro; eu até tomaria a liberdade de dizer que ele é este erro mesmo.

De acordo com Marcel, a abstração é um instrumento indispensável no que tange ao campo da ciência, precisamente porque possui como dever próprio de seu ofício aspirar à objetividade como princípio de pesquisa. A ciência, tal qual pensada positivamente carece de uma precisão objetiva de seus termos para alcançar os resultados esperados. Ao prescindir desse *modus operandi* que lhe é fundamental ela deixa de cumprir sua função fundamental. Ou seja, de antemão, a crítica de Marcel à abstração não se dirige ao fato de que a ciência se utiliza dela, visto que é próprio da ciência, por buscar certa objetividade em sua atuação, lançar mão deste instrumento. Em outras palavras, a abstração é “o que define propriamente o labor científico, pois abstrair demarca um ponto de interrupção da pesquisa ao atingir, com êxito, um resultado ou objetivo, via, é claro, critérios racionais.” (SILVA, 2018, p. 190). O que Marcel põe como injustificável é, pois, o “espírito de abstração”, segundo ele, de “essência passional”, visto que o “passional produz o abstrato”. O espírito de abstração caracteriza-se como fundamentalmente dogmático, ao passo que não leva em consideração o processo envolvido na atividade do pensamento. Justamente por desconsiderar as condições prévias no processo de conhecimento é um “espírito desencarnado da realidade” (SILVA, 2018, p. 190).

Frente a este “quadro sintomático”, adentramos agora à questão propriamente dita da distinção entre problema e mistério tomando uma das anotações de Gabriel

Marcel (1935, p. 145), em seu *Diário Metafísico*, escrita em 22 de outubro de 1932, onde o filósofo esclarece:

Distinção entre o misterioso e o problemático. O problema é algo que se encontra e que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Por outro lado, 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 de distinção o entre mim e o diante de mim perdesse a sua significação [...]. É próprio dos problemas o poder de detalha-los. O mistério, ao contrário, é aquilo que não pode ser detalhado.

Percebemos que o problema é caracterizado por ser algo com o qual eu me deparo, ou seja, o que está ou se coloca “diante de mim” e que é passível de resolução, de ser logicamente detalhado. Outro aspecto essencial do problema é justamente a cisão que este opera entre sujeito e objeto, como exemplifica o próprio Marcel (1951d, p. 84): “Há problema de tudo o que está posto diante de mim e, de outra parte, este eu, cuja atividade entra em jogo para resolver o problema, permanece fora ou aquém, como se quer, dos dados que se trata para tratá-lo e manipulá-lo a fim de fazer aparecer a solução buscada”. Por outro lado, o mistério é algo com o qual eu estou comprometido, quer dizer, que está “em mim”, algo que não pode ser logicamente sistematizado. Se, no campo do problema, o sujeito se depara com algo diante dele que, por meio de uma manipulação, é suscetível de ser resolvido, no campo do mistério, o sujeito se encontra imerso, engajado, pois, em algo que faz parte dele, com o qual cria certa comunhão. Assim assinala Azevedo (2012, p. 28):

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 campo do problemático é próprio das ciências positivas, as quais, para sanar algum problema com o qual se deparam e que solucionam, reduzem ou mesmo dissolvem o quanto antes por meio da técnica e da lógica, com a máxima



precisão possível. O mistério, que é o campo próprio do saber filosófico, pelo contrário, não é passível desta objetivação que ocorre no campo da ciência, antes, “transcende, por definição, toda técnica concebível” (MARCEL, 1935, p. 169). Conforme atenta Silva (2010, p. 94):

A ciência trabalha com problemas; objetiva pragmaticamente solucioná-los. Por isso, ela, se prescindir da mais estrita precisão e previsão quanto aos seus resultados, não consegue operar. Ora, bem ao contrário, o discurso filosófico, nos termos de uma ontologia aqui orientada, se move noutra esfera de questionamento. Seu *modus operandi* não é o do verificacionismo puro e simples. Não aguarda soluções imediatas, mas se vê, antes, envolto em enigmas ou mistérios.

Destarte, o plano do mistério é totalmente diverso do plano do problemático, visto que, neste último, o problema está diante de mim, objetivado, suscetível à decomposição, enquanto que, no plano do mistério, há a possibilidade de transcendência entre a oposição sujeito-objeto, comum na tradição clássica da epistemologia. A transposição desta noção clássica do contraponto entre sujeito e objeto é o que possibilita um mergulho profundo na realidade mesma que se desvela como meta-problemática. Mistério aqui se caracteriza como “aquilo que escapa à lógica da objetivação” ou, se quiser, é a experiência que “está aquém ou transcende todo formalismo lógico ou o monitoramento de um veredicto abstrato.” (SILVA, 2010, p. 94). Como atesta Marcel (1951d, p. 85):

O que é, pois, o mistério? Por oposição ao mundo do problemático que, ainda uma vez, está todo inteiro diante de mim, o mistério é alguma coisa onde eu me encontro engajado. Com isso, acrescentaria, não engajado parcialmente por algum aspecto determinado e especializado de mim-mesmo, mas, ao contrário, engajado inteiramente, enquanto eu realizo uma unidade que, inclusive, por definição, jamais pode apreender-se a si própria e nem se tornar objeto de criação e de fé. Ao se pôr, o mistério abole essa fronteira entre o em-mim e o diante de mim que, a toda hora, poderia bem ser reportada ou adiada, mas sem jamais cessar de se reconstituir a cada momento da reflexão.

A experiência efetivamente filosófica configura-se, neste âmbito do mistério, como um esforço incessante e contínuo por penetrar a estruturas dos acontecimentos vividos como experiência do mundo habitual, da realidade

circundante, que se apresenta no concreto da vida como um valor intersubjetivo. Note-se que, nesta perspectiva, o mistério se projeta para além da compreensão comum que se tem como algo no sentido de segredo ou que está confiado a alguém de forma sigilosa e restrita. Ainda, “toda confusão entre o mistério e o incognoscível deve ser cuidadosamente evitada: o incognoscível não é, com efeito, senão um limite do problemático que não pode ser senão atualizado sem contradição” (MARCEL, 1935, p. 169). Isto é, o mistério não se caracteriza como algo irresolúvel: afinal, a ciência também possui inúmeros problemas aguardando alguma resolução e, nessa medida, antes, apresentando-se como um “espírito de abertura ou engajamento mais efetivamente concreto diante de questões que, longe de serem incompreensíveis ou insondáveis, nos tocam intimamente” (SILVA, 2010, p. 94). É o que nos assegura o próprio Marcel (1999, p. 218-219):

O mistério não é interpretado como é, entre os agnósticos, como se fosse uma lacuna do conhecer, como um vazio a ser preenchido, mas, ao contrário, como uma plenitude, eu diria mais: como expressão de uma vontade, de uma exigência tão profunda que se conhece em si mesma [...] o mistério antes se transcende do que satisfaz aquele apetite de conhecer.

Cabe aqui observar que, diferentemente do campo problemático, o mistério se projeta como um horizonte que reivindica uma tomada de posição, um engajamento efetivo, causado por certo estado de inquietude que rejeita toda e qualquer imparcialidade diante da vida. Para a compreensão do que seja o engajamento, segundo Marcel, é preciso ter em vista o vínculo fundamental existente entre mistério e valor, no sentido de que aquilo que é misterioso é capaz de despertar meu interesse, que se apresenta a mim como algo de valor (MARCEL, 1927, p. 160). Isto significa dizer que estar engajado é o mesmo que deixar-se envolver por algo pelo qual o sujeito se sente impelido e no qual se vê implicado como que em um enigma. Neste sentido, “quem interpela se situa não como espectador de um problema tão somente, mas, antes, se encontra em sinérgica experiência com o mundo e com as coisas, tomando o ali posto numa atitude de avaliação e de comprometimento”. (SILVA, 2018, p. 193).

Para aprofundar ainda mais esta perspectiva dual entre problema e mistério Marcel (1935, p. 169-170) escreve:

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 se não 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.

O que o filósofo nos faz atentar neste trecho lapidar, é para o erro de sentido que se tornou frequente no idealismo clássico e que consiste em confundir os níveis do “misterioso” e do “problemático”. Ora, Marcel tratará tal confusão, conforme bem vimos acima, como uma “degradação”, um “procedimento vicioso”, uma “espécie de corrupção da inteligência”.

De tudo o que se disse até aqui e, seguindo o pensamento de Gabriel Marcel, não existe nada de errado com o método problemático em si. O erro consiste fundamentalmente em postular tal método como único e exclusivo modo de conhecer, tomando-se o método problemático como modelo epistemológico exclusivo por excelência, como se fosse a fonte absoluta do conhecimento. Ou ainda, “o limite do cientificismo reside apenas na absolutização de sua prática como parâmetro exclusivo a partir do qual todo conhecimento (como o filosófico) deva adotar como critério.” (SILVA, 2018, p. 197). Ora, é sob esse aspecto, por exemplo, que viria observar Merleau-Ponty (2002, p. 14-15):

Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando, determinadas consequências e determinadas condições.

A crítica incisiva de Marcel dirigida à tradição filosófica se fundamenta no fato de que os filósofos têm se utilizado de categorias do problemático para tratar de temas puramente metafísicos, degradando assim tais temas, objetivando-os, coisificando-os. Exemplo claro desta degradação é citado pelo próprio filósofo em sua obra *Os homens contra o Humano*, é o que fora tratado pela tradição filosófica nos termos de um “problema do mal”.

Eu problematizo o mal quando eu o trato como um acidente ocorrido no interior de uma certa máquina ou ainda como um defeito ou como um vício de funcionamento. Ao contrário, o mal se revela, para mim, como mistério quando reconheci que eu não posso me tratar como exterior a ele, como tendo simplesmente que constatar-lo ou observá-lo de fora, mas que estou, diversamente, implicado, no sentido em que se está implicado num processo criminal, por exemplo. O mal não está, unicamente, sob os meus olhos; ele está também em mim. exemplo, em uma causa crime. Não está somente à minha vista, está em mim. (MARCEL, 1951d, p. 85).

Fato é que “o mal não é, em sentido próprio, um *objeto* ou pontualmente um *problema* diante do qual eu me deparo” (SILVA, 2018, p. 194), tampouco é algo “impessoal no sentido de que eu mesmo ficasse em relação a ele indiferente ou não fosse chamado à responsabilidade” (SILVA, 2018, p. 194). É neste sentido que adverte Marcel (1951d, p. 113):

A expressão “mal radical”, de que se serviram Kant e Schelling, corresponde a uma realidade profunda; isso quer dizer ainda que, se eu sou inteiramente sincero, devo reconhecer que o mal não está somente diante de mim, mas também em mim; ele me cerca, de alguma maneira, ele me envolve.

Além da questão do mal, há diversas outras questões que foram sendo tratadas por meio do método problemático, mas que, na verdade, pertencem ao campo do mistério, como por exemplo: a liberdade, o amor, a presença, etc. A mais importante delas é, entretanto, a questão do ser, como nota Azevedo (2012, p. 31; grifo nosso).

[...] o campo do mistério é amplo, vindo 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.*

Ao longo da história do pensamento filosófico foram formuladas diversas teorias a respeito do ser, isto é, diversos pensadores propuseram um estudo acerca das realidades do ser como tal. Marcel (1968, p. 77), por seu turno, situa tal ordem de questão de uma maneira bem peculiar. Escreve ele:

Eu posso dizer que a reflexão sobre o ser está, desde a origem, no coração de todo o meu pensamento, e, sabe-se que ela se traduz, em particular, pela distinção entre problema e mistério. Essa distinção, eu não tenho razão de renunciar, senão enquanto, aos meus olhos, ela tiver valor ou permanecer um instrumento de pensamento, ou ainda, para empregar uma metáfora mais precisa, se ela for como um canal aberto a uma certa navegação intelectual ou espiritual.

O filósofo, entretanto, refuta a clássica formulação acerca deste tema ao passo que é absolutamente equivocada quando se apresenta como “problema do ser”. O erro aqui consiste precisamente em situar o ser no campo do problemático. Ora, o ser não se caracteriza como um problema que se põe diante de mim como um obstáculo, algo a ser resolvido, mas, uma situação com a qual eu estou como que em certa comunhão. Abordar a ontologia sob uma perspectiva puramente técnica ou problemática termina por desfigurar, lacerar o aspecto primordial do ser. Isto significa dizer que o ser não pode ser abordado à mesma maneira que o método científico trata os seus problemas, isto é, de forma objetiva, a título, pura e simples, de um objeto, uma coisa.

Ora, Marcel entende que a questão sobre o ser é uma questão que transcende o campo do meramente problemático e que se projeta no plano do meta-problemático, isto é, se situa para além de qualquer objetificação que possa ser feita, ou ainda para além de qualquer coisa que possa ser tomada e solucionada como um objeto qualquer. O ser é tal ordem de experiência que se transfigura como um “mergulho” na própria existência, uma experiência de mistério.

Não se trata, em rigor, do “problema do ser”, mas do “mistério do ser”. Isto porque o ser, segundo o autor, é acessado não via uma sistematização direta e

positiva, pela qual se exige um resultado pragmático, mas por meio de diversas experiências que possibilitem uma imersão no recolhimento, condição fundamental para o reconhecimento do próprio mistério. Neste sentido, um pensamento genuíno é aquele que se exprime como avesso a qualquer possibilidade de “posse do ser” a título de um objeto. Ora, a filosofia é este autêntico pensamento, que opera via o plano do mistério. Sendo assim, se, por um lado, o problema assume um caráter disjuntivo, ao passo que presume uma separação prévia e abstrata; o mistério é inclusivo, integral, porque tem como pano de fundo o encontro, a presença, enfim, a participação. É tendo em vista esta concepção que podemos dizer que o mistério do ser implica determinada comunhão com o real, quer dizer, com o concreto da vida.

Por conseguinte, a pergunta pelo ser comporta a pergunta pelo ser daquele que se questiona, isto é, o ser (a existência) daquele que se pergunta pelo ser está implicada nesta mesma pergunta pelo ser. Sobre isto, nos esclarece o próprio Marcel (1935, p. 169): “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 se quer sei claramente o que significa esta pergunta *que sou?*, que ainda assim me obceca”. Em outras palavras, o sujeito que se questiona sobre o ser encontra-se imerso, envolvido nessa mesma questão, num campo que é próprio do mistério. Deste modo, perguntar “o que é o ser?” é o mesmo que perguntar “quem sou eu?”, na medida em que, pela existência, participo do ser. Outrossim, o que se destaca na passagem acima, de *Être et Avoir*, é a perplexidade diante da própria condição existencial humana. Não se trata de partir de fórmulas concatenadas e sistemáticas, para então descrever o ser. O movimento que Marcel opera é totalmente diverso, o ponto de partida é outro. Não se trata de “partir de fora”, de uma perspectiva ideal, como se o homem estivesse além, ou melhor, aquém daquilo que se questiona que é o próprio o ser. É o que bem elucida Silva (2018, p. 200):

Há, aqui, um acontecimento extraordinário: aquele que é o porta-voz de seu questionamento encontra-se inseparável do próprio questionamento. Com isso, se torna impossível dissociar as perguntas *O que é o ser?* e *Quem sou eu?*, já que se trata de dois contextos existencialmente implicados (SILVA, 2018, p. 200).

É nessa perspectiva que o ser se coloca no âmbito do mistério como presença. Assim, a pergunta pelo ser não pode ser posta em termos de problema,

haja vista que o ser não é um objeto com o qual eu me deparo. O ser não pode ser filtrado nos termos de uma decomposição lógica, de um exercício de abstração, prestes a ser liquidado, resolvido. Ao contrário, o ser se encontra sob o signo do mistério, no interior do qual aquele que está implicado em determinada situação pode, não via operação abstrata, mas, por meio de comunhão com o concreto vivencial, encontrar um significado para a existência. “O pensamento marceliano retira o *ser* do nicho de abstração em que parecia confinado, para trazê-lo à luz a partir de experiências elementares da existência, sem perda de sua densidade metafísica.” (SANTOS, 2017, p. 225). Como retrata o filósofo:

Poder-se-ia dizer numa linguagem inevitavelmente aproximada, que minha interrogação sobre o ser pressupõe uma afirmação onde eu estaria de alguma maneira passivo e da qual eu seria a sede antes que o sujeito. Isso, porém, só é apenas um limite de modo que eu não posso realizar senão sem contradição. Eu me oriento, portanto, rumo à posição ou ao reconhecimento de uma participação que possui uma realidade de sujeito. Essa participação não pode, por definição mesma, ser objeto de pensamento; ela não pode atuar como uma solução, mas figura para além do mundo dos problemas: ela é metaproblemática. Inversamente se pode ver que se um metaproblemático pode ser afirmado, é como transcendente à oposição de um sujeito que afirmaria o ser e do ser enquanto afirmado por este sujeito – e como fundando de alguma maneira essa oposição. Por um metaproblemático, é pensar o primado do ser em relação ao conhecimento (não do ser afirmado, mas, antes, do ser se afirmando), de reconhecer que o conhecimento é envolvido pelo ser, que ele lhe é de algum modo interior (MARCEL, 1998b, p. 204).

Em outras palavras, o ser é mistério no qual desde um ponto específico se está imerso numa realidade que me afeta, e este ponto é, segundo Marcel, meu corpo, o signo mais palpável e real da minha comunhão com o mundo, como veremos adiante. Afirmar o ser como mistério é orientar-se para essa posição de participação a qual funda a realidade do sujeito como tal, e desde a qual todo conhecimento é possível.

Ao tratarmos, pois, desta díade terminológica descrita por Gabriel Marcel percebemos melhor a sua crítica incisiva à tradição metafísica, especialmente ao idealismo e ao realismo. Ora, tal tradição sintomaticamente terminou por “degradar” a formulação fundamental da pergunta sobre o ser, que se assenta, não no âmbito do problemático, mas, do mistério. Em tal direção, que consequências tal

procedimento traz para o concreto da vida humana? Que sociedade gera este pensamento abstrato e impessoal, ansioso por uma posse? É o que trataremos na seção que segue, antes de adentrarmos na teoria sobre o corpo, propriamente dita.

### 1.3. Ser e ter: a ontologia do corpo vivo

Isso posto, abordaremos, outro tema capital, a bem da verdade, decorrente do anterior, posto por Marcel, qual seja, o “ter” e o “ser”. Não é difícil reconhecer, de saída, como a acentuação da posse (ter) produz uma existência inautêntica, desprovida de qualquer sentido. Na segunda seção, veremos, então, a concepção fenomenológico-existencial de corpo tal como proposta por Gabriel Marcel. Aqui, cabe observar que, de acordo com o filósofo, o corpo não é objeto, mas, sujeito, e, sob esse prisma, está inscrito num âmbito singularmente misterioso, isto é, de uma experiência ontológica por excelência. Ele (o corpo) é o ponto desde o qual se participa diretamente, enquanto presença viva, do ser. Não pode ser, por isso, reduzido a mero instrumento, mas é o “imediatamente não mediatizável” (MARCEL, 1927, p. 240). O corpo próprio configura-se, numa “síntese indefectível” (MARCEL, 1927, p. 311), com a existência, como encarnação. Ademais, a existência humana e suas relações se dão na corporeidade, que é, em última análise, o homem concreto. Este corpo, que sou eu mesmo, é o meu ponto de inserção no mundo, meu ponto de referência. Existir, neste sentido, é o mesmo que perceber-se unido indissolivelmente a um corpo (ser encarnado). E ainda, o sujeito (corpo) se relaciona, se conhece, conhece o mundo e os outros justamente porque é um ser que sente, ou seja, as relações do homem se dão na corporeidade à medida que ele é um ser senciente.

Do que até aqui se disse, podemos afirmar que a pergunta pelo ser, uma vez orientada no nível do mistério, implica numa interrogação radical e pessoal: Quem sou eu, que me pergunto pelo ser? De que maneira eu, que interpelo pelo ser, sou? Isto é, qual é o estatuto mais proeminente da existência daquele que se pergunta por ela, o ser humano? Marcel (1935, p. 248-249) descreve:

Refletindo sobre o que comumente se considera como problemas ontológicos (*Existe o ser? Que é o ser?*, etc.) cheguei a observar que



não posso me pôr a refletir sobre esses problemas sem perceber que se abre aos meus pés um novo abismo: eu, que me ponho a perscrutar o ser, posso estar seguro de que eu sou? Que títulos tenho eu para fazer tais investigações? Se eu não sou, como posso esperar vê-las concluir? Ainda admitindo que eu seja, como posso estar seguro de que sou?

A pergunta pelo ser posta por Marcel como central e indispensável no âmbito de sua filosofia se torna parte de um quadro mais amplo. Trata-se de uma discussão estabelecida no interior da corrente fenomenológica e que ganha espaço e vigor na primeira metade do século XIX, ao pôr no centro da discussão o estatuto relativo à questão ontológica. De fato, ao lado de pensadores como Heidegger, Jaspers, entre outros, o filósofo francês circunscreve seu pensamento em torno deste eixo, dirigindo uma assídua crítica àquilo que ele chama de “saber absoluto”, desenvolvido numa extensa tradição filosófica de pensamento e que possui suas raízes no idealismo. Ora, isso tudo no sentido de denunciar que, “[...] ao reduzir a existência à ordem do objeto, a teoria clássica do conhecimento abstrai um ‘sentido’ da ‘experiência’ sem reconsiderar nesta, uma densidade ontológica mais proeminente.” (SILVA, 2014, p. 161-162). Gabriel Marcel se encampa na tarefa de “restituir à experiência<sup>14</sup> humana seu peso ontológico.” (MARCEL, 1935, p. 149). Essa tarefa prima pela exigência de uma nova “teoria do ser”.

Como vimos, no capítulo anterior, a imputação posta por Marcel à tradição metafísica se deve ao fato de que esta parece ter desenvolvido e reduzido seu labor primordial ao estabelecer os mesmos padrões de objetividade e imparcialidade requeridos pela ciência positiva em sua investigação. É que tal tradição tratara, assim, a questão do ser como algo alheio à própria existência, ou ainda, como se não estivessem imbuídos, nesta mesma realidade existencial, que o ser pelo qual se

---

<sup>14</sup> A noção de “experiência” dentro do pensamento marceliano vai tomando forma ao longo do desenvolvimento do seu trabalho. Inicialmente influenciado pela corrente idealista inglesa, e avesso à tradição empirista, relegou, em um primeiro momento, a experiência, tratando-a a título de recepção cognitiva de impressões sensíveis. Ao passo que o pensamento de Marcel se desenvolve e se expande numa perspectiva ontológico-existencial sua acepção da experiência passa do mero registro empírico para o fenomenológico, do “experimental” para o “experencial”. A experiência recebe, aqui, um estatuto proeminentemente ontológico. Não é simples recepção de impressões sensoriais, mas abertura aos acontecimentos fenomênicos. Em uma nota de 23 de maio de 1910, assim ele escreve: “A experiência é inerente à natureza própria do espírito e ela só é possível em relação a uma finalidade que a orienta. Sob a condição de tomar a palavra num sentido amplo, pode-se dizer que a experiência é o espírito mesmo exercendo sua atividade” (MARCEL, 2018, p. 20-21).

perguntam, estando, deste modo, indiferentes à própria realidade. É diante de tais constatações que o filósofo busca a redefinição da função própria da investigação metafísica, isto é, da filosofia. Esta não pode ser uma simples curiosidade “extravagante e transcendente” já que ela se caracteriza como uma busca pelo ser, ou ainda, uma necessidade profundamente humana de apetência. O humano tem, no profundo de seu ser essa necessidade ou, esse “apetite do ser”<sup>15</sup>. Como afirma Silva (2014, p. 163-164):

A real condição humana é movida, continuamente, por uma insaciável “apetência” ontológica. Essa apetência é o que existencialmente a qualifica [...] Para além do regime de “posse do ser pelo pensamento”, Marcel desconstrói a metafísica reorientando outra práxis filosófica: o filósofo é aquele que deve se envolver pessoalmente na pesquisa, uma vez que o seu ser, o seu conhecer, o seu querer são conduzidos diretamente para a questão.

Seguindo a perspectiva dual entre mistério e problema, por meio da interrogação sobre a existência humana e aquilo que é próprio do ser humano, isto é, que o constitui de fato, Marcel nos apresenta um segundo par de categorias do pensamento: o “ter” e o “ser”. Trata-se de dois temas também muito caros ao filósofo e indispensáveis para a compreensão do movimento que ele opera em seu pensamento. Afinal, como ele próprio retrata: “[...] no fundo, tudo se reduz à distinção entre o que se tem e o que se é.” (MARCEL, 1927, p. 301). Ao passo que o problema é determinado metafisicamente como um objeto ideal, uma posse intelectual. Já, diversamente, o horizonte do mistério “é o campo de uma experiência concreta resistente a toda inteligência pura e, em rigor, irreduzível a qualquer experimentação ou controle” (SILVA, 2014, p. 165). Isto significa dizer que, enquanto que o âmbito do problemático caracteriza-se como uma posse ôntica (ter), o mistério configura-se no campo de uma experiência ontológica (ser).

A dimensão do ter resguarda a mesma impessoalidade contida no campo do problemático. Aqui as coisas estão “fora de mim” e se me apresentam como objetos estranhos à medida que me “relaciono” com elas como sendo posses minhas. Fato é que, uma vez se situando no âmbito do problemático, o ter diz respeito às coisas

---

<sup>15</sup> A necessidade metafísica é uma carência que emerge no “coração do homem”, como veremos no tópico 2.2 *Experiência da transcendência*, o qual abordará o tema da metafísica como responsável por saciar esta sede, este apetite de transcendência, particularmente humano.

que são exteriores a mim, no sentido de que, embora sejam minhas propriedades, elas independem de mim. Como afirma Marcel (1927, p. 301):

O que alguém tem apresenta evidentemente certa exterioridade a respeito de si mesmo. Esta exterioridade não é, contudo, absoluta. Em princípio, o que se tem são coisas (ou algo que pode assimilar às coisas e precisamente na medida em que esta assimilação seja possível). Não posso ter, no sentido estrito da palavra, mais que algo que possua uma existência até certo ponto independente de mim. Em outros termos: o que tenho se acrescenta a mim; mais ainda: o fato de ser possuída por mim se acrescenta a outras propriedades, qualidades, etc., pertencentes à coisa que tenho.

Neste sentido, o ter supõe sempre uma apropriação, quer dizer, a posse de algo que se fragmenta. Aqui impera uma postura caracteristicamente rasa e imediatista. É por isso que, na categoria do ter, o pesquisador coloca-se como um expectador, imparcial, “tomando distância do mundo, para num segundo momento, assimilá-lo teoricamente. Não há mais apetite, ele se considera saciado demais no interior de seu sistema em meio aos seus conceitos e fórmulas” (SILVA, 2014, p. 171). Marcel, por fim, não tarda em observar:

Parece-me evidente que a ordem do ter se confunde com a do problemático e também, por isso mesmo, com aquela com a qual as técnicas são possíveis. O metaproblemático é, com efeito, metatécnico. Toda técnica supõe um conjunto de abstrações prévias que a condicionam, porém, se revela impotente ali onde se trata do ser em sua totalidade. (MARCEL, 1935, p. 252)

O ser, pelo contrário, em oposição ao ter, é do campo do mistério e, portanto, se encontra no interior mesmo daquela experiência concreta e mais íntima. De fato, enquanto que o domínio do ter se ocupa de problemas, o âmbito do ser se ocupa de mistérios. O ser não suporta nenhum tipo de “espírito de abstração”, mas, nele tudo se encontra na concretude do real. Como afirma Marcel, o ser é “concreção”, em oposição à abstração. Ao acentuar-se o ter acaba por suprimir o ser; se se tornar instrumento, pelo contrário, viabiliza uma ascensão ao campo do ser. Como subscreve o Azevedo (2010, p. 111):

Na categoria do ter, a existência é ‘devorada’ pelos objetos, o ter conduz ao desespero e à falta de sentido. O ter é aquilo que é

objetivável, exibível aos 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.

Por este ângulo, o ter é capaz de destruir o existente humano à medida que o domina. Becker compreende isto da seguinte maneira:

No contínuo criar, o ter tende a sublimar-se ou a transformar-se em ser. [...]. Quando permanecemos no âmbito do puro ter, permanecemos no plano do problema e nos tornamos sujeitos às coisas. Exemplo disso tende a ser o ideólogo, o qual, uma vez dominado pelo conhecimento exterior e abstrato, permite o domínio sobre si próprio, passando a adotar a condição de escravo de suas ideias e convicções. O filósofo, ao contrário, tende a se manter num espírito criador, já que, constantemente, questiona sua própria reflexão. (BECKER, 2013, p. 122).

O ter, pois, deve ser buscado enquanto meio numa ascensão ao ser, e não como fim último. Ao deixar-se dominar pelo ter, pela posse dos objetos, acabamos por nos perder em meio às coisas. O próprio homem torna-se um objeto.

Segundo Marcel, vivemos em um mundo partido (*cassé*), isto é, num mundo onde o tecnicismo e o pragmatismo da ciência fragmentaram o homem, tornando a existência vazia de qualquer sentido real. Trata-se de um mundo onde o "ter" prevalece e sufoca o "ser". Nesse contexto, a angústia e o desespero são frutos de uma existência inautêntica; existência essa fundada tão somente no campo do ter. Outrossim, numa sociedade consumista, onde a cultura técnica se impõe, perde-se o verdadeiro sentido da existência, que é "devorada" pela posse dos objetos.

Sobre este estado de fragmentação, Marcel, em uma de suas obras dramáticas<sup>16</sup> mais notáveis, *Le Monde Cassé*<sup>17</sup>, compreende aquilo que seja,

---

<sup>16</sup> Como vimos na parte introdutória deste trabalho Marcel é, além de filósofo, músico e dramaturgo. Suas obras literárias exercem grande influência em sua filosofia, ou melhor, elas se mesclam, se complementam, é como se, de acordo com o próprio autor, em suas obras dramáticas a sua filosofia se encontrasse em todo seu vigor, purificadas de qualquer esquema ou simplificação racionalista que pudessem afastá-las do real. Sobre este aspecto, atesta o autor, em uma de suas entrevistas: "É ali que meu pensamento se encontra em estado natural, e como que em seu jorro inicial [...]. O teatro, entretanto, é em vários casos um protesto contra tudo o que, no pensamento filosófico, tende a ser demasiado esquemático, demasiado simplificador, e, por isso mesmo, a prejudicar a parte da realidade que é contraditória e inesgotável." (MARCEL, 1970, p. 141-142).

<sup>17</sup> No original francês *Le Monde Cassé*, "O Mundo Quebrado" ou, numa melhor tradução, "O mundo Cindido" ou "Partido". Trata-se de uma das peças mais famosas e premiadas do autor, vinda à

segundo ele, a situação atual do homem moderno. Na obra, em uma das principais personagens, Christiane, encontramos, por assim dizer, o estereótipo do homem contemporâneo. Desassossegada, aborrecida com o seu enfadonho matrimônio com Laurent Chesnay (um homem tão absorto ao mundo dos negócios ao ponto de negligenciar o próprio casamento) se vê imersa numa trama de traições, segredos e superficialidades. Ela, então, faz uma confissão à sua amiga Denise:

Tu não tens a impressão, às vezes, de que vivemos [...] se isso pode chamar viver [...] num mundo quebrado? Sim, quebrado como um relógio. A corda não funciona mais. Aparentemente nada mudou. Tudo está em seu lugar. Se, porém, aproximarmos o relógio do ouvido [...] já não se ouve mais nada. Compreende? O mundo, aquilo que chamamos mundo, o mundo dos homens [...] devia ter um coração em outra época, mas dir-se-ia que deixou de bater. (MARCEL, 1956, p. 14-15).

A passagem acima evidencia a situação da sociedade hodierna, que sofre com certa crise em seus valores, o que, por sua vez, vai evidenciando, paulatinamente, seu aspecto de esfacelamento, onde existe uma busca incansável do “ter” que acaba por sufocar o “ser”. Assim, entretanto, “tudo se passa aqui como se estivéssemos diante, [...] não só de um drama cósmico puro e simples, mas do drama essencialmente humano lançado numa espécie de roleta russa.” (SILVA, 2010, p. 101). Ou seja, a fragmentação do mundo, posta aqui por Marcel, via obra dramaturgica, retrata não somente a crise do mundo ou da sociedade, mas, uma crise do próprio homem que se encontra perdido, sem sentido. Isto porque “esse mundo que se estilhaça, ante nossos olhos, não é senão o sintoma de uma subjetividade que, num dado momento, acreditara, a todo custo, assenhorar-se da natureza, pela técnica” (SILVA, 2010, p. 102). O que alerta Silva é para o fato de que:

Não se trata, tão somente, de pôr em xeque o aparato mecanicista das noções de mundo e de corpo. O que é preciso compreender é o estatuto metafísico de base que dá suporte a uma cosmovisão de realidade como um sistema mecânico, automatizado, sem vida própria. Quer dizer, o caráter sintomaticamente objetivante da noção

---

público em 1933. Nela, Marcel propõe a reflexão sobre a fragmentação do mundo hodierno, isto é, a perda do sentido da existência humana no mundo e suas relações.

de homem impede o reconhecimento de sua própria essência. (SILVA, 2010, p. 102).

Isto significa dizer que o sentido da própria existência, da vida, perde sua significação mais essencial à medida que o homem se encontra imbuído num mundo tecnicista, ou seja, numa trama de relações superficiais e funcionais, altamente burocráticas, chegando ao extremo de ser desconhecido para si mesmo. “O que está em jogo aqui”, observa ainda Silva, “não é só uma crise do mundo técnico-científico. É uma crise desde sempre instalada no coração da própria metafísica, a metafísica do ‘sujeito’.” (SILVA, 2010, p. 102).

Não é demais insistir sobre a impressão de sufocante tristeza que emerge de um mundo baseado na função. Me limitaria a evocar aqui a imagem desoladora do aposentado, e também outra conexa, dos domingos citadinos nos quais os passeantes dão precisamente a sensação de serem aposentados da vida. (MARCEL, 1998b, p. 195).

De acordo com o filósofo, os homens modernos são, de maneira geral, meros realizadores de funções. Definem-se, muitas vezes pelas funções que exercem na sociedade, seja no trabalho, na vida familiar ou social. Pois bem: Marcel foi um crítico contundente do funcionalismo que, segundo ele, é fruto do já acima citado, “espírito de abstração”. Paul Ricoeur, por exemplo, como bem lembra Santos, chega a fazer uma observação peculiar a respeito da obra marceliana: que ela transitaria “[...] entre uma ‘metafísica da luz’, que anuncia o mistério do ser, e uma ‘sociologia das trevas’, que denuncia o espírito de abstração responsável pelas mais diversas formas de inumanidade subjacentes à civilização moderna” (SANTOS, 2017, p. 233).

E se Marcel desenvolve esta “metafísica da luz” e denuncia certa “sociologia das trevas” não é com base em sistemas idealizados do que seria um mundo perfeito. São as experiências concretas vividas pelo filósofo que consolidam e avigoram sua filosofia. É desde o campo vivido que Marcel desenvolve seu pensamento. Nesta direção, um relato feito por ele sobre sua experiência como voluntário na guerra oferece uma síntese lapidar sobre a sua aversão ao espírito de abstração, bem como a necessidade de um mergulho na realidade concreta.

Então veio a guerra. Não estou convencido de que tivesse um pressentimento, mas senti o mesmo que meus compatriotas e fiquei tão cego quanto eles. Dizia-me a mesma coisa que tantos outros:

“Um horror como este não pode acontecer num tempo tão luminoso como o nosso”. Essas foram as minhas ilusões, mas a guerra veio e a minha maneira de pensar foi se transformando. Algo muito preciso se deu: não fui combatente porque o meu estado de saúde não me permitiu; e tão pouco eu queria, porque a ideia do combate me dava horror e me sentia totalmente incapacitado para tomar parte numa batalha. Como também não me atraía a ideia de trabalhar num escritório; no entanto, queria fazer alguma coisa, queria contribuir de alguma forma para o bem comum. Entrei em contato com a Cruz Vermelha. Tive de me ocupar de um problema horrível: o dos desaparecidos. Diariamente tinha que ver mulheres, moças e crianças que me pediam notícias de seus maridos, seus irmãos e seus filhos. Procurei me tornar o menos burocrata possível. Cada caso para mim era absolutamente real, absolutamente patético. Aqueles seres eram reais e graças a eles tive mais consciência do horror da guerra, não só pelo sangue que era derramado, mas pelo rastro de dor e de aflição que ia deixando. Creio que foi isto que determinou em mim uma espécie de fobia à *abstração*, o *sentimento de que a abstração era algo depreciável e que sempre era necessário penetrar numa experiência concreta, isto é, numa experiência do outro, uma abertura do outro*. Foi talvez quando, então, nasceu em mim a ideia da intersubjetividade. (MARCEL, 1974b, p. 209; grifo nosso).

Sendo assim, é a experiência concreta com a angústia e o sofrimento que produz em Marcel um sentimento avesso ao espírito de abstração, que acaba por objetificar a existência humana. Neste sentido, ao que tange à questão da corporeidade e sua relação entre “ter” e “ser”, encontramos em *Être et Avoir*, na anotação de 27 de março de 1931, a seguinte passagem:

A corporeidade como zona fronteira entre o ser e o ter. Todo ter se define, de certa maneira, em função do *meu corpo*, ou seja, de algo que, sendo um valor absoluto, cessa pela mesma razão, de ser um ter em qualquer sentido que seja. Ter é poder dispor de ter poder sobre algo; me parece manifesto que esta disposição ou este poder implica sempre a interposição do organismo, ou seja, de algo que, pelo simples fato, já não é exato dizer que posso dispor. (MARCEL, 1935, p.102).

Sob este prisma, o primeiro “objeto”, pois, com o qual eu pareço me relacionar, no intuito de identificar-me, é meu corpo. Nas palavras do próprio Marcel: “O objeto primeiro, o objeto-modelo com o qual me identifico, e que, portanto, me escapa, é meu corpo. Parece que aqui estamos no reduto mais secreto e profundo do ter. O corpo é o ter-modelo” (1935, p. 237). Nessa extensão,

Entre as coisas, há uma em particular, a primeira de todas, que goza de uma prioridade absoluta sobre as demais: meu corpo. A tirania que exerce sobre mim depende não já completamente, mas em proporção considerável, ao apego que lhe tenho. No entanto, o mais paradoxal dessa situação é que, finalmente parece como se eu mesmo me aniquilasse nesse apego, me deixasse absorver nesse corpo ao qual adiro; parece como se meu corpo, literalmente, me devorasse, e o mesmo ocorre com todas as minhas posses que, de algum modo, se acham como suspensas ou penduradas nele. De modo que – e isto constitui, para nós, uma visão nova –, o ter como tal parece tender a anular-se na coisa possuída inicialmente, mas que agora absorve àquele mesmo que, em princípio acreditava dispor dela. Parece ser próprio da essência de meu corpo ou de meus instrumentos tratados como posse tender a suprimir-me a mim mesmo. (MARCEL, 1951d, p. 118).

Sendo assim, o filósofo francês sublinha que não posso me opor ao meu corpo. Na medida em que trato meu corpo como posse minha e, como objeto, o mesmo se torna estranho a mim. No momento em que postulo o meu corpo como um objeto ele “deixa de ser meu”. Assim, pois, de acordo com Marcel, eu não tenho meu corpo, mas, sou meu corpo. Isso significa que o corpo, enquanto fenômeno de mistério se situa no horizonte do “ser” (ordem do “mistério”) e não do “ter” (ordem do “problemático”).



## 2. EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

### 2.1. Existência e essência: um limite tenso

A presente seção constitui-se, ao tratar da concepção marceliana de corpo, como parte nuclear de todo o trabalho. Considerando o que até então se disse sobre a noção clássica do corpo, bem como sobre as díades marcelianas “problema” e “mistério” e “ter” e “ser”, voltamo-nos agora para o aspecto que é o ponto central desta pesquisa e que, igualmente, revela-se como dado fundamental a partir do qual se articula todo o pensamento de Gabriel Marcel: o corpo ou, o homem enquanto ser encarnado. Antes, porém, cumpre ressaltar que a obra de nosso autor “[...] se situa como um projeto de vanguarda em meio à tradição fenomenológico-existencial” (SILVA, 2017c, p. 317). Sendo assim, investigaremos, de maneira sucinta, em um primeiro momento, a discussão em torno do corpo como *Leib* (corpo-sujeito), desenvolvida pela corrente fenomenológica, mais exatamente, por seu fundador, Husserl, para então, num segundo momento, adentrarmos na teoria marceliana propriamente dita.

Como vimos no primeiro capítulo, embora a temática do corpo tenha sido abordada ao longo da história do pensamento filosófico, ela foi sendo relegada a segundo plano. Ou seja, se por um lado, a filosofia não descartou por completo a reflexão sobre o corpo ao longo da história do pensamento, até o século XIX, por outro, “[...] 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)” (AZEVEDO, 2012, p. 35). Neste sentido, a corporeidade, na maioria das vezes, foi tratada e investigada ao modo de um objeto exterior. É dentro da tradição fenomenológico-existencial que o corpo obtém, de maneira contundente, um estatuto teórico mais propriamente dito.

É seguro afirmar, pois, que a noção de corpo enquanto *Körper* (corpo-objeto), tal qual fundada por Descartes, tenha se estabelecido e sido assumida como estereótipo ao longo da história do pensamento. Tanto é, que os fenomenólogos, em

sua totalidade, desde Husserl, estabelecem como ponto de início de sua crítica essa noção-limite cunhada por Descartes. Essa noção, entretanto, parece ser insuficiente na medida em que não compreende a possibilidade última de um sentido do corpo que vai muito além da noção naturalista ou mecanicista.

Sob este espectro, a fenomenologia, a partir de Husserl, busca desenvolver, em oposição ao *Körper* (corpo-objeto), a noção de *Leib* (corpo-sujeito)<sup>18</sup>. A respeito da distinção entre estes dois conceitos, observa Silva (SILVA, 2017c, p. 320):

Etimologicamente, *Körper* é uma germanização do latim *corpus*, implicando sempre um corpo físico qualquer, material, inanimado, sem vida, e *Leib* deriva do alemão *lip*, remetendo, pois, à ideia de um corpo animado, indiferenciado à vida.

Duas concepções parecem, todavia, traduzir, de maneira apropriada, apesar de insuficiente, a noção de *Leib*: corpo próprio<sup>19</sup> e carne. A primeira possibilita uma aproximação maior à noção de uma vivência íntima “– o corpo próprio é o que se vive, é o corpo que se sente de dentro” (HUSSERL, 1982, p. 408), enquanto que a segunda:

[...] é essa não manifestação sensível da origem como constitutivo de todo aparecer corporal [...] o *Leib* como carne, em efeito, não aparece, não torna objeto de uma doação intuitiva, mas envolve uma reconstrução, uma reconstituição fenomenológica (DEPRAZ, 2001, p. 392).

Ambas as noções caracterizam o *Leib* como corpo, não objetivamente dado e abstraído pelo pensamento, mas, experiencialmente vivido, o corpo com o qual estou inserido no mundo, isto é, uma experiência do corpo por meio do qual eu me percebo, através das sensações, como existente neste mesmo mundo. Trata-se do corpo não matéria orgânica pura e simplesmente, tampouco do corpo pensado como conceito filosófico e, sistematicamente absorvido e explicado pela razão, mais o

---

<sup>18</sup> Não se almeja aqui detalhar, pormenorizadamente, a tradução do termo haja vista a complexidade que a significação da noção *Leib*, em seus diversos desdobramentos de sentido, pode conter, seja no que diz respeito à própria conjuntura gramatical alemã, seja no que tange ao desenvolvimento do tema dentro da fenomenologia.

<sup>19</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre a noção de “corpo próprio” e seu desenvolvimento, Cf. GRASSI, 2008. Especialmente a terceira seção, intitulada: *Introdução à problemática do corpo próprio no século XX*.

corpo “desde seu interior”. Trata-se, pois, da experiência propriamente humana que faz sentir-se no mundo, em comunhão com o outro.

Segundo Husserl, existe no *Leib* duas propriedades que o definem enquanto tal, a saber: a cinestesia e o aspecto originário. A primeira caracteriza-se como aquilo que distingue o corpo próprio enquanto tal na medida em que “[...] há, pelo tocar, inserção de sensações” (HUSSERL, 1982, p. 214). Isto significa dizer que o corpo próprio tem como característica fundamental a faculdade de sentir. Já o aspecto originário diz respeito ao corpo como uma “‘localização’ originária desde onde todas as sensações são produzidas e se distinguem” (HUSSERL apud SILVA, 2017, p. 322), ou seja, a concepção de *Leib* ultrapassa a de *Körper* à medida que aprofunda certo grau de sensibilidade radical e originária.

Ora, este corpo próprio, o corpo da carne, apresenta-se como misto de coisa física, isto é, matéria e sensações. É o corpo com o qual o *eu* é vivenciado, por meio de certa “experiência originária” (HUSSERL, 1982, p. 10), e participa do mundo e percebe as coisas. Apresenta-se, precisamente, como “uma corporeidade que o sujeito nunca deixou de ser, ou seja, um eu-corpo (*Ichleib*)” (SILVA, 2017, p. 323). É o que afirma Husserl (2005 apud GRASSI, 2008, p. 40; grifo nosso):

O corpo, por fim, se constitui primariamente de maneira dupla: por um lado é coisa física, *matéria*, tem sua extensão, à qual ingressam suas propriedades reais, a coloração, lisura, dureza, calor e quantas outras propriedades materiais similares; por outro lado, encontro nele e *sinto* nele e dentro dele: o calor no dorso da mão, o frio nos pés, as sensações de toque nas pontas dos dedos.

O exemplo utilizado por Husserl é o da “dupla sensação” experimentada por um sujeito que toca uma de suas mãos com a outra. Estabelece-se, então, uma relação entre tocante e tocado em um único sujeito. É neste momento em que a oposição entre “sujeito” e “objeto” desaparece e ambos se tornam como “[...] um todo único e indivisível, numa só unidade psicofísica” (SILVA, 2017c, p. 323). Neste seguimento, *Leib* pode ser entendido como apenas mais uma parte entre várias dentro da completude corpórea do eu. Sustém-se, antes, como uma unidade indivisível. O *Leib* configura-se, aqui, como um centro de imantação das coisas existentes. O cerne, em torno do qual as coisas “gravitam”; a referência orientativa de tudo que existe.

O pensamento de Gabriel Marcel, como logo veremos, organiza-se não apenas no entorno da distinção germânica entre as noções de *Körper* e *Leib* tão somente. Marcel aprofunda a própria ideia de *Leib* desde uma perspectiva que incide sobre o discurso fenomenológico existencial vigente. O que Marcel opera é um aprofundamento, uma radicalização fenomenológica, na medida em que, não apenas ultrapassa a concepção de *Körper* caracterizado como uma exterioridade objetiva, mas leva ao extremo a ideia de *Leib* como corpo vivido dentro de uma experiência originária, a experiência do sentir. O que se estabelece é uma compreensão de corpo que não só ultrapassa a ideia de corpo como objeto, como coisa, mas que radicaliza a noção de *Leib*, o corpo próprio, corpo-sujeito.

Como vimos, Marcel desenvolve seu pensamento na direção de uma crítica à tradição metafísica e ao método científico e ainda, ao racionalismo e idealismo, por meio da afirmação de que a existência e, por conseguinte, a experiência, quando objetificadas, perdem seu significado mais profundo, isto é, ficam desprovidas de seu estatuto ontológico. Sobre o empreendimento filosófico de Marcel, sintetiza Azevedo (2012, p. 10):

Marcel nos convida a uma postura filosófica interessantíssima: desde o questionamento central da existência (*Quem sou eu?*) chega-se à sua ideia original e pétrea: sou existência encarnada (*Encarnação*). Essa existência encarnada participa do mistério do ser (*Ontologia*) e encontra maneiras de vivenciar o ser (*Participação*).

De fato, o que move esta busca filosófica do pensador francês é, pois, compreender a realidade existencial humana em seu aspecto mais concreto. Diferentemente da concepção racionalista-idealista totalmente objetiva e abstrata, aqui se trata da busca pela compreensão da realidade humana em toda a sua concretude existencial, ou, se quiser, do peso ontológico da experiência humana no mundo. Tal existência nos é revelada imediata e inconfundivelmente como encarnação, ou seja, a consciência do “eu” em um corpo, trata-se da constatação existencial “desde o interior” do próprio homem, como atesta o filósofo:

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 indiferente 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. (MARCEL, 1935, p. 20).

O que adverte Marcel, na passagem acima, é que: “[...] na realidade, existência e coisa existente não podem de forma nenhuma ser dissociadas; estamos em presença de uma síntese indefectível” (MARCEL, 1927, p. 311). A existência, tal qual postulada pelo autor, isto é, como encarnação, é o eixo desde o qual se parte e pelo qual se referencia a filosofia de Gabriel Marcel. Aqui, como se observa, a existência se encontra radicada concretamente no dado indubitável da encarnação, “consciência de si como ligado a um corpo”. Neste sentido, existir, de acordo com Marcel, é perceber-se enquanto ser encarnado, ser corporal. Ou seja, o corpo torna-se aqui o signo da existência em seu aspecto mais concreto na medida em que é afirmado como o ponto originário de participação no ser. Somos seres corporais.

Pensar o corpo como ser encarnado é um movimento na contracorrente do idealismo nos colocando em um mundo de presença, nos reporta a existência mesma, ao concreto. Uma vez mais: não é o corpo abordado desde “fora”, abstraído, pois, por meio da especulação racional. É o corpo sentido desde seu aspecto fundamental: como sensibilidade originária, experiência vivida. Neste sentido, comenta Garaudy (1968, p. 145-146), em uma passagem longa, mas profundamente elucidativa:

Um dos maiores delitos da reflexão primária é ter estabelecido entre meu corpo e eu uma exterioridade abstrata: ora, sublinha Gabriel Marcel, “parece-me impossível conceber como um ego desmaterializado poderia ainda ter a pretensão ou o cuidado de possuir, ainda que fosse de possuir um corpo. Pelo contrário, meu corpo é modelo não figurado, mas sentido, ao qual se refere toda posse. “Sou meu corpo” e todas as coisas que tenho ou que desejo ter, experimento-as como prolongamentos de meu corpo. Não existe entre meu corpo e mim uma relação instrumental: meu corpo não é uma de minhas ferramentas, entre outras. Quando tenho essa ilusão, é que raciocino por analogia a partir do corpo dos outros, que posso, com efeito, ver e manipular como um objeto. É eu mesmo, é o corpo-sujeito, meu ponto de inserção no mundo. Identifica-se com o fato de que estou situado no mundo. Meu corpo – não o corpo abstrato estudado pelo biólogo, mas o corpo de minha experiência vivida – é o mediador entre mim e o mundo. Entre mim e tudo o que existe há uma relação do mesmo tipo daquela que me faz um com meu corpo.

Por meu corpo, estou em simpatia com as coisas. É minha encarnação como ser em situação no mundo. “O ser encarnado, referência central da reflexão filosófica”, escreve Gabriel Marcel. E acrescenta: “A essência do homem é de ser em situação”. As duas fórmulas entrelaçam-se e completam-se. Significam que tudo o que existe, no mundo ou na história, acha-se situado em relação a meu corpo, ao final de uma série de mediações que podem ser numerosíssimas; tudo isso se encontra na minha órbita existencial e implica, seja em que grau for, na minha presença, na minha existência. Reciprocamente, só posso existir situado, hic et nunc, inserido num lugar bem definido do mundo, o de meu corpo. Para lá da reflexão primária, que me excluía das coisas, reconheço minha aderência carnal ao mundo, os laços nupciais entre o mundo e eu. A noção de existência ganha precisão ao mesmo tempo que a noção de encarnação, central na obra de Gabriel Marcel. Por ela se define toda existência. A sensação, como dado sofrido por um corpo-objeto, é uma abstração. A relação entre o mundo e mim, entre meu corpo-sujeito e o ser no qual se banha, é ao mesmo tempo dom e obra; é participação. Não sou espectador do mundo, mas participante.

É o próprio Marcel quem enuncia, inúmeras vezes, esta tese central: “eu sou meu corpo”. Isto significar dizer que ele, “meu corpo”, é o meu ponto de inserção no mundo, é o dado que me faz estar situado no mundo, minha forma de existência. Este corpo, não é mais para mim uma ferramenta minha, não é algo que eu possuo, sou eu mesmo, “é a consciência de mim no meu corpo” (MARCEL, 1935, p. 20). O ser encarnado é, pois, a condição de acesso ao real e referência central da reflexão metafísica (MARCEL, 1935, p. 11), na medida em que é aquilo que põe o sujeito em situação no mundo e em contato com o mesmo e com os outros.

Desde este fundamento, Marcel apontará para a “encarnação como dado central da metafísica” (MARCEL, 1935, p. 11). Quer dizer, o dado da encarnação é o ponto de partida de toda a filosofia do pensador francês. Este postula que toda a filosofia que se pretenda verdadeira deva partir desde esta realidade existencial primeira e mais evidente, na medida em que ele [o corpo] se caracteriza como “uma situação fundamental que, em rigor, não pode ser dominada, rotulada e analisada” (MARCEL, 1935, p. 12). A encarnação é o “imediato, não mediatizável” ponto desde o qual é possível todas e qualquer reflexão filosófica, condição fundamental do ser humano no mundo, como descreve o próprio filósofo:

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*. Deste 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. Mas, ao contrário se parto desta oposição tratada como fundamental, não haverá mais truque lógico para reunir esta experiência; inevitavelmente terá passado ou foi recusada, o que é a mesma coisa. Não se deve objetar que esta experiência apresenta um caráter contingente; na verdade toda a investigação metafísica requer um ponto de partida deste gênero. Só pode partir de uma situação que reflete sobre si mesma seu poder compreender-se. 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 esta impossibilidade que eu afirmo quando declaro, confusamente, que sou meu corpo, ou seja, que não posso 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. (MARCEL, 1935, p. 11-12)

Isto é, todo labor propriamente filosófico, segundo o filósofo, deve partir, não de abstrações especulativas mas, de um concreto existencial e, não há, segundo ele mesmo, algo mais indubitável do que o fato de ser o homem um corpo, no sentido fenomenológico do termo, ao modo de um princípio originário através do qual toda experiência é possível. Esse dado, enquanto âmbito central metafísico se transfigura como uma abordagem em torno do *mistério*, tema decisivo, como vimos, na filosofia de Marcel. Afirmar a encarnação como dado central da metafísica é, pois, dizer que ela é a mediação entre o sujeito e o mundo e os outros. Tudo se passa como se as coisas no mundo se apresentassem como que prolongamentos do meu corpo e não como objetos do espírito. Dizendo de outro modo, viver é abrir-se à uma realidade com a qual se estabelece íntima comunhão. Isto significa dizer que o homem, enquanto consciência de si mesmo num corpo e, enquanto presença no mundo, é a referência, o centro orbital de toda existência. A encarnação é o dado concreto da existência, ela “[...] é o campo transcendental aberto vivificado pelo corpo, inscrição originária de nossa finitude” (SILVA, 2010, p. 99).

Ademais, é justamente pelo fato de se caracterizar em “oposição ao *cogito*”, e por ser essa “situação fundamental que, em rigor, não pode ser dominada, rotulada e analisada”, como vimos na passagem acima, que a encarnação se inscreve no âmbito de um mistério, ao passo que não é passível de qualquer mensuração sistemática ou exata que não a faça perder sua vivacidade ontológica. Estamos aí envoltos por “um mistério fundamental: o corpo se revela como um ser, um

fenômeno. Por isso, há uma transcendência da ordem do ‘ter’ para a ordem do ‘ser’. O corpo não se ‘tem’ mas se ‘é’” Silva (2017c, p. 329). Bem observa Marcel:

[...] meu corpo não é algo que tenho, *eu sou meu corpo*. O sentido dessa frase só pode ser esclarecido negativamente. Dizer que sou meu corpo significa, antes de tudo, que eu não estou em condições de definir um tipo de relação qualquer que uniria estes dois termos, eu de um lado e meu corpo de outro [...]. *Eu sou meu corpo* é, na realidade, uma afirmação central, uma afirmação pivô que só pode ser parcialmente elucidada conforme as perspectivas que eu posso ter em adotar, alternativamente, mas sem que alguma delas possa ser admitida exclusivamente ou definitivamente. Isto é o que eu tenho em vista quando falo de um mistério da encarnação num sentido que não tem absolutamente nada de teológico. (MARCEL, 1959, p. 185).

Ao afirmar que “não tenho um corpo, mas sou meu corpo”, Marcel desloca a ideia de corpo enquanto objeto para a noção de corpo sujeito, imerso no campo do mistério e não do problema e ainda, do ser e não do ter. Nessa direção, “a experiência mostra, a todo tempo, que a relação com o corpo é uma relação singularmente ontológica. Está aquém de qualquer teoria ou psicologia do conhecimento, já que o corpo não é objeto, mas, antes, fonte e experiência de mistério.” (SILVA, 2010, p. 98). Se, outrora, o idealismo-racionalista, tratara o corpo *in abstracto*, isto é, a título de objeto do campo problemático, Marcel compreende o corpo *in concreto*, como mistério do campo do ser, ou seja, um fenômeno revestido da mais alta dignidade ontológica. Ainda de acordo com o filósofo, “a distinção entre corpo-objeto e corpo-sujeito não é espacializável” (MARCEL, 1974, p. 389), no sentido de que é uma distinção que pode ser pensada, porém, não pode ser figurada (MARCEL, 1974, p. 389). Sob esta perspectiva,

[...] o corpo se revela noutra nível heurístico: ele é, por excelência, um mistério; um enigma fundamental pelo qual “somos” ou “estamos” no mundo. O corpo-sujeito designa, portanto, um modo de presença misteriosa radicada, como veremos adiante, numa dimensão sensível mais ampla (SILVA, 2017c, p. 328).

Sendo assim, na afirmação “eu sou meu corpo” a oposição entre sujeito e objeto desaparece. Isto quer dizer que “[...] eu não posso me colocar em face do meu corpo (como se faz para pensar um objeto) e me perguntar o que é ele em



relação a mim. Meu corpo pensado deixa de ser meu” (MARCEL, 1927, p. 253). Nesta perspectiva, de acordo com o pensamento de Marcel, eu e meu corpo somos uma só e mesma coisa. “Eu sou meu corpo’ mostra o eu (homem) e o corpo como constituindo um só, integrado (GRZIBOWSKI, 2017, p. 345). O que se percebe na tradição metafísica, especialmente no que tange ao racionalismo cartesiano é que “[...] o corpo é abstraído como um termo de relação enquanto o Eu, outro termo” (SILVA, 2017c, p. 329). Isto posto, “reconhecer que não ‘tenho, mas, antes, ‘sou’ corpo presume outro nível de inteligibilidade: o de uma presença viva, originária” (SILVA, 2017c, p. 330).

Quando eu digo que eu sou meu corpo, isso significa que nenhuma relação de coisa a coisa (ou mesmo de ser a ser) é aplicada aqui: eu não sou o senhor, o proprietário ou o conteúdo de meu corpo, etc. Por isso, imediatamente, quando eu trato o meu corpo como uma coisa, eu me exilo de mim mesmo ao infinito (MARCEL, 1927, p. 252).

Aqui surge, na tentativa de “[...] trazer à tona a acepção exata dessa fórmula ambígua: eu sou meu corpo”<sup>20</sup> (SILVA, 2017c, p. 330), um ponto fundamental da filosofia de Marcel. Trata-se do fato de que, como nota Urabayen (2000, p. 48): “o corpo próprio goza de uma prioridade absoluta no âmbito da sensação, pois sem a sensação do próprio corpo não há possibilidade de sentir outra coisa como existente”. Isto significa dizer que, eu só percebo meu corpo enquanto eu na medida em que este sente e é capaz de sentir. De acordo com Saint Aubert (2003, p. 85), a afirmação ambígua de Marcel, “eu sou meu corpo”, “surge do fato de que meu corpo é *sensível*, em dois sentidos, imanente e transitivo, do ‘sensível’: enquanto ele é *sentido* e *senciente*”. A propósito, vejamos o que afirma Marcel (1927, p. 236):

Vê-se, então, que meu corpo é meu somente à medida em que ele for, tanto quanto possível, confusamente sentido. A abolição radical da cinestesia, supondo que seja possível, seria a destruição de meu corpo enquanto é meu. Só sou meu corpo enquanto eu sou um ser senciente.

---

<sup>20</sup> Sobre este aspecto ambíguo da afirmação “eu sou meu corpo”, Cf. SILVA, 2013.

De acordo com o filósofo, o “[...] corpo, por meio da sensação, permite ao sujeito que se reconheça como um existente.” (MARCEL, 1935, p. 241). Em outras palavras, se, por um lado, a encarnação, isto é, a consciência de mim como ligado a um corpo, é o dado indubitável da minha existência no mundo e, portanto, aquilo que me faz participar do mistério do ser, por outro, é na experiência do sentir, que está radicada tal existência corporal. Ora, se me fosse “tirada” esta propriedade de sentir, “supondo que isso seja possível”, afirma Marcel, o que aconteceria “seria a destruição do meu corpo enquanto é meu”, ou seja, “sem esta dimensão cinestésica, é impossível falar em acepção estrita e plena, de corpo” (SILVA, 2017c, p. 330). Neste sentido, “o ‘sentir’, vinculando a sensação ao sentimento-de-si, revela uma pertença e uma participação originárias ao mundo que o corpo-próprio realiza” (BEATO, 2017, p. 280).

Esse privilégio do sentir está na raiz da afirmação eu sou meu corpo e é o único que pode fundá-la. Eu sou meu corpo em virtude das razões misteriosas que fazem com que esse corpo seja, ao menos em algum grau continuamente sentido de forma que este sentir condiciona, para mim, todo e qualquer sentir que seja. (MARCEL, 1927, p. 252).

Marcel sinaliza para um “sentir originário”, ou “sentir fundamental” que se configura como “[...] um horizonte transcendental à medida que condiciona toda forma de experiência sensível” (SILVA, 2017c, p. 331). Deste ponto de vista, como bem lembra Azevedo (2012, p. 20): “[...] 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.” Trata-se, por outro lado de “[...] uma ordem de sentir como condição de possibilidade de todo sentir, de toda sensação” (SILVA, 2017c, p. 331), ou ainda, da “[...] simples experiência do sentir em sua imediatez” (AZEVEDO, 2012, p. 20).

O que emerge aqui, como radicalização da noção de *Leib*, é o corpo como *Ur-Gefühl*, termo alemão utilizado por Marcel a fim de caracterizar aquilo que descrevemos acima como essa experiência originária do sentir em sua imediatez, ou melhor, “[...] o corpo vivido no interior de uma experiência, de fato, originária e incondicional” (SILVA, 2017c, p. 331). Convém destacar que o *Ur-Gefühl* comporta em si um paradoxo: se, por um lado, ele é este sentir originário, isto é, uma

capacidade de sentir que condiciona toda e qualquer forma de experiência sensível, por outro ele é, como afirma Marcel, não “especificável”, “incharacterizável” (MARCEL, 1927, p. 320). Por essa razão, destaca o filósofo em duas passagens do *Journal*:

É necessário, pois, ver melhor que este *Ur-Gefühl* não pode de nenhum modo ser sentido, precisamente porque ele é fundamental [...] [O *Ur-Gefühl* é] o imediato não mediatizável enquanto sentir fundamental, é uma qualidade não sentida uma vez que pode não ser uma constante absoluta: esse sentir, pelo contrário, é algo que se enriquece, se acrescenta ao curso da experiência. (MARCEL, 1927, p. 240; 241).

Nesta sequência, se o corpo é sentido antes de ser objeto é porque existe entre “eu” e ele uma intimidade. “Uma intimidade: eis aqui, verdadeiramente, a noção fundamental” (MARCEL, 1935, p. 199), atesta Marcel. Sendo assim, a tese de que “meu corpo” não é para mim simples objeto mais “sou eu mesmo” instaura a ideia de uma unidade indissociável entre “eu” e “meu corpo”, percebida através de uma “[...] experiência íntima e irrecusável” (MARCEL, 1935, p. 307), que é a experiência de mim no meu corpo por meio do sentir. É o que postula o filósofo ao escrever: “Me inclino a crer, decididamente, que só pode haver um corpo ali onde haja um *sentir* e, que, para que haja sentir é preciso que a distinção entre o *aqui* e *ali* deixe de apresentar um sentido rigoroso”. (MARCEL, 1927, p. 262).

É preciso ter em conta, entretanto, que o sentir aqui referido não é, como se postula na noção clássica, um fenômeno de transmissão e recepção de dados entre dois pontos, ou ainda, um processo por meio do qual se transmite alguma mensagem infra sensorial a ser decodificada, transcrita, traduzida, mas, um participar imediatamente. O sentir é, como escreve Marcel (1927, p. 322), a “[...] participação imediata do [...] sujeito a um meio do qual nenhuma fronteira verdadeira o separa”. “Sentir não é receber, mas participar imediatamente” (MARCEL, 1927, p. 270). O sentir é “[...] uma maneira de ser e não uma referência” (MARCEL, 1927, p. 185). Por isso, quando o filósofo parisiense aborda a encarnação como o dado central da metafísica aponta para um horizonte no qual a existência pode recuperar seu peso ontológico por meio desta participação imediata na realidade que se dá por meio do sentir como um sentir originário.

Ora, nessa medida, o sentir não é, “[...] um evento orgânico” (MARCEL, 1935, p. 156), tão somente físico ou material. Trata-se antes de um sentir originário, fundamentalmente ontológico. Sob este prisma, avista Silva (2017c, p. 332; 333):

Trata-se de explorar a unidade mais originária do sentir, não em sua feição rudimentar, empírica, sensualista, mas em sua estrutura fenomenologicamente transcendental. [...] Há um sentido profundo dessa experiência que a ciência e a metafísica tendem a depreciar quando deixam de reconhecer qualquer brio ontológico mais proeminente. [...] Assim, se a encarnação é o “dado ontológico essencial”, é porque já me situo para além de toda relação instrumental. Estou imerso numa experiência fundamental, o próprio “sentir originário” (*Ur-Gefühl*) como prioridade real, aquém dos demais objetos: o *Ur-Gefühl* como camada mais profunda da experiência fenomênica. [...] Marcel põe um acento fenomenologicamente diferencial à ideia de experiência. Trata-se de “restituir” um “peso”, uma “densidade” própria a ela, intrinsecamente “ontológico”.

Tendo em vista essa virada de pensamento, podemos afirmar que “fazer a experiência do corpo não pressupõe mais uma relação do tipo sujeito-objeto, mas, sim, uma nova ordem fundamental de sentir, um sentir originário como presença.” (SILVA, 2017c, p. 337). Assim sendo, o sentir emerge como a maneira mais originária de participação no mundo, na realidade. O corpo, como experiência originária, como ser de presença, se evidencia como presença imediata, indubitável e irrevogável. A sensação caracteriza-se, primordialmente, como comunhão. O meu corpo, minha realidade existencial concreta, se encontra numa espécie de simpatia com as coisas. Existe aqui certa aderência entre o *eu* e tudo aqui que existe. Ser encarnado é estar “implicado” no mundo. É neste sentido que o corpo se apresenta, como dizíamos anteriormente, como meu ponto de inserção no mundo, minha existência, à medida que participo deste mistério do ser, do existir, através dele, pelo sentir. Conforme nota Beato: “O sentimento de si como corpo não se reduz à subjetividade da ‘cinestesia’, pois dá-nos, simultaneamente, o ‘verdadeiro diálogo com o mundo’, que ultrapassa os limites de toda a instrumentalidade e objetividade” (2017, p. 311).

Assim, portanto, a partir do que vimos, podemos afirmar, de acordo com Marcel que, o corpo não é objeto, mas, sujeito; o corpo está inscrito num âmbito do mistério, isto é, de uma experiência ontológica por excelência, é o ponto desde o

qual se participa diretamente, enquanto presença viva, do ser. Não pode ser, nessa medida, reduzido a mero instrumento, mas é o “imediatamente não mediatizável” (MARCEL, 1927, p. 240). Ele configura-se, numa “síntese indefectível” (MARCEL, 1927, p. 311) com a existência, como encarnação. Ademais, a existência humana e suas relações se dão na corporeidade, que é, em última análise, o homem concreto. Este corpo, que sou eu mesmo, é o meu ponto de inserção no mundo, meu ponto de referência. Existir, neste sentido, é o mesmo que perceber-se ligado a um corpo (ser encarnado). E ainda, o sujeito (corpo) se relaciona, se conhece, conhece o mundo e os outros por que é um ser que sente, ou seja, as relações do homem se dão na corporeidade à medida que ele é um ser senciente.

Por fim, a encarnação, como participação no mistério do ser, não se revela de forma isolada, mas, é comunhão, com o mundo, com os outros e com o Tu Absoluto. Isto significa dizer que, o mistério do ser é vivenciado como uma “via de mão dupla”. Ao mesmo tempo em que faz a experiência de si como ser encarnado (consciência de si em um corpo), o homem percebe-se em relação com um *tu*, o outro (intersubjetividade) e, em última instância, com o *Tu Absoluto* (Deus). A encarnação mantém uma íntima unidade entre corporeidade e existência, figura-se não como um “estar” espacialmente localizado, mas antes, um “estar” racionalmente situado a outrem. Desta maneira, muito longe de ser um “fechar-se em si mesmo” (como acontece, por exemplo, ao *cogito* cartesiano), a encarnação é abertura ao mistério do ser. É o ponto desde o qual se torna possível uma “experiência de transcendência”.

## 2.2. Experiência da transcendência

O que se projeta, neste segundo momento do capítulo, é o horizonte da transcendência tal qual se perspectiva no contexto da experiência encarnada e como a mesma se estabelece, no interior daquela ontologia do corpo vivo, como abertura ao mistério do ser. Como visto anteriormente, o labor filosófico de Marcel se dirige na tentativa de “restituir à experiência propriamente humana seu peso ontológico” (1935, p. 149), isto é, retomar o sentido mais profundo da experiência no concreto existencial humano, a encarnação.

Em 17 de outubro de 1922, em uma das passagens do *Journal Métaphysique*, Marcel escreve sobre esta que deve ser a ocupação primeira da metafísica: “Trata-se de desenraizar a interpretação segundo a qual a necessidade metafísica não é mais que uma curiosidade transcendente; ela é, antes, um apetite (*appétit*), o apetite do ser.” (1927, p. 279).

Viu-se, nos tópicos precedentes, que a corporeidade é a condição existencialmente humana de ser no mundo e que ser encarnado é participar de um mistério, o mistério do ser. O ser quando sistematizado, dito em linguagem técnico-científica degrada-se em simples objeto do pensamento. É necessário, antes, que se afirme o ser como participante de um mistério, o que exige um mergulho radical, um engajamento existencial. O ser é, destarte, experienciado no concreto da vida, e não criteriologicamente descrito por meio de observações racionais. A encarnação é o dado indubitável, porém, a indubitabilidade repousa não mais na racionalidade, mas na existencialidade.

Neste contexto da experiência investida por um caráter ontológico, o corpo, quando não tratado de maneira objetiva, torna-se signatário do gesto transcendental por excelência, revestindo-se de uma experiência transcendental, desde a qual toda e qualquer experiência é possível. Na experiência da encarnação há uma transcendência.

Ao vislumbrar a tradição filosófica é comum encontrar certa oposição entre os termos “experiência” e “transcendência”. Isto porque “experiência”, aparentemente se apresenta, por estar comumente relacionada com a corrente empirista, como uma realidade empírica, imediata, ou mesmo, científica. Ora, ao referir-se ao gesto transcendental Marcel utiliza justamente, não por acaso, a expressão: “experiência da transcendência”. Qual é então, dentro do pensamento marceliano, o verdadeiro sentido destes termos? Como se estabelece a relação entre encarnação e transcendência no sentido de uma experiência ontológica?

Remontamos à questão central, não apenas de nosso trabalho, bem como da filosofia de Marcel, de forma geral, como já vimos na parte introdutória desta dissertação. Trata-se da questão do *ser*, agora sob a ótica da transcendência. Cumpre perguntar qual a cognoscibilidade peculiar na esfera existencial. Ou melhor, ao pergunta-se pelo *ser*, como se dá o processo de conhecimento do mesmo? De que maneira é possível pensar e dizer o ser, que é mistério?

Há, segundo Marcel, uma necessidade no homem. A condição propriamente humana, isto é, a situação de ser encarnado, é marcada por uma exigência que emerge do mais íntimo do humano. Trata-se de uma exigência de transcendência, motivada por certo espírito de inquietude que, por sua vez é motivado pela objetificação existencial, ou melhor, pela transformação da realidade existencial em objeto, através do pensamento, da técnica. Em outras palavras, existe em nós, no mais profundo de nosso ser, uma exigência de transcendência que se configura, no pensamento marceliano, como “apetite do ser”. Sob este prisma, Marcel faz notar que o ponto de partida desta exigência transcendental é certa insatisfação, ou inquietude, instalada no “interior do humano”. Ora, o mundo, submerso pelo tecnicismo, esfacelado, como se viu anteriormente, pela superficialidade em que a vida é rotulada como qualquer outro objeto, ou ainda, devorada pela falta de sentido ontológico, é a força motriz desta insatisfação, desta inquietude. É a falta de sentido o ponto desde o qual vê-se a necessidade de um transcender, uma exigência de transcendência. É o que o filósofo ilustra quando observa agudamente: “[...] A crise que atravessa hoje o homem ocidental é uma crise metafísica [...] na medida em que ela emerge de uma *inquietude* que vem mais profundamente do *ser*” (MARCEL, 1951d, p. 35).

Diante desta crise existencial, criada pela “abstração do ser”, e na tentativa de recuperação do estatuto mais proeminentemente ontológico da existência humana, “nas mãos de Marcel, a ontologia ganha novo alento sob outro acento, o ‘concreto’. Da abstração do ter, trata-se agora, de restituir a concreção do ser” (SILVA, 2014, p. 171). É de suma importância dissipar aqui qualquer confusão entre “concreto” e “empírico”. O que aqui se enuncia é, segundo Marcel (1998a, p. 45-46), uma “noção de pensamento experiencial em oposição ao pensamento empírico”. Resgatar o “concreto” significa lançar-se no âmago da experiência humana por excelência, é deixar-se envolver pela realidade que o circunda, “reconciliar-se com aquilo que, no seio mesmo da experiência, traz à tona o que há de mais paradoxal, ambíguo, trágico, misterioso” (SILVA, 2014, p. 172). Sendo assim, o que seria, para Marcel “filosofar concretamente”? Azevedo (2012, p. 14), torna mais compreensível:

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 [...] é lançar-se

a duros golpes do real que nos confronta e não nos deixa indiferentes.

Ou ainda, citando mais diretamente o próprio Marcel (1940, p. 89): “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”. Quer dizer, a filosofia concreta é aquela que, instigada por este “apetite”, deixa “alimentar-se”, pela realidade na qual está imbuída. Em vista disso, o filósofo francês descreverá este “movimento” exercido pela filosofia, isto é, o fato de deixar-se morder pelo real, como uma “abertura a um campo de transcendência, o território desde onde a reflexão é possível” (SILVA, 2014, p. 173), na medida em que ela se estabelece como uma profunda “tensão criadora” entre o eu e o próprio ser. É o que nos assegura o filósofo:

[...] 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. (MARCEL, 1940, p. 89).

Ora, a existência, posta aqui *in concreto*, via um movimento que transcende o “ter” em direção ao “ser” se propõe de maneira resistente a qualquer tentativa de transformar-se em um objeto do pensamento, projetando-se para além de todo pragmatismo ontologicamente inconsistente. É o que afirma Marcel (1998a, p. 105):

Eu estou engajado *in concreto* numa ordem que, por definição, não pode jamais tornar-se objeto ou sistema para mim, mas unicamente por um pensamento que me ultrapassa e me compreende e ao qual eu não posso, mesmo que, idealmente, me identificar. As palavras para além, transcendência tomam aqui toda a sua significação.

Em outras palavras, a filosofia propriamente dita, enquanto esta “tensão criadora” é a afirmação da transcendência do ser. A transcendência que, por sua vez, torna-se fonte de toda a existência. Ademais, filosofar concretamente significa restituir ao homem o seu significado ontológico mais proeminente. Trata-se de participar no ser, num “[...] esforço para captar a experiência, a corporeidade; uma vez que é ela [a filosofia] que nos possibilita reconhecer nossa encarnação, acessar



o mistério do ser e dirigir-se à concretude da experiência” (AZEVEDO, 2012, p. 15). Marcel se dirige sempre no intuito de transpor qualquer aspecto idealista que possa degradar a existência em mero objeto do espírito. É impossível, segundo ele, tratar da existência de forma objetiva sem que se perca o real sentido da mesma. Por isso, o existir toma proporções de primeiro plano. Nesta perspectiva, o labor primordialmente filosófico deve caracterizar-se por meio de outro *modus operandi*. A filosofia, para além de um instrumento de apreensão e sistematização do ser, passa a se configurar como um perscrutar metafísico do mistério que é o ser, no qual se participa via corporeidade.

Cabe, antes de tudo, perceber que o tema da transcendência surge, no pensamento de Marcel, não como uma conclusão sistemática e lógica de suas reflexões, mas antes como necessidade profundamente humana. A transcendência configura-se, neste ponto, como uma exigência do ser. A encarnação, dado existencial concreto do humano, jamais é um aprisionar-se em si mesmo, mas ao contrário, um ir além de si mesmo, é abertura, é o ponto desde onde se pode haver uma comunhão com o ser do qual o próprio *eu* participa: a encarnação é transcendência. O ser só existe ali onde há transcendência. Neste sentido:

A corporeidade se projeta como experiência de transcendência; é aquilo pelo qual o gesto metafísico de apetite extrai do real sua própria potência fenomenológica. O corpo se institui ainda como antípoda a todo formalismo solipsista, sendo, pois, o aprofundamento da existência em sua mais radical carnalidade. (SILVA, 2015b, 342).

A experiência do corpo, que está radicada no sentir, é uma experiência de transcendência porque nela, “eu não *sou* unicamente meu corpo, eu *sou* o meu ambiente habitual” (MARCEL, 1927, p. 252).

Ademais, é preciso notar que, apesar da exigência de transcendência brotar de certa insatisfação, o contrário, segundo o autor, nem sempre é verdadeiro: “Toda exigência de transcendência parte de uma insatisfação. Mas nem toda insatisfação é radicada em um desejo de transcendência” (MARCEL, 1951, p. 50). Trate-se de observar, vale reiterar, que, segundo Marcel, a metafísica é mais que uma mera curiosidade sobre algo: ela é uma inquietude, ou ainda, uma “apetência” uma “sede” do ser pelo real. Destarte, Marcel (1998b, p. 183) diferencia a curiosidade da inquietude:

Ser curioso, é partir de certo centro imóvel, é apoiar-se para apreender, para apropriar um objeto do qual se forma uma representação confusa ou esquemática. Nesse sentido, toda curiosidade se volta para a periferia. Ser inquieto, ao contrário, não é estar seguro de seu centro, é estar em busca de seu próprio equilíbrio [...]; uma inquietude é tanto mais metafísica quando ela concentra-se mais sobre o que não pode ser separado de mim mesmo sem que este eu se anule.

Segundo Marcel, a necessidade metafísica como exigência de transcendência no coração do homem é mais que simples curiosidade transcendente. Ela se revela como um apetite, como o signo essencial desta apetência investida aqui como transcendência do imediato. Como diz Marcel, “todo pensamento transcende o imediato” (1935, p. 52). Por conseguinte, a verdadeira experiência de transcendência, experiência metafísica por excelência, se dá por meio do pensamento. O pensamento é autotranscedência; afinal, pensar, e pensar-se é ir além do dado imediato, objetivo, é certo sair de si. É o que afirma Marcel (MARCEL, 1935, p. 49):

[...] a onipresença do ser, a imanência do pensamento ao ser, a transcendência do ser ao pensamento, reconhece que o pensamento, tal como é, se refere a alguma coisa que o ultrapassa e que não pode resolver em si sem trair a verdadeira natureza.

Não se trata, aqui, de um pensamento pensado, isto é, pronto e sistematicamente ordenado à apreensão de um dado objetivo, mas de um pensamento pensante, em curso, aberto. Antípoda de qualquer fórmula concatenada de explicação da realidade, o pensamento recebe, na concepção de Marcel, o caráter de uma busca que sempre se renova. O pensamento é o esforço por desvelar a experiência viva do ser.

É certo afirmar, desde a perspectiva marceliana que um pensamento que se projete apenas como transcendência de si mesmo não libertou-se ainda daquilo que o autor chama “reflexão primeira”, isto é, uma reflexão que fixou suas bases no âmbito da objetividade, ou seja, um pensamento que, geralmente, somente atua descobrindo os bens do mundo objetivo (MARCEL, 1940, p. 9).

Afinal, o que significa, para Marcel, transcender? Primeiramente faz-se necessário compreender que transcender implica sempre um movimento além, como superação no seio mesmo da finitude, da existência, enfim, da própria encarnação. Nesta perspectiva, Marcel retoma a oposição tradicional entre imanente e transcendente.

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. (MARCEL, 1951, p. 47).

Ao criticar a ideia sartriana de projeto<sup>21</sup> Marcel propõe, na passagem acima, um retorno à concepção tradicional entre imanente e transcendente. É desde este ponto que será possível a compreensão de transcendência como certo ultrapassar, não apenas numa acepção de um “ir além de”, em um sentido espaço-temporal. O que avista o filósofo é certa “[...] distinção entre o ultrapassar horizontal e o vertical” (MARCEL, 1951, p. 49). Neste sentido, na contramão de um ultrapassar horizontalmente, ou seja, numa perspectiva espaço temporal, Marcel situa a transcendência como um ultrapassar no sentido vertical, o que supõe um penetrar, por meio da experiência ontológica, os meandros misteriosos do ser. Transcender é experienciar o ser em sua concretude real. A experiência surge aqui como campo transcendental por excelência. Isso posto, podemos perguntar então: é possível uma experiência da transcendência sem que esta última seja reduzida ao imanente? Sigamos a trilha marceliana:

[...] 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

---

<sup>21</sup> O tópico 2.3 abordará o embate entre Marcel e Sartre, especialmente no que tange ao tema da transcendência, sob a ótica da noção de liberdade.

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. (MARCEL, 1951, p. 55).

O que aqui se circunscreve é o âmbito no qual a existência é tomada desde o seu aspecto imediato e, por consequência, objetivo, o qual é amplamente difundido no ideário moderno. Neste plano “o empirismo como filosofia do imediato se destrói em si-mesmo; o imediato é o inverso de um princípio de inteligibilidade” (MARCEL, 1927, p. 3). A experiência ontológica, melhor dizendo, a experiência da transcendência, não é estabelecida a partir deste ponto unicamente empírico. Isto porque, segundo Marcel, a experiência nunca é apenas uma vivência puramente material, empírica, mas como lembra Silva (2017d, p. 861) “é o espírito mesmo exercendo sua atividade”. Assim, portanto, experienciar o ser, em sua concretude real ultrapassa um simples “provar”; é antes, adentrar o âmago da existência. É o que afirma Marcel (1951, p. 56) numa breve, mas esclarecedora passagem:

Por isso, repito, nunca se deve interpretar a exigência de transcendência como a necessidade de ultrapassar toda experiência, qualquer que seja, pois além da experiência, não há nada que se deixe senão simplesmente pensar, tampouco pressentir.

O que se figura aqui é uma noção de transcendência que não só não se contrapõe à experiência, mas que aprofunda e plenifica a própria experiência. Assim, a transcendência é vivida, em sua mais visceral concretude, como uma experiência de transcendência, de modo que não se separa do concreto existencial encarnado, mas, ao contrário, o torna pleno.

[...] 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 desnatura. (MARCEL, 1951, p. 64).

Nesta direção, a exigência de transcendência, esta sede do homem pela plenitude do ser é direcionada, no pensamento de Marcel, a uma intersubjetividade.

O sujeito marceliano não corresponde em nada ao sujeito cartesiano, fundado pelo *cogito*, imerso em uma subjetividade solipsista, isto é, voltado para si mesmo. Em Gabriel Marcel, a possibilidade de transcendência se dá, justamente porque a situação encarnada é abertura ao ser, ao outro, e, por fim a Deus. Ser é relacionar-se, ou melhor, participar. Destarte, afirmar a existência nos moldes de uma intersubjetividade é lançar as bases para uma existência por meio da qual, o próprio *eu* é transformado, na medida em que é afetado por outrem via o diálogo.

Em suma, a experiência da transcendência se manifesta como ato metafísico por excelência no âmago da existência encarnada. Isso tudo em virtude da experiência do corpo próprio: “sem reduzir-se ao plano imediato da objetividade, o corpo radica um gesto ontológico transcendental de primeira grandeza.” (SILVA, 2015b, p. 341). O pensamento, por ultrapassar o dado imediato, empírico, se configura como transcendência via esse gesto encarnado que já não tem nada a ver com o “espírito de abstração”. O pensar, desde uma perspectiva propriamente metafísica, deve ser compreendido não como apreensão categorial de um dado como objeto, mas como mergulho na experiência existencial. É nessa perspectiva, que a experiência, por sua vez, não reduzida ao âmbito objetivo, toma aqui o caráter de uma plenitude da própria existência. Transcender, nesta ótica, é um aprofundar da experiência propriamente humana.

Por fim, o modo como eu mesmo decido me abrir ou não a esta experiência transcendental, radicada na encarnação enquanto situação humana, singular, estabelece minha situação existencial. Isto porque, esse contexto de exigência ontológica do ser implica um ato livre de escolha. Em outras palavras, o homem é livre diante dessa exigência de transcendência. Ele se encontra livre para escolher viver em um âmbito do problemático, do ter, da técnica ou, pelo contrário, do mistério do ser. A liberdade emerge aqui como desdobramento decisivo da experiência de transcendência.

Cumpre-nos questionar, então, se essa liberdade não incorreria em numa atitude de angústia e desespero diante da possibilidade de objetificação do ser? De pronto compreende que não! (e este é o ponto divergente com a filosofia de Sartre). Mas então, qual é, de fato, o papel da liberdade no pensamento marceliano? Quais os desdobramentos desta noção? É o que passaremos a investigar desde um

embate travado com Sartre sobre a natureza mesma da assim chamada “corrente existencialista”.

### 2.3. O existir livre como transcendência

Uma vez posto o tema da transcendência em Marcel – nos termos de uma exigência ontológica, a qual encontra no corpo o gesto transcendental por excelência – passamos, agora, nesse terceiro momento do segundo capítulo, situar outra dimensão fundamental da condição humana: a liberdade. Trata-se de compreender como Marcel, fenomenologicamente falando, e, em especial, num debate francamente aberto com Sartre, projeta, no âmbito da liberdade, a situação humana em sua radicalidade implacável.

Como abordado anteriormente, a situação humana, verdadeiramente concreta, segundo Marcel, é a encarnação que, por sua vez, é abertura ontológica por meio da exigência de transcendência ora posta. Segundo o filósofo, frente a essa exigência somos sempre livres, livres na escolha entre o “ser” e o “ter”, entre o “misterioso” e o “problemático”. Para tanto, lançamos mão do debate gerado no interior do movimento “existencialista”, mais especificamente entre, ao menos, tais autores, tomando como ponto de partida a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, de Sartre.

No decorrer das décadas de 1930 e 1950, a Europa, especialmente a França e a Alemanha, observa o surgimento de um movimento, não apenas como corrente de pensamento filosófica, mas de uma maneira mais ampla, social e cultural o qual nominou-se “existencialismo”. Desde o seu alvorecer, o fenômeno comportou, seja no âmbito popular, seja no filosófico propriamente dito, controvérsias e discussões tais, que por si só comportariam um estudo frutuoso, embora extenso. O que nos interessa aqui é analisar alguns elementos, desde a perspectiva filosófica do dito existencialismo. A respeito de como estava “caricaturado” o existencialismo escreve Penha (1983, p. 8):

Sua repercussão não se limitou às discussões acadêmicas nem aos debates nas páginas das publicações especializadas. Tanto quanto uma doutrina filosófica, o existencialismo passou também a ser identificado como um estilo de vida, uma forma de comportamento, a

designar toda atitude excêntrica, que os meios de comunicação divulgavam com estardalhaço, criando uma autêntica mitologia em torno do movimento e seus adeptos. A imaginação popular caricaturava a figura do existencialista: aparência descuidada, cabelos abundantes e desgrenhados; brusco nas maneiras; mal aseado, avesso às normas estabelecidas; amoral, sobretudo, pois o existencialista típico, inimigo da hipocrisia, recusava a moral tradicional; depravado e promíscuo, (ele) promovia orgias, entregando-se aos prazeres mais degradantes.

É desde este “quadro sintomático”, a saber, do uso generalizado que recebera o termo “existencialista” como um lado sombrio, enfim, ruim da própria vida, que em 1945, o “existencialismo” ganha maiores repercussões, por meio do pronunciamento da notável conferência de Sartre, publicada um ano depois sob o título *O Existencialismo é um Humanismo*. A referida obra, que é consagrada à defesa dos inúmeros ataques dirigidos ao existencialismo, configura-se, *grosso modo*, como uma síntese do pensamento sartriano.

No que tange às críticas ao existencialismo, pode-se dividi-las em dois motes fundamentais: o primeiro, por parte dos comunistas, que afirmavam que o existencialismo seria uma filosofia demasiado “contemplativa”, e por isso mesmo burguesa, sem compromisso algum com a realidade material dos homens, “pois a contemplação é um luxo”, um luxo daqueles que, por sobreviver do trabalho alheio possuem tempo de sobra para tais reflexões. O segundo, de que estavam os cristãos, censurando o fato de o existencialismo criar uma filosofia sem Deus. Afinal, suprimidos “os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, resta apenas a estrita gratuidade, cada um podendo fazer o que quiser” (SARTRE, 2009, p. 617).

Ademais dos pormenores da obra em si, nos importa a repercussão que a mesma gerou, especialmente no interior do círculo filosófico designado pelo próprio Sartre como “existencialista”. Pois bem, a fim de compreender melhor a questão, vejamos o que escreve o filósofo:

O que torna as coisas complicadas é que há duas espécies de existencialistas: os primeiros são cristãos, e entre eles eu colocaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger e também os existencialistas franceses, e eu próprio. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de que consideram que

a existência precede a essência, ou, se se quiser, que é preciso partir da subjetividade. (SARTRE, 1996, p. 26)

E mais adiante encontramos:

Que significa dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiro existe, se encontra, surge no mundo, e que se define depois. O homem, tal como o existencialista o concebe, se não é definível, é porque de início ele não é nada. Ele só será em seguida, e será como se tiver feito. (SARTRE, 1996, p. 29).

O que se entrevê nas passagens acima é, pois, o mote programático da noção sartriana de homem, baseada na concepção projeto: “O homem é de início um projeto que se vive subjetivamente.” (SARTRE, 2009, p. 29). Isto significa dizer que o homem deve assumir sua condição fundamental que é a de estar entregue a própria sorte, sem nenhuma lei, humana ou divina que o determine. O homem, em Sartre, se faz. Este é o alcance por excelência da expressão “a existência precede a essência”. Por este viés:

Se, de fato, a existência precede a essência, não se poderá jamais explicar nada por referência a uma natureza humana dada e imobilizada; dito de outro modo, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou ordens que legitimarão nossa conduta. Assim, no reino luminoso dos valores, não temos justificativas ou desculpas nem por trás de nós, nem diante de nós. Estamos sós, sem desculpas. Eu exprimiria isso dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque ele não se criou a si mesmo, e, entretanto, por outro lado, livre, pois, uma vez lançado no mundo, ele é responsável por tudo o que faz. (SARTRE, 1996, p. 39-40).

É na descoberta desta subjetividade fundante, diante da infinita possibilidade de si-mesmo, que o homem se percebe em solidão no mundo, e entra em contato com a angústia. A liberdade, radicada nesta subjetividade, levada até às últimas consequências, se transmuta em condenação de si. O homem está, desta feita, condenado a sempre escolher, e escolhendo, se faz. Acerca desta subjetividade, ou subjetivismo, esclarece Sartre (1996, p. 29):



E, quando nós dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra subjetivismo e nossos adversários jogam com esses dois sentidos. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si mesmo, e, por outro, impossibilidade para o homem de ultrapassar a subjetividade humana. É esse segundo o sentido profundo do existencialismo.

Outrossim, esta subjetividade, isto é, o homem como fundamento de si mesmo, encontra suas bases no *cogito* cartesiano:

Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão este: *eu penso, logo eu sou*, eis aí a verdade absoluta da consciência que se apreende a si mesma. Qualquer teoria que tome o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, para começar, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora desse *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina das probabilidades, que não está assentada em uma verdade, se desmorona no nada. Para definir o provável, é preciso possuir o verdadeiro. (SARTRE, 1996, p. 57)

A afirmação de Sartre é contundente: “eis aí a verdade absoluta da consciência que se apreende a si mesma”, diz ele. O homem aqui é tomado como fundamento de si mesmo. Fundamento assentado na base de um pensamento que se apreende a si próprio, o *cogito*. Este será o ponto central da controvérsia, não apenas entre Sartre e Marcel, mas ainda dentro da própria corrente fenomenológica.

Para além das discussões que as declarações do filósofo francês provocaram seja no âmbito popular, seja no âmbito filosófico, no que tange a autores contrários as suas teses sobre a existência e o homem, nos interessa, como dito *en passant* anteriormente, o embate transcorrido no interior do, assim caracterizado pelo próprio Sartre, “existencialismo”. Nos toca observar a rejeição exercida por parte de Jaspers e Heidegger, citados, inclusive, no texto por Sartre, mas especialmente o confronto travado com Gabriel Marcel, nosso filósofo em questão.

Tanto Jaspers quanto Heidegger recusam-se, de pronto, a rotulação estabelecida por Sartre. O primeiro já havia afirmado, anos antes das afirmações sartrianas que “o existencialismo é a morte da filosofia da existência” (JASPERS, 1944, p. 140). Heidegger, por seu turno, desenvolverá a sua crítica a partir da afirmação de que “a existência precede a essência” constatando que, Sartre, “[...]”

toma ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (HEIDEGGER, 1979, p. 157). A respeito desta querela filosófica e do ponto crucial de discordância entre os pensadores sintetiza Silva (2022, p. 60):

No fundo, o fato é que nem Jaspers, nem Heidegger parecem estar tão certos assim de pertencer à mesma “família” ou “linhagem” atribuída por Sartre. E isso não só em função de uma mera questão taxinômica. Por trás da recusa de tais rótulos, reside um problema de fundo, o maior de todos, [...] Heidegger identifica, no propalado mote filial, uma “inversão” de princípio; princípio este oriundo de um problema que remonta ao pensamento moderno: o primado cartesiano do *cogito*. É esse primado que se encontra na raiz do postulado existencialista incorrendo ali o uso indiscriminado de que a “existência precede a essência”, prolongando ainda a herança metafísica do humanismo, no Ocidente.

Eis o ponto de discordância existente não apenas entre Jaspers e Heidegger mas também, e para nós, com particular relevância, entre Marcel para com Sartre. De fato, antes mesmo da contestação heideggeriana a respeito da questão da precedência sobre a essência alerta, em uma passagem de *Etrê et Avoir* (1935), nosso filósofo já acentuara o equívoco desta inversão propositiva atentando para o fato de que ela desloca totalmente o centro da questão existencial. Nota:

Sempre me preocupou o problema da prioridade da essência em relação à existência. No fundo, eu creio que há aí uma pura ilusão, devido ao que nos opomos àquilo que não é senão concebido (e que nos permitimos tratar como não-existente) àquilo que é realizado. Na realidade, há aí apenas duas modalidades existenciais distintas. O pensamento não pode sair da existência [...]. A passagem à existência é algo de radicalmente impensável, alguma coisa que não tem mesmo sentido algum (MARCEL, 1935, p. 34).

O que Marcel replica, cerca de dez anos antes do pronunciamento de Sartre, e até mesmo do juízo de Heidegger, é justamente a crítica ao fato de que a inversão sartriana não altera, no final das contas, o conteúdo mesmo da proposição. Isto é, apesar de alterar os termos numa pretensão de superação da metafísica clássica a frase parece, na visão de Marcel, continuar a tratar de um conteúdo metafísico, como reconheceria anos depois Heidegger, conforme esclarece Silva (2022, p. 61):

“Eis porque ao tentar operar o salto da ‘existência’, essa segue se mantendo, sob certo aspecto, ‘essencializada’, por mais que se aparte da ‘essência’”.

O ponto fulcral da divergência entre os filósofos é o postulado do *cogito* cartesiano como pano de fundo da teoria existencialista. Com efeito, parte da crítica marceliana desenvolve-se na direção do humanismo postulado por Sartre nos moldes de um relativismo que toma o homem como centro de todas as coisas, retornando assim, em certa medida, ao equívoco de considerar o homem como medida de todas as coisas. É o que o filósofo afirma:

Dir-se-á, em suma, que regredimos, tão simplesmente, à fórmula do sofista grego: o homem é a medida de todas as coisas? É possível, de fato, mas essa fórmula é, em si mesma, estranhamente ambígua, pois ela não esclarece a maneira pela qual o homem se apreende e se julga. Quando muito pode se dizer com verossimilhança que esse relativismo é quase inevitavelmente impelido ao limite por uma via que conduz a um humanismo degradado, a um humanismo mofado. (MARCEL, 1951d, p. 54)

O embate entre Marcel e Sartre tem como uma das principais chaves de leitura o fato de que o primeiro sempre foi avesso a qualquer estereótipo escolar da filosofia e, por conseguinte, da existência. Com efeito, Marcel caracterizará seu pensamento como “existencial” e não “existencialista” justamente por ver no dito “existencialismo” anunciado por Sartre um princípio de sistematização e absolutização do pensamento. É o que ele afirma no prefácio de sua peça teatral, *Um Homem de Deus* acerca da posição sartriana: “Note-se que não digo existencialista: cada vez mais estou convencido de que o existencialismo, como tal, é contraditório, porquanto tende a converter em sistema um modo de pensar que exclui, por natureza, qualquer sistematização.” (MARCEL, 1964b, p. 7).

Toda querela filosófica repousa sobre a maneira como ambos os pensadores, compreendem o homem em sua situação fundamental. É bem verdade que Marcel sempre se mostrou um crítico ferrenho do pensamento sartriano. Tal fato não denota, como pode parecer, inimizade<sup>22</sup> entre os filósofos, menos ainda discordância

---

<sup>22</sup> Apesar de bastante discordante com a filosofia sartriana, Marcel a elogia também muitas vezes, especialmente no que se refere a sua obra dramaturgica. Sabe-se ainda da relação estabelecida pelos dois filósofos, como já citado acima, nos encontros à casa de Marcel às noites de sexta-feira, junto a outros pensadores, para um diálogo filosófico. O próprio Sartre em uma carta destinada a

total no que tange às formas de pensamento. Sem dúvida, as teorias se tocam, se entrecruzam e, por fim, tomam rumos diferentes. Entre os principais pontos convergentes entre eles está o fato de que ambos subentendem a realidade existencial concreta, isto é, a situação do homem como ser concreto no mundo. Este modo próprio de estar no mundo ganha, contudo, caráter totalmente oposto na filosofia de Marcel, pois, como lembra Carmona (1988, p. 31):

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.

É especialmente neste ponto que o pensamento marceliano começa a se distanciar do de Sartre justamente porque este caráter “dramático do existir”, no qual importa mais o “homem mesmo, em carne e osso”, do que às ideias, se orienta na contramão da proposta sartriana/cartesiana do *cogito* como princípio organizador da realidade, conforme lembra Azevedo (2012, p. 110):

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* no qual a liberdade possui um papel preponderante. (AZEVEDO, 2012, p. 110).

A expressão *homo viator*, constitui a marca singular do pensamento de Gabriel Marcel. *Homo viator*, do latim, em tradução livre, “homem viajante”, aponta para a realidade propriamente humana que, em grande medida, possui uma aproximação ao pensamento sartriano, a saber: o fato de que o homem é, no mundo, um “viajante”, um viandante, um itinerante que está numa constante busca por plenificar-se, por realizar-se. Assim, no caminho que é a vida, por meio da experiência, vai se aproximando ou se distanciando do ser, de acordo com as suas escolhas.

Surge aqui um dos grandes pontos de embate entre Sartre e Marcel: a liberdade. Tanto o é que, em 1946, Marcel ministra uma singular conferência sob o

---

Marcel, que fora publicada recentemente, agradece, com admiração e reconhecimento, a influência e a colaboração deste em sua obra (Cf. Sarte, 2019).

título de *A Existência e a Liberdade Humana em Jean-Paul Sartre* que, como podemos ver, é inteiramente dedicada ao filósofo de *O Ser e o Nada* e ao tema da liberdade, sobre a qual disserta em uma frase que sintetiza a disparidade entre ambos: “A liberdade que defendemos, *in extremis*, não é uma liberdade prometeica; não é a liberdade de um ser que seria ou que pretenderia ser para-si” (MARCEL, 1951d, p. 187).

Diante de tal crítica, evoca-se, então, a questão: o que, para Marcel, é a liberdade? Quem nos responde é o próprio filósofo, em uma passagem de *Mystère de l'Être II*, na qual está impressa sua marca característica, a saber, a transmutação da pergunta pela liberdade como conceito filosófico para uma questão posta desde o concreto existencial, isto é, desde a realidade humana: “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” (MARCEL, 1951, p. 110). A liberdade, além de não ser um conceito puro e simples, mas uma realidade concretamente humana, aparece aqui não como a condição que possibilita toda existência, quer dizer, como um ponto de partida desde o qual toda a existência é possível, mas antes, ela precisa ser conquistada (URABAYEN, 2000, p. 02). Ora, e é existencialmente por isso que, em Marcel, a liberdade é, antes de tudo uma decisão, a decisão pelo ser: “[...] minha liberdade não é nem pode ser algo que constato, senão algo que decido e que decido sem nenhuma apelação possível” (MARCEL, 1951, p. 114).

Neste sentido, a expressão primeira da liberdade é a de ser uma conquista, alcançada por meio da decisão pessoal. Esta decisão é evidenciada na situação de crise existencial, diante da angustiada possibilidade de fechar-se em si mesmo. Com isso, o homem é livre para decidir por libertar-se desta terrível condenação, “[...] a liberdade é, em primeiro lugar e, antes de tudo, poder afirmar-se ou negar-se a si mesmo” (MARCEL, 1940, p. 40). A liberdade apresenta-se como a capacidade do homem de, diante do desespero e da angústia, decidir pela esperança<sup>23</sup>.

Outro aspecto primordial na inflexão com Sartre reside no postulado da liberdade como ponto de partida da existência. Como recorda Garaudy (1968, p. 147-148):

---

<sup>23</sup> A íntima relação entre liberdade e esperança ficará mais evidente no último tópico do terceiro capítulo *Esperança, amor e fidelidade: as aproximações concretas ao mistério do ser*.

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 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

A controvérsia repousa, precisamente sobre o seguinte contraponto: Sartre parte do pressuposto da liberdade subjetiva como condição *sine qua non* da existência do homem. Tal condição se configura como condenação. Assim, uma vez anulados os pressupostos transcendentais, o homem se vê, diante do *nada*, obrigado a escolher. Na contramão, o ponto de partida de Marcel é outro, ou melhor, são os outros. É neste contexto de relação, ou ainda, de participação<sup>24</sup>, que a concepção de liberdade surge no pensamento marceliano. Para Sartre, é impossível superar a *subjetividade humana*<sup>25</sup>; já, para Marcel, a intersubjetividade é fenomenologicamente o que funda o homem como ser encarnado e, abertura à transcendência. Se, conforme a personagem de Sartre, “o inferno são os outros”, para Marcel, o outro “me faz ser”, e a liberdade, o existir livre, é condição para uma abertura ao transcendente, que se radica na experiência, com o mundo, com outrem e, por fim, com Deus, o Tu absoluto. Sob essa perspectiva, “existir é coexistir”.

---

<sup>24</sup> O tema da participação, um dos primeiros conteúdos abordados por Marcel em sua obra filosófica como fundamento da experiência ontológica por excelência, será tema do terceiro tópico do terceiro capítulo, intitulado *Comunhão e participação*.

<sup>25</sup> É bem verdade que, páginas adiante, Sartre arrogará, para sua obra, certa intersubjetividade ao afirmar que “Outrem é indispensável a minha existência, tanto quanto, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim mesmo. Nestas condições, a descoberta de minha intimidade descobre para mim ao mesmo tempo outrem como uma liberdade colocada diante de mim, que só pensa e só quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros.” (SARTRE, 1996, p. 58). Há, todavia, uma grande divergência com relação ao que Gabriel Marcel propõe como intersubjetividade nos termos de uma comunhão participativa.

### 3. EXISTÊNCIA CARNAL E INTERSUBJETIVIDADE

#### 3.1. Existir é coexistir

Tendo em vista a tese que se expôs, de que a existência do homem encontra seu signo mais palpável na corporeidade, configurando-se como encarnação, ou seja, como consciência de mim originariamente ligada a um corpo e, considerando que essa mesma existência, que é encarnação, está radicada na sensação que tenho do meu corpo enquanto meu, incumbe-nos um questionamento. Vejamos: até que ponto o pensamento de Marcel não acaba por resultar, dada a constatação da existência como consciência do sujeito encarnado, corporal, em um subjetivismo fechado e imanentista? Ou ainda, num solipsismo corporal?

Ora, se o nosso trabalho fosse finalizado no capítulo precedente poderíamos chegar a tal conclusão. Marcel, entretanto, desenvolverá seu pensamento acerca da existência como encarnação a título de uma intersubjetividade. Sob este olhar, existir não significa existir para si, ou ainda, como bem lembra Granade: “existir não é simplesmente existir no mundo, mas significa também existir com os outros sujeitos. Nossa existência não é separada do mundo. Nossa existência não é separada do outro.” (2008, p. 5).

Perceber a própria existência no mundo como ser corporal, por meio do sentir, não é somente perceber-se a si mesmo, senão perceber o próprio mundo e, de forma singular, o outro. A constatação existencial do eu carrega em seu bojo a afirmação existencial de outrem. Nesta direção, a afirmação “eu existo” projeta como horizonte a afirmação “o outro existe”, ou melhor, o reconhecimento da própria existência como dado indubitável implica reconhecer a indubitabilidade da existência de outrem. Eu existo em um mundo com os outros, cuja existência é tão real quanto a minha.

O que se torna incabível, dentro da ótica marceliana, é um sujeito apartado do mundo, cuja existência se funda, como pretendia, por exemplo, Descartes, sobre o *cogito*. O que há, em rigor, aqui, é um ser corporal, engajado no mundo, encarnado, onde o mundo e outrem, implicados em um só elo de participação e comunhão emergem como prolongamentos do meu ser. Escreve Marcel, em uma das notas de seu *Diário* de 1927:

Todo existente me aparece como prolongamento do meu corpo numa direção qualquer – meu corpo enquanto meu, isto é, não objetivo. Meu corpo torna-se cada vez mais, neste sentido, o existente modelo e mais profundamente ainda, o signo dos existentes. O mundo existe para mim, no sentido forte da palavra existir, na medida em que eu mantenho para com ele relações do tipo daquelas que eu mantenho com meu próprio corpo – ou seja, à medida que eu sou encarnado. De outra parte, tenho, desde já observado que esta encarnação do ponto de vista dialético permanece apenas possível [...]. Logo, entre eu e tudo o que existe há uma relação (a palavra é totalmente de fato imprópria) do mesmo tipo que aquela que me une ao meu corpo: aquilo que eu chamo uma mediação não instrumental vem completar a mediação instrumental ou objetiva. Aqui cabe dizer que meu corpo está em simpatia com as coisas [...], ou seja, as coisas existem para mim como prolongamento de meu corpo na medida em que as vejo (MARCEL, 1927, p. 261; 265; 273).

O postulado acima é o de que as coisas que estão no mundo não são de pronto, para o sujeito, objetos do espírito, ou do pensamento, mas, prolongamentos do próprio corpo na medida em que participam do mesmo mistério do ser que o corpo (eu) participa. Aqui, o corpo goza da prioridade de ser o “centro em torno do qual gravitam todas as coisas”, ou ainda, o “existente modelo”, haja vista que todas as coisas existem para o sujeito desde quando se relaciona<sup>26</sup> com elas. Pois bem, esta relação, ou melhor, esta participação ou experiência das coisas existentes no mundo se realiza originariamente pelo fato de que “sou encarnação”. “Meu corpo” é o ponto desde o qual “eu” posso experienciar o mundo, as coisas, o outro. Sendo assim, a encarnação é a mediação entre “eu” e o mundo e os outros, quer dizer, “[...] a condição humana se caracteriza enquanto experiência encarnada, de modo que o corpo é o ponto de partida pelo qual toda existência ganha efetividade” (AZEVEDO, 2012, p. 23).

Não obstante, é preciso notar que a relação corporal não pode ser entendida como um aspecto cognitivo do sujeito, mas, sim, a título de uma verdadeira participação no mundo, e no outro. Sobre isso, vejamos o que escreve Urabayen (2001, p. 38-39):

---

<sup>26</sup> Como vimos, o termo é, como afirma Marcel, deveras inapropriado, haja vista que, se trata, antes, de uma participação ontológica do que uma justaposição propriamente dita.



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.

Por conseguinte, a existência não se dá de forma isolada, subjetivista, mas intersubjetivamente, como uma íntima participação. O que podemos observar, de acordo com Marcel, é que a existência de outrem não é algo exterior a mim mesmo, mas algo que me afeta intimamente, visto que outrem participa do mesmo mistério de ser que eu mesmo; o outro, em certa medida, me faz ser. Existir não é apenas existir (*esse*), mas existir com (*co-esse*). É exatamente isso que precisa Marcel ao afirmar em um de seus escritos, *Mystère de L'être I*, de 1951a (p. 106):

Quando digo “existo” [...] contemplo obscuramente o fato de eu 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 que “posso fazer-me conhecer ou reconhecer pelos outros, ou por mim, afetando minha alteridade fictícia”.

Em conformidade com Marcel, afirmar a própria existência implica necessariamente afirmar a existência de outrem. Isto porque reconhecer que “[...] eu sinto/eu existo é dizer: sou manifesto, ao mesmo tempo que me abre ao campo da alteridade” (AZEVEDO, 2012, p. 39). Assim, a afirmação de si mesmo enquanto existente é afirmação da existência do mundo e de outrem. O corpo se torna, nesse cenário, essa presença viva e originária desde onde é possível perceber a existência de outrem. Trata-se, pois, de uma experiência a partir da qual eu me abro ao mundo, e especialmente ao outro, numa só comunhão ontológica.

Logo, o corpo é o dado desde o qual eu posso afirmar não só a minha existência bem como a de outrem. Se sou ser encarnado, isto é, se participo do mistério do ser por meio da corporeidade, posso afirmar a existência do outro também como ser corporal, senciente. Desta forma, a corporeidade figura-se não como um objeto, fechado em si mesmo, mas antes, como um sensível exemplar em abertura ao mundo. O humano, enquanto ser corporal está inserido na realidade existencial em um mundo concreto, com os outros, por meio desta corporeidade.

Lembremos, pois, que a tese de Marcel repousa sobre as bases de um sentir originário, ou melhor, a existência do homem enquanto ser corporal só pode ser percebida como fenômeno primordialmente encarnado. Isso posto, porque somos seres sencientes, sentimos nosso próprio corpo como nosso. Por este ângulo, “[...] a partir do momento 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, ou outro” (AZEVEDO, 2012, p. 41). Em consequência, se a existência é, pois, encarnada e se a encarnação está radicada na sensação que tenho do meu corpo enquanto meu, sentir-se a si é sentir os outros.

Assim sendo, sentir é sentir o mundo e os outros como prolongamento de si mesmo, de seu corpo, à medida que eles gozam desta mesma prioridade existencial arraigada na sensação de si. Como bem ilustra Beato:

Esse sentir, reconhecido como metafisicamente irreduzível e prioritário, escapa, contudo, aos limites de um imanentismo subjetivista, de um qualquer fechamento solipsista, ou acosmismo psicologista, porquanto nos dá, no prolongamento do corpo-próprio, a indubitabilidade e alteridade do mundo e dos outros (2017, p. 289).

Afirmar que outrem participa do meu corpo significa dizer que ele usufrui da mesma prioridade ontológica de ser no mundo como encarnação. Nesta medida, está em comunhão comigo visto que participamos do mesmo mistério do ser. Assim, portanto, existir é abrir-se à realidade concreta. Viver é estabelecer laços de comunhão com esta realidade que me circunda e na qual estou mergulhado, ou melhor, encarnado.

Quem é, afinal, o outro no pensamento de Marcel? O outro é a 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. (AZEVEDO, 2012, p. 120).

Por fim, outrem é, na filosofia de Marcel, carne da minha carne, um prolongamento de mim mesmo enquanto encarnação, que se fulgura na participação no mistério do ser. Ora, é no horizonte desse mesmo mistério que o filósofo, no

contexto de sua teoria da intersubjetividade reconhece também um traço transcendente ligado à própria encarnação como exigência fundamental: o princípio de que a morte não encerra nossa existência terrena pura e simples do ponto de vista do corpo físico-biológico. Marcel então confere um salto significativo como movimento de transcendência. “Amar a um ser”, descreve ele, “significa dizer: ‘tu não morrerás jamais!’” (MARCEL, 1951a, p. 62)

### 3.2. Intersubjetividade carnal

A presente seção visa abordar o tema da intersubjetividade de maneira dialógica, ou seja, do modo com o qual estabelecemos relações com outrem. Para tanto, pretendemos aqui situar tal tema via uma experiência *sui generis* que é a de nossa finitude encarnada: a experiência da morte. O que resta, então, por indagar é se essa experiência, aos olhos de Marcel, corresponderia a um registro último de nossa encarnação ou se, ao contrário, ela é capaz de abrir ou, melhor, reabrir um sentido da situação humana por algum outro gesto possível.

Viu-se que o pivô de todo o pensamento do autor é, pois, a encarnação, isto é, a situação do homem como ser corporal. Por outra parte, esta existência corporal não é apenas um existir solitário, mas abertura ao mundo e a outrem que se apresentam como prolongamentos de meu ser. Em tal direção, a vida, posta pelo filósofo parisiense como encarnação, não possui o seu fim último na imanência, mas, antes, se projeta noutro horizonte desde onde tal sentido transcende a própria encarnação. O que entra em jogo, nesse momento, é o salto da transcendência como experiência intersubjetiva.

Como afirma Azevedo (2012, p. 117), em Marcel, “[...] a intersubjetividade é essencialmente abertura ao mundo; portanto, o deslocamento não é necessariamente direcional até alguém ou algo, mas relacional, existencial, quer dizer, um movimento global e concreto”. Sendo a intersubjetividade o modo por meio do qual eu me relaciono com o mundo e, especialmente com outrem, numa comunhão existencial, Marcel chama atenção para o fato de que esta relação pode se dar de maneira mais ou menos autêntica dependendo do modo como é estabelecida.

Antes de tudo, atentemo-nos para o contexto histórico em meio ao qual surge o tema da intersubjetividade no pensamento de Marcel. Durante a Primeira Grande Guerra, o jovem filósofo atuou como voluntário junto à Cruz Vermelha num serviço que consistia em levar as notícias dos mortos e feridos em combate aos seus familiares. Marcel revela que é nesse convívio diário e direto com a aflição e o flagelo da guerra que suscita seu primeiro encontro com a “intersubjetividade”. Ora, ao ter que dar tais notícias, Marcel começa a se indagar profundamente sobre as relações entre os seres humanos e como estas se encontram degradadas, indiferentes, desprovidas de qualquer sentido mais profundo.

O que o autor pretende mostrar é que as nossas relações com outrem se dão nos termos de uma comunicação, de um diálogo. Trata-se de ver que o diálogo é muito mais que uma informação dada por alguém a outrem, ou ainda, é mais que mero interrogatório onde alguém pergunta e outro alguém responde. Tudo repousa sobre a esfera do nós: eu e outrem como pessoas numa unidade supra-relacional. Ainda, “[...] embora possa parecer assim, o ‘nós’ não é uma soma de dois ‘eu’, mas, ao contrário, uma comunhão autêntica, em que cada sujeito pode sempre olhar em si-mesmo a fim de se encontrar” (CAIFFA, 2017, p. 432). Sob este olhar, na filosofia de Gabriel Marcel, a intersubjetividade encontra o seu valor fundamental no interior do sujeito: ela é “[...] na realidade, interior ao sujeito por si mesmo; cada um é para ele próprio um nós, que não pode ser por si senão muitos, de tal modo que o valor só é possível nesta condição” (MARCEL, 1959, p. 159).

Ao instaurar a noção de relação dialógica, o filósofo afirma que a minha relação com outrem se caracteriza a partir do diálogo que eu estabeleço com ele. A minha comunicação com o outro pode se dar em um nível de tratamento de um “eu” para com um “ele” ou de um “eu” para com um “tu”. Na primeira, a relação é totalmente impessoal, objetiva. Ela se encontra no âmbito do problemático. Já na segunda, existe uma abertura a existência enquanto comunhão no ser pelo amor. A segunda é uma relação autêntica, fundada na comunhão e na reciprocidade, enquanto que a primeira é inautêntica, fundada na exterioridade, no ter. Sendo assim, a reflexão acerca de outrem não se situa no âmbito do problemático, mas do mistério. Trata-se de uma questão ontológica porque, originariamente, se refere à coexistência de um ser para outro ser. Antes de explanarmos a diferença entre o

diálogo “eu-ele” e “eu-tu” <sup>27</sup>, precisemos que a noção de diálogo aqui proposta vai além de uma simples conversa entre dois sujeitos, é mais que um trivial “bate-papo”:

O diálogo é, acima de tudo, reconhecimento do outro como outro. Ele é a admissão da alteridade, reconhecimento do outro, em sua própria alteridade. No diálogo autêntico, eu aceito o outro como interlocutor, eu o ligo a mim no seio do diálogo, e o confirmo em seu ser como meu próximo (GRANADE, 2008, p. 4).

Como bem esclarece Granade, na passagem acima, segundo Marcel, o diálogo é reconhecimento do outro enquanto outro, como único. Reconhecer outrem significa estar aberto a ele enquanto realidade que se me apresenta. É, nesse circuito, que se radica o fenômeno da intersubjetividade, ou seja, neste encontro com outrem “que eu ligo a mim no seio do diálogo”. Neste encontro, o outro, que havia assumido o papel de um objeto qualquer (ele), transmuta-se em um *tu*, que deixa de ser exterior a mim e passa a estar ligado, misteriosamente, a mim. Há aqui, no ser, uma comunhão dialógica: eis onde acontece a intersubjetividade. É o que afirma o próprio filósofo quando escreve que “na verdade, o ‘eu’ demanda sempre o reconhecimento de um ‘tu’, de uma testemunha. (Isso requer) a pretensão de se fazer reconhecer pelo outro (que) faz parte de mim” (MARCEL, 1944, p. 18). Reconhecer outrem, portanto, exige, necessariamente reconhecer-se a si mesmo como implicado na mesma esfera existencial. Em outras palavras, reconhecer outrem é reconhecer-se a si mesmo em outrem. O “tu” passa a ter um papel crucial quando se trata da intersubjetividade em Gabriel Marcel, visto que ele é a condição indispensável para o reconhecimento do próprio eu.

Nos perguntamos então: que pretende Marcel ao aplicar os pronomes “eu”, “tu” e “ele” em sua filosofia? Qual a diferença entre um diálogo estabelecido entre o “eu” e o “tu” para um diálogo entre “eu” e “ele”? É o que passaremos a analisar daqui em diante. Vejamos, pois, o que Marcel afirma sobre quando se deve empregar a segunda pessoa, quer dizer, o “tu”:

---

<sup>27</sup> Notemos que, neste ponto, a filosofia de Marcel se assemelha a de Martin Buber (1878-1965), filósofo austríaco, naturalizado israelita, de família judaica ortodoxa. No prefácio de sua obra, escrito por Marcel, encontramos o seguinte: “Martin Buber e eu sentimos uma surpresa análoga quando cada um de nós constatou que outrem, paralelamente a si e no seu desconhecimento, tinha perseguido uma investigação idêntica sobre a originalidade do tu” (MARCEL, 1969b, p. 5).

Em que condição empregarei a segunda pessoa? O postulado é inverso daquele que mencionei anteriormente. Eu me refiro à segunda pessoa que é vista por mim como provável de me responder, de qualquer maneira que seja – mesmo se esta resposta for um “silêncio inteligente”. Ali onde nenhuma resposta é possível, só há espaço para o “ele” (MARCEL, 1927, p. 137-138).

Vemos, portanto, que só se pode empregar a segunda pessoa, o “tu” onde há possibilidade de haver uma resposta, caso contrário, só pode existir ali um “ele”. Qual é, em rigor, a diferença entre o “tu” e o “ele”? Tudo dependerá da relação, quer dizer, do diálogo que eu estabeleço com outrem. Vejamos: toda vez que o meu interlocutor é reduzido à função que ele exerce, toda vez que eu me dirijo a ele na intenção de somente obter uma resposta àquilo que necessito, o meu interlocutor se transforma num “ele”. Percebe-se aqui que a relação meramente exterior que mantenho com alguém ao tratá-lo como um “ele” é indiferente, quer dizer, uma relação de todo desprovida de amor, de espírito de fraternidade; afinal, trata-se de uma relação objetiva em que, simplesmente, reduz-se outrem a um objeto qualquer que me dispõe determinada informação. A relação aqui é impessoal.

Ora, quando se toma qualquer um em consideração somente quando ele é capaz de responder as nossas questões, nós o consideramos como um objeto, um repertório ou um arquivo; ele é, para mim, um “ele” bem distante das relações vivas comigo. (CAIFFA, 2017, 437).

Observemos o que escreve Marcel (1964, p. 91):

Tomemos um caso inteiramente simples em que me dirijo a um transeunte para perguntar, por exemplo, sobre minha direção. Esse transeunte é, então, tratado como uma fonte pura de informações, ou serei, de início, tentado a dizer que não existe diferença apreciável entre o papel atribuído a ele e o de um anuário que eu consulto [...]. O *Tu* se encontra aqui também tanto um *Tu* quanto possível, o que podemos exprimir dizendo que ele não exerce função de sujeito autêntico.

Sob este entendimento, ao tratar outrem como fonte de informação pura e simples incorre-se no terrível erro de degradá-lo em mero objeto. O outro não é um repertório que eu consulto para obter informações. Quando o caracterizo apenas a partir de suas funções, acabo por lança-lo no âmbito dos objetos, cuja dimensão própria é aquela do ter. Aqui, a relação estabelecida acaba por transformar o “tu”

que esta diante de mim em um objeto de informação, em um “ele”. Esta é, em suma, a relação estabelecida entre “eu-ele”. A relação é fria, indiferente, onde outrem é considerado como exterior ao diálogo. É possível até afirmar que o diálogo está aqui estabelecido. Mas trata-se de uma conversa superficial e frívola, artificial. Nessa medida, “desde que começamos a julgar o outro, isto é, nomear, descrever, predicados, classificar, explicar, trata-se de considerar o ‘tu’ como um ‘ele’” (GRANADE, 2008, p. 7).

Neste diálogo inautêntico, não só o “tu” é transformado em um “ele”, mas o próprio “eu” acaba-se por transformar num “ele”, isto é, num objeto para si mesmo, visto que, ao tratar outrem, que participa da mesma condição existencial que eu, como um objeto, começa a enxergar-se a si também como objeto. Como afirma Marcel (1927, p.197): “Desde que me vejo como um repertório, eu me trato como um ‘ele’. Enquanto eu sou puro repertório, me trato como tal; eu sou apenas para mim um ‘ele’”. Sob esta condição, a tendência é que o próprio “eu” se perca no mundo objetivo, tendo em vista que “quanto mais eu sou tratado como um anuário, menos eu penso como um ‘eu’” (MARCEL, 1927, p. 174). A questão aqui é de que o homem acaba por se objetificar e objetificar os outros na medida em que mantém relações do tipo que se mantém com qualquer outro objeto, quando se vê e vê os outros simplesmente a partir de suas funções.

Algo muito diferente ocorre na relação “eu-tu”, isto é, quando me abro a outrem que se mostra semelhante a mim. Marcel fala aqui de um encontro ontológico no qual a existência de outrem se revela como existência do próprio eu. Que encontro é este? De que maneira se dá? A partir de Marcel, nos esclarece Reche (2017, p. 525):

Um encontro é entre um eu que descobre a presença de um tu, que compartilha a mesma existência, e é aqui que o centro íntimo pessoal se descobre como um eu. Ou seja, ao descobrir o tu, também se descobre a si mesmo: eu sou porque tu és. Ao reconhecer o eu, conquista-se a liberdade de escolher: descobre-se a própria personalidade e a do outro, uma vez que já não há funções ou papéis, mas seres que se tornam um com o outro.

Diferentemente do que acontece na relação “eu-ele”, deveras impessoal e exterior, o encontro “eu-tu” é pessoal, trata-se de uma experiência íntima. Configura-

se como um diálogo autêntico entre eu e outrem ao passo em que eu me descubro ser com outrem que se me apresenta. Não o julgo a partir de suas funções, mas, me percebo implicado em sua existência, ou melhor, em nossa existência, visto que, neste encontro, neste autêntico diálogo ontológico o “eu” e o “tu” acabam por desaparecer e o que se percebe é a presença do “nós”.

Nenhuma relação autêntica pode se produzir se a alteridade não for reconhecida, isto é, nenhum diálogo verdadeiramente autêntico pode se estabelecer sem o elemento da reciprocidade. Por isso, a reciprocidade é a fundadora de toda e qualquer relação entre o “eu” e o “tu”. A intersubjetividade, enquanto comunhão, nesta medida, se estabelece como uma realidade interior e essencial para a formação de si mesmo, do próprio ser. Existir é co-existir! Quando “o homem deixa de ser a consciência pura ou o eu infinito do idealismo, quando o assumo como eu concreto e limitado, é reconduzido à descoberta do outro, à dinâmica da correlação e da reciprocidade” (PEREIRA, 1986, p. 3 apud BEATO, 2017, p. 302). Por essa razão,

O “tu” é aquele ao qual chamo e responde presente ao meu apelo. Ele mantém relações comigo. Essas relações são sempre vivas e concretas, termos esses que designam o dinamismo que lhes caracteriza. Reconhecer um “tu” não equivale simplesmente a ver outro sujeito ao longo de meu caminho, mas significa ainda reconhecer nele outro ser que é ontologicamente meu semelhante. Ele é nosso próximo (CAIFFA, 2017, p. 439).

Perceber-se como presença, pois, é perceber a presença de outrem como outro “eu” que se abre a mim também como um “tu”. À medida que a intersubjetividade se torna, nesse contexto, um existir de maneira relacional, o homem pode escolher abrir-se ou não a outrem. O encontro depende, necessariamente, de uma escolha, de uma atitude. Um encontro real com outrem necessita de abertura e recolhimento. Nesta perspectiva, a abertura não é um ato invasivo pelo qual o “eu” invade a subjetividade do outro. O movimento é totalmente inverso. Não consiste em avançar por sobre o outro, mas recuar, dar um passo atrás, permitir que “o outro entre”. Este recuo permite, justamente, a abertura que, por sua vez, possibilita a intimidade (comunhão). Por isso, se fala de um recolhimento, uma interiorização, por meio do qual se descobre o ser de outrem e, o



nosso próprio, num verdadeiro encontro. Nessa direção, retornamos aqui à segunda seção do primeiro capítulo desta pesquisa:

Quando se quer controlar o outro, ele é visto como um problema que se compreende, racionaliza-se e, por fim, busca-se solucioná-lo. O encontro entre o eu e o tu é aquele que devolve o mistério à existência; é aquele que consegue revelar que a realidade nos transborda: o eu se descobre imerso em uma realidade misteriosa (RECHE, 2017, p. 525).

Ora, esse encontro de que fala Marcel, que se dá por meio da abertura outrem, numa atitude de recolhimento só é possível, seguindo o pensamento do filósofo, por meio do amor. A relação própria para com o tu é a do amor. “Efetivamente, quanto mais se ama um ser e mais participamos de sua vida, mais renunciamos cada vez mais em possuí-lo e julgá-lo” (CAIFFA, 2017, p. 439). Somente o amor é capaz de acessar a autenticidade de outrem. Pelo amor, acessamos outrem como um tu. Apenas o amor dá acesso à realidade outrem, como afirma Marcel (1927, p. 145-146):

O ser que eu amo é o menos possível um terceiro para mim; e ao mesmo tempo ele descobre-me a mim-mesmo, porque a eficácia da sua presença é tal que eu sou cada vez menos um ele para mim; as minhas defesas interiores caem ao mesmo tempo que as barreiras que me separam de outrem.

Por fim, a intersubjetividade se constrói na abertura a outrem pelo amor mediante a participação no ser e, “graças ao amor do outro, eu acesso o conhecimento de mim mesmo. Eu me conheço na comunicação com os outros seres que estão presentes para mim” (GRANADE, 2008, p. 10). O amor é, pois, o que nos abre à realidade, nos fazendo perceber a própria realidade de si enquanto implicados em uma existência na participação do ser, restituindo à vida o sentido que havia sido perdido pela objetificação. Pois bem, a superação do solipsismo, ou seja, de reconhecer que o humano não é um ser solitário, pode ser melhor expressa na experiência genuína transcendente da comunhão e participação.

### 3.3 Comunhão e participação

O terceiro subcapítulo, aqui em questão, é movido por outra preocupação teórica que, aliás, Marcel jamais perde de vista em suas reflexões. Trata-se, essencialmente, de compreender qual é o alcance e os limites de uma fenomenologia da comunhão. Ora, esse primeiro estabelecimento do tema não se compreende, se prescindirmos de outro importante debate suscitado desde os primeiros escritos do filósofo: a teoria da participação ontológica. Fato é que, dentro da obra de Marcel, a teoria da participação se inscreve a partir de dois registros, a saber: um filosófico e outro teológico. Objetiva-se aqui uma abordagem desde a perspectiva filosófica, sem com isso, diminuir a importância e o alcance dos aspectos teológicos, bem como a incidência destes na própria filosofia do autor.

A tese da participação ontológica está presente na obra de Gabriel Marcel desde o seu alvorecer. Em seus primeiros escritos, datados entre 1909 e 1914, posteriormente publicados sob o título *Fragmentos Filosóficos (1909-1914)*, quando o jovem Marcel, contava com apenas 20 anos de idade, encontramos as bases de todo seu pensamento. Um dos temas centrais ali tratados é justamente o da participação ontológica. O manuscrito XII, denominado *Reflexões sobre a ideia de Saber absoluto e sobre a Participação do Pensamento ao Ser. Inverno 1910-1911*, juntamente com o manuscrito XVIII, *Teoria da Participação, 1913-1914*, apresentam, ainda em estado embrionário, mas nem por isso desprovido de vigorosa profundidade, o tema da participação como fundamento da intersubjetividade.

Ora, a situação fundamental do homem no mundo se apresenta, como vimos, como encarnação. Esta situação, por sua vez, implica a constatação da existência de outrem. Neste ponto, repetimos o brado marceliano que sintetiza esta noção: existir (esse) é co-existir (coesse). Esta “existência compartilhada” sugere certo “conhecimento” sobre algo ou alguém, conhecimento este que, em oposição à epistemologia clássica, não se estabelece nos termos de uma abstração metafísica, mas, de uma relação, um engajamento, enfim, uma participação.

Nessa medida, a teoria da participação tem como princípio a aproximação<sup>28</sup> ao ser por meio de um mergulho relacional ontológico. O mundo, outrem, enfim, o

---

<sup>28</sup>O processo metafísico do conhecimento se fundamenta não nos tempos de uma apropriação objetiva, abstração de certo conteúdo do pensamento, mas, de aproximações ao ser. Aproximação,

próprio ser com o qual se enseja estabelecer esta relação (participação) não é um espetáculo, isto é, algo exterior ao *eu*. Ao contrário, são existentes nos quais o próprio *eu*, enquanto participante do ser, se encontra originariamente encarnado. Pois bem, tal participação “aparece, essencialmente, como mistério, isto é, como escapando a todo método de análise que a converteria em objeto” (MARCEL, 2018, p. 47).

O pontapé inicial das reflexões marcelianas acerca da existência como participação ontológica é dado por meio da crítica àquilo que já no manuscrito XII dos *Fragmentos Filosóficos* ele descreve como “saber absoluto”. Trata-se da posição da tradição filosófica que encontra no idealismo crítico sua representação exemplar, e que possui como mote programático a dita “doutrina da intuição”. O que pretende tal saber? Ora, este se caracteriza essencialmente pela tentativa de apreensão do ser de um ato imanente por meio do qual o ser mesmo, como algo que ultrapassa a própria consciência, é sistematicamente abstraído como objeto. O que Marcel problematiza, já no primeiro parágrafo do manuscrito XII, é se a realidade pode ser concebida como saber absoluto, como um sistema inteligível que compreenderia, em sua unidade concreta e indivisível, todos os elementos particulares do saber?” (MARCEL, 2018, p. 23).

Nesta perspectiva, a participação emerge “em oposição à objetividade do saber abstrato. Ou seja, participamos exclusivamente do ser na medida em que nos constituímos, portanto, como individualidades” (MARCEL, 2018, p. 65). Estamos implicados no ser, ou melhor, participamos do ser. De que forma se estabelece essa participação? Como ela está estruturada? É apenas a partir da corporeidade que posso me afirmar enquanto participante do ser?

Mais de vinte anos após os seus primeiros escritos, Marcel discorrerá sobre certa aderência que envolve, segundo ele, a questão da gênese do eu e da gênese do mundo em um mesmo estado de questão:

“[...] o problema da gênese do eu e da gênese do universo não são mais do que um mesmo problema ou, mais exatamente, um mesmo e *insolúvel* problema, insolubilidade estando ligada à minha posição mesma, à minha existência, ao fato metafísico radical dessa existência” (MARCEL, 1935, p. 23).

---

eis um termo caro ao pensamento de Gabriel Marcel. O próximo tópico, *Esperança, amor e fidelidade: as aproximações concretas ao mistério do ser*, visa explicar melhor essa noção

Aqui percebe-se a implicação, ou melhor dizendo, uma aderência ao ser que se firma por meio da encarnação. Há, como afirma acima Marcel, uma “insolubilidade” entre o homem e o mundo. Só é possível falar em participação a partir deste dado concreto existencial radicado na corporeidade. Nesta perspectiva, ser encarnado é participar do ser. Existem, entretanto, dois níveis pelos quais se dá esta participação. O primeiro, que acabamos de citar, refere-se à condição mesma do ser enquanto ser que, pelo fato de ser a experiência mesma da encarnação instaura a permeabilidade entre o mundo e eu mesmo, e os outros seres. O outro nível de participação é aquele que é aprofundada pela consciência, como bem interpreta Beato (2009, p. 155):

A “participação ontológica” brota da “participação existencial” quando está se ilumina e simultaneamente se densifica, quando se aprofunda ao mesmo tempo em que ascende a um grau superlativo de si mesma, quando atinge certa plenitude, pelo caminho do recolhimento [...] e da comunhão intersubjetiva.

Por este viés, o ser, aqui, não é abordado como uma substância ou essência, O ser só pode ser fenomenologicamente descrito, em Marcel, como algo no qual *eu* estou implicado. O ser é, antes de tudo, comunhão, relação, melhor ainda, participação. Neste sentido, afirma o próprio filósofo: “A participação não pode ser pensada na medida em que o pensamento pode se despojar de todo elemento reflexivo, na medida em que ele pode se renunciar a si próprio, fazendo, por assim dizer, abstração de si.” (MARCEL, 2018, p. 46). Se assim o é, a pergunta emergente desta colocação é a seguinte: o ser, tomado como participação, num âmbito de mistério e não de uma linguagem objetiva, pode ser dito?

O que se encontra, na raiz desse estado de questão é a crítica de Marcel àquilo que ele denomina como “saber absoluto” desenvolvida sobretudo através da “doutrina da intuição” presente no idealismo kantiano e pós-kantiano. O saber absoluto tem a pretensão de apreender o próprio ser, por meio de um ato imanente, como algo que ultrapassa a própria consciência. Conforme esse procedimento, uma vez apreendido, o ser é rigorosamente sistematizado e categorizado como objeto. O grande equívoco, como nota Marcel, é o fato de que “a intuição para poder se

exercer supõe que o ser seja dado e não dado por ela” (MARCEL, 1912: 644). Silva (2015a, p. 125), por exemplo, ilustra esse argumento:

No momento que o ato intuitivo se institui como transcendente em relação ao ser julga-se, ao mesmo tempo, soberanamente apto em negá-lo. Como a intuição alcança o ser? Por meio de uma peculiar estratégia: a lógica disjuntiva. O ser é alcançado por exclusão. Esse é o procedimento, por excelência, de que se vale a doutrina da intuição. Nessa operação, a “ideia de ser” apreende, num “único ato”, o “ser”, ele mesmo! (SILVA, 2015a, p.125).

A inconsistência deflagrada por Marcel diante da “metodologia idealista” é a seguinte: além de uma contradição interna, haja vista que a “doutrina”, através do *modus operandi* empregado, tende a se autodestruir como pensamento na medida em que supõe o objeto como dado e não dado por ela; por outro lado tanto o realismo quando o idealismo utilizam-se de um dogmatismo degradante, aos olhos de Marcel. Não apenas pretendem apreender o ser via o ato intuitivo, mas estabelecem, eles mesmos, os critérios de apreensão do ser enquanto objeto.

O saber absoluto (o esforço rumo ao saber absoluto) é, precisamente, o esforço para passar do abstrato ao concreto, para desenvolver o conteúdo integral do abstrato. Esse esforço é, no entanto, estéril (metafisicamente). O vício é muito profundo para que algum remédio aí possa ser eficaz, em virtude do caráter duplamente abstrato (sempre se pode dizer, subjetiva e objetivamente) do objeto de conhecimento. É em função de o objeto permanecer subjetivamente abstrato que se torna impossível ampliá-lo num todo objetivamente concreto. Esse todo permanece uma abstração impotente de se constituir no ser. A impotência do incondicionado em se realizar prende-se, nesse caso, bem mais, como se tem anunciado, ao caráter, à natureza intrínseca de todo ato de conhecimento (MARCEL, 2018, p. 40).

No intuito de melhor situar a crítica de Marcel é preciso recordar a díade terminológica mistério e problema, exposta no primeiro capítulo deste trabalho. Mais especificamente ao método “problemático” de construção do pensamento. Isto porque, de acordo com o filósofo, as “doutrinas epistêmicas” estruturam-se a partir de um domínio estritamente problemático, à medida que, ao postular a já conhecida dualidade entre sujeito e objeto, tais teorias buscam transformar o conteúdo do conhecimento (no caso em questão, o ser) em objeto, a fim de apreendê-lo sistematicamente, e absorvê-lo, via um ato de abstração.

[...] Parece que as filosofias do saber absoluto são vítimas da mesma ilusão que os realismos ingênuos. Elas acreditam poder cortar o elo que une o objeto (no caso, aqui, o saber absoluto) ao sujeito e tratar o objeto como um ser, sem perceber que a realidade desse ser é devido à participação sua do sujeito. (MARCEL, 2018, p. 35)

É em tal contexto que a distinção entre ser e ter cumpre um papel importante nesse debate. Marcel mostra acima que a doutrina do saber absoluto se revela ingênua à medida que toma o “ser” a título do “ter”. Ela visa criteriologicamente definir ou caracterizar o ser ao nível de um simples e puro objeto.

O que não se reconhece em tal doutrina é outro nível no qual o ser fenomenologicamente se manifesta, ou seja, a título de uma experiência misteriosa que, aliás, desarma toda teoria do conhecimento clássica via uma participação muito íntima:

Vimos porque, de um lado, o pensamento implica o real e, de outro, de que forma ele se identifica com esse real. Há a participação do pensamento à realidade. Como essa participação pode ser compreendida? A via única que se abre a nós parece ser bem a seguinte: considerar o ato mesmo de conhecimento (enquanto relação) e ver, como desse ato (*Tätigkeit überhaupt*), uma passagem ao real é possível. *A priori*, pelo que tudo indica, devemos encontrar nele, por assim dizer, o estado seminal de todas as dificuldades, de todas as contradições que tornam impensável a ideia de saber absoluto. (MARCEL, 2018, p. 39).

Ora, de acordo com o nosso filósofo, “todo conhecimento implica, como sua condição necessária, um incognoscível” (MARCEL, 2018, p. 39), ou ainda, um “inverificável”. Isto significa dizer que, o processo do conhecimento, fenomenologicamente manifesto, pressupõe uma base que não se pode verificar pelo cálculo e pela sistematização intuitiva ou epistêmica. Há, no conhecimento, uma dimensão que não pode ser dita em linguagem lógico-racional, mas apenas possível de ser vivida, no concreto. Afirmar que o “pensamento participa do ser” é apontar para uma realidade do conhecimento que se dá como mistério a ser vivido, e não criteriologicamente categorizado. Esta participação só pode ser pensada para além do dualismo sujeito-objeto.

Nessa medida, o ser não pode ser pensado, dissecado, analisado como algo exterior a nós, ao *eu*. Sendo algo no qual se está implicado, por uma participação

ontológica, ele é, antes de tudo, experienciado no mais profundo de uma comunhão que se revela como um “nós”. Reiteramos que existe uma participação do pensamento ao ser. Mas de que forma se dá essa relação, ou melhor, essa participação?

Ora, de pronto já sabemos que, conforme Marcel, a participação compreendida aqui em acepção ontológica não se dá da maneira que pretendia o idealismo e realismo, quer dizer, nos termos de um saber absoluto, que abstrai o ser a título de objeto do conhecimento. “No fundo, a verdade que chamamos ‘ser’ não é comunicável como uma verdade científica; outra ‘ordem’ de inteligibilidade se apresenta: ‘Uma participação real não se deixa traduzir pela linguagem objetiva’” (MARCEL, 1927, p. 80). Outrossim,

Não há, entre o pensamento e o saber, pura e simples correlação ou oposição: o saber está para o pensamento e por ele. Saber e pensamento podem, portanto, participar, sob o mesmo título, e, sob o mesmo grau, do ser. Por outro, devemos nos resguardar de um perigo. Do que vimos, *não seria legítimo fixar uma participação direta do pensamento no ser* com o intuito de avistar, no saber, uma espécie de sombra ou de projeção do próprio pensamento. Desde então, temos visto que essa projeção é inconcebível e que não é possível, a priori, admitir uma dedução do saber a partir do *eu penso*. (MARCEL, 2018, p. 55; grifo nosso).

Participamos do ser não de modo direto, mas indiretamente. A participação ao ser não se desvela nos moldes de uma apreensão do mesmo, mas antes, como uma aproximação.

Não possuímos o ser, não o intuimos, de imediato ou transcendentemente. Se há algum acesso a ele, esse se realiza por aquela “práxis de participação”, desde sempre assumida [...]. Podemos, quando muito, dele aproximar-se, o que não significa deixar de experienciá-lo ou presenciá-lo em seu mais radical mistério (SILVA, 2015a, p. 132).

Se, por um lado, o ser não pode ser abordado desde o âmbito do problemático num esforço que visa apreendê-lo via um ato lógico-racional, como objeto do intelecto ou do espírito; por outro, a filosofia recebe, em Marcel, a tarefa de restituir à experiência humana seu peso ontológico. Nos cabe, então, questionar: A filosofia é possível? Como se estabelece a filosofia, haja vista que sua ocupação

fundamental é a existência que, por sua vez, não pode ser tratada, segundo Marcel, sistematicamente? Urabayen (2001, p. 31), quanto a isso, bem observa:

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.

A resposta à questão sobre a possibilidade e o funcionamento próprio da filosofia nos põe diante da empreita marceliana de constituir uma “filosofia do concreto”. Tal filosofia se configura como esta nova forma de conhecimento, esse novo olhar para a realidade que se apresenta, antes de tudo, *in concreto*. Para compreender o que o autor afirma como um pensamento concreto (ou filosofia do mistério) se faz necessário compreender a distinção, cunhada por ele, entre dois modos de se “fazer” filosofia, quais sejam: reflexão primeira e reflexão segunda. Precisemos um pouco melhor o que sejam esses dois modos de reflexão e qual a importância da segunda para o desenvolvimento de uma participação ontológica.

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. (MARCEL, 1951a 78-79).

A reflexão primeira é aquela própria do âmbito problemático e, portanto, opera de maneira disjuntiva. A reflexão segunda, de maneira diversa, se desenvolve como um mergulho na realidade que se apresenta como mistério. Em um primeiro momento, a noção de reflexão segunda se direciona ao que Marcel denominou “intuição reflexiva”. Sabemos que há no homem uma exigência ontológica, isto é, certo apetite pelo ser. Esse desejo de ser é uma intuição primária que carece, para



ser compreendida, da reflexão. Daí resulta o termo “intuição reflexiva”. Assim afirma o filósofo:

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. (MARCEL, 1935, p. 99).

E mais adiante, diz:

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. (MARCEL, 1935, p. 117; grifo nosso)

Sendo a *reflexão segunda* uma reflexão de segundo grau é uma reflexão eu se efetua sobre a reflexão inicial, se constituindo como a base do labor autenticamente filosófico à medida que possui um esforço peculiar direcionado a “restaurar o concreto além das determinações disjuntivas ou desarticuladas do pensamento abstrato” (MARCEL, 1940, p. 34). Em oposição à intuição postulada pelo idealismo, a intuição proposta por Marcel, não se apreende a si mesma, tampouco aprisiona o ser e a realidade nos ferrolhos da abstração; ela se dá por meio de modos de experiência concreta do ser.

Diversamente, pois, do que possa parecer, o filósofo não desqualifica de todo a *reflexão primeira*, antes:

Considera-a necessária, útil e insubstituível. É necessária porque o 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).

Por outra parte, a *reflexão segunda* se consagra a refutar o mundo como objetividade reconhecendo a realidade como mistério, que se revela como presença. Ser presença, entretanto, vai além de um simples “estar” espaço temporal. É, antes de tudo, a concretização do mistério que se transcende na intersubjetividade. A *reflexão segunda* “[...] reconhece e se consagra ao mistério, impugnando, por isso, qualquer possibilidade de solução objetiva, e afirmando o misterioso como uma realidade positiva, como um âmbito de inteligibilidade superior” (GRASSI, 2011, p. 13-14). O conhecimento se apresenta, então, não como uma apreensão objetiva de um conteúdo abstrato (no caso aqui o ser), mas como uma participação ontológica.

Em termos fenomenológicos, a participação no ser se dá por meio de aproximações concretas ao mistério, são experiências vividas no concreto da realidade. É o que passaremos a abordar no próximo tópico ao tratar de três modos específicos de aproximação ao ser indicados pelo filósofo.

### 3.4 Esperança, amor e fidelidade: as aproximações concretas ao mistério do ser

Esta quarta parte capitular, que encerra a dissertação, inicia-se com a seguinte questão norteadora: se o ser não é passível de ser acessado via uma operação lógico-racional, haja vista que o mistério, como vimos, é tudo aquilo que resiste à análise sistemática e objetiva e se recusa à degradação “problemática”, de que maneira, então, se dá este acesso ao ser?

As aproximações concretas do mistério ontológico deverão ser buscadas não mais 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. (MARCEL, 1935, p. 173).

Neste sentido, corrobora Beato (2013, p. 68):

Fidelidade, esperança e amor são as três modalidades fundamentais da aproximação concreta ao mistério ontológico, vivências que não se reduzem a meros estados de consciência, mas constituem, antes atos de alcance metafísico nos quais a inteligência comunga da afetividade da vontade num surto de superlativação da existência. A primeira constituía a trama essencial das outras, sendo que as três se situam no plano da intersubjetividade: a experiência de comunhão ontológica.

Desta maneira, conforme Marcel, o ser não é dito, sistematizado e apreendido objetivamente, mas, vivido em uma experiência de transcendência. Ora, tal experiência se revela por meio de “aproximações concretas ao mistério”. Eis o fundamento basilar da teoria da participação: o ser não pode ser apreendido via um movimento racional e lógico; participamos no ser à medida que dele efetivamente aproximamos, se deixando envolver nesse mistério que é a existência como coexistência. Tais aproximações podem ser vivenciadas, como aponta o filósofo, por certos “dados espirituais”, de forma muito particular, as três acima citadas: esperança, amor e fidelidade. Passemos ao estudo de cada uma delas.

### 3.4.1 A Esperança

Conhecido como o filósofo da esperança, por tratar do tema com afinco ao longo de suas obras, Gabriel Marcel o desenvolve nos termos de uma *Fenomenologia e Metafísica da Esperança*. De fato, este é parte do título<sup>29</sup> dado a um dos capítulos de sua obra *Homo Viator: Prolégomènes a une Métaphysique de l'esperance*. O próprio título geral aponta para a estreita relação entre o tema da esperança e a situação concreta do homem no mundo (*homo viator*). A condição humana enquanto ser itinerante, ainda por se fazer, sujeito às contingências do mundo, é o campo desde o qual surge a noção marceliana de esperança. Em um “mundo partido” diante do fato de sua finitude, frente à limitação temporal, o homem é chamado a transcender, por meio da abertura ao amor e à fidelidade, superando o desespero pela esperança. Recordemos: há, no íntimo do humano, uma inquietação gerada pela carência de sentido existencial. A esperança aparece, neste primeiro

---

<sup>29</sup> Trata-se do terceiro capítulo da obra, *Esquisse d'une phenomenologie et d'une métaphysique de l'esperance*.

momento, como uma resposta a esta inquietação humana diante da solidão e do desespero, criados pelo contexto problemático no qual está mergulhado o mundo, onde o *ter* impera sobre o *ser* e a técnica sobre o mistério.

Marcel buscou articular uma “filosofia do concreto” que, radicada na realidade existencial eminente, escapasse ao pensamento objetivo e sistemático. Ora, o ponto de partida aqui não poderia ser outro. Ao falar da esperança, o filósofo não o faz a partir de conceitos abstratos, mas a partir de um fato concreto, de certa experiência ontológica vivida por aquele que espera, qual seja, o homem. Isto porque, de acordo com o filósofo, “apelar a certa experiência que se faz necessário supor presente àquele a quem se dirige” (MARCEL, 1944, p. 39).

Assim, portanto, falar de esperança, segundo Gabriel Marcel, não é tratar de um conceito meramente formal, mas antes de uma experiência ontológica vivida desde uma situação fundamental: a encarnação. É por isso que já no início do capítulo *Esboço de uma Fenomenologia e de uma Metafísica da Esperança*, o filósofo atenta para o fato de que o estudo sobre os fundamentos da esperança, para evitar maiores equívocos, deve partir desde um ponto concreto: “a experiência do ‘eu espero’” (MARCEL, 1944, p. 39).

Antes de mais nada, é preciso apontar para o fato de que a esperança aqui retratada não deve ser confundida com nenhuma questão psicológica como o otimismo, o desejo ou a crença. É justamente na intenção de esquivar-se dessas classificações que Marcel, partindo da situação concreta do homem, procura desenvolver uma “fenomenologia e metafísica da esperança”, reconduzindo a questão para uma experiência concreta de transcendências, no intuito de desvelar um sentido mais profundo, um peso ontológico no ato de esperar. Neste sentido, afirma Azevedo (2018, p. 144):

[...] a esperança se apresenta como uma postura ativa de saída de si mesmo e como uma exigência ontológica de fluidificação da existência – em oposição à petrificação do ser e à autofagia espiritual –, existência que somente possui plenitude na participação ontológica, no acesso ao ser.

Outrossim, a esperança se estabelece, dentro do pensamento marceliano, de uma maneira bastante peculiar: no desespero. Diante da “tentação” que é o desesperar, a esperança surge, por um lado, como um apelo do ser ao homem; por

outro, como uma possibilidade metafísica de resposta ao ser. Beato (2013, p. 75) nos mostra como compreender a questão:

A esperança constitui, antes de tudo, como diz Marcel, uma luta ativa contra o desespero – desespero ante a doença, à separação, o exílio, à servidão, mas também ante à clausura, o tédio, e à degradação da vida quotidiana funcionalizada num mundo partido.

Os dramas essencialmente humanos constituem o campo desde onde a esperança aparece como tábua de salvação. A consciência de sua inserção na temporalidade, caracterizada pela contingência e finitude, posicionam o homem face a face com a angústia e a solidão que, por sua vez, podem levar ao desespero. Em outras palavras, na base da esperança há uma situação que nos “tenta” ao desesperar. O homem é posto diante de uma escolha: ou se rende ao desespero, ou se abre, ontologicamente, à esperança. Esta “encruzilhada” ante a qual pode se encontrar o homem nos faz lembrar outra terminologia dual, desenvolvida por Marcel e abordada no final do primeiro capítulo desta dissertação, *ser e ter*. Como se pode imaginar a esperança está, conforme Marcel, para o campo do ser, o que possibilita que seja abordada nos termos de uma transcendência ontológica.

Pelo fato de não se reduzir a nenhum mecanismo psicológico, a esperança é, antes de tudo, uma “resposta do ser à provação da existência” (MARCEL, 1944, p. 38). Provação, eis o termo marceliano para designar não apenas as situações-limite na qual se encontra implicado o homem, mas como condição mesma do homem enquanto submetido à contingência e à finitude. A situação de provação<sup>30</sup> existencial, que é justamente aquela que acima citamos a propósito da escolha entre o desespero e a esperança, direciona-se, por sua vez, para a noção de cativoiro.

Por mais absurdo que possa parecer, a esperança, a fim de se estruturar, carece de certa experiência de cativoiro<sup>31</sup>, isto é, uma experiência autêntica de sofrimento. Nesta situação, a própria “existência humana pode aparecer, de modo essencial, como um cativoiro” (MARCEL, 1944, p. 40). É, precisamente, desde esta

---

<sup>30</sup> Em *Homo Viator: Prolégomènes a une Métaphysique de l'esperance* os termos *provação, cativoiro, prisão, trevas e factum*, são recorrentemente utilizados por Marcel para ilustrar o sofrimento capaz de colocar o homem diante de uma situação de escolha entre desespero e esperança.

<sup>31</sup> Tais reflexões tomaram consistência durante a Ocupação, na Segunda Guerra Mundial. Neste sentido, o momento histórico-cultural da guerra possibilitou evidenciar a abrangência primordial desta experiência de cativoiro no concreto existencial.

situação-limite de sofrimento que é possível ao homem escutar o brado ontológico convocando-o a uma resposta autêntica, a esperança. Vejamos, então, de que maneira se dá essa experiência de cativo, e como ela convoca, em nós a esperança.

Tratemos de situar de maneira mais próxima o sentido desta palavra, desentranhar os caracteres de toda situação que se deixa traduzir pela expressão “ser cativo de”. Trata-se de um sofrimento. Porém, em que condições o sofrimento pode chegar a ser uma experiência de cativo? É necessário subtrair o papel que tem aqui a “duração”: apresento-me a mim mesmo como cativo se me encontro não somente resoluto, senão complexificado sob uma pressão exterior em um modo de existência que me é imposto e implica restrições de toda ordem para meu próprio trabalho. Ademais, o que caracteriza todas as situações que evocamos neste momento é que elas implicam invariavelmente a impossibilidade que me vejo reduzido, não necessariamente de mover-me e até de atuar com certa relativa liberdade, senão de “aceder a uma plenitude de vida que pode ser uma plenitude do sentimento ou, assim mesmo, do pensamento propriamente dito” Na verdade, pode ocorrer que, arrancando-me de mim mesmo, esse sofrimento dê lugar ao fato de que eu alcance uma consciência bastante aguda, que, sem ele, esta integridade aguda que agora aspiro a reconquistar não se apresente. É assim, por exemplo, para o enfermo em quem a palavra “saúde” despertará uma riqueza de elementos harmônicos geralmente insuspeitas pelo homem são. (MARCEL, 1944, p. 48).

O elemento importante para a compreensão da experiência de cativo é a categoria metafísica do tempo. A esperança envolve, por assim dizer, certa consciência da temporalidade. Nesta prisão, cuja marca substancial é a duração (temporalidade), a “consciência aguda” é um primeiro fator de resposta do ser que deseja libertação. Nesta perspectiva, a noção de esperança comporta em si a consciência do tempo. Ela é uma experiência de abertura autêntica e ativa ao tempo que se me desvela como aquela situação fundamental de cativo “à qual a esperança tem a missão de responder como a um pedido de socorro” (MARCEL, 1944, p. 49).

Para além das situações específicas de sofrimento enfrentadas pelo sujeito, Marcel aponta para certo “aspecto completamente geral da existência humana,

segundo o qual ela aparece como “cativeiro”<sup>32</sup> e precisamente assim se apresenta com esse perfil, segundo o qual está, assim se pode dizer, sujeita à esperança.” (MARCEL, 1944, p. 50). Trata-se da constatação de um “vazio”, uma carência de plenitude no interior do sujeito, que se percebe em um mundo sem sentido e cuja responsabilidade de significá-lo depende dele mesmo. É o que ilustra o filósofo:

Não esqueçamos, com efeito, que a condição geral do homem, ali mesmo onde sua vida parece normal, é sempre a de um cativo. É a de um servidor de toda ordem que está destinado a sofrer, ainda somente fora pelo fato de seu corpo e mais profundamente, todavia a causa da noite que envolve seu começo e seu fim. Pode-se dar, por certo, que toda atividade criadora, qualquer que seja, está ligada a esta condição, no duplo sentido que temos reconhecido nesta palavra e que é, no fundo, o único meio que nos tem sido dado para fazer brilhar a luz nesta prisão que é a nossa. (MARCEL, 1944, p. 79).

Sob este prisma, estamos em um “cativeiro existencial”, encontramos-nos ávidos de esperança. Porém, o acesso ao ser, que se configura aqui como esperança, não é possível pela via problemática, mas apenas através de um mergulho radical no mistério. Esperar não é assistir, passivamente, a um espetáculo que se manifesta exterior a mim mesmo. Esperar é estar, desde já, implicado em um mistério do qual eu participo ativamente. Nesse sentido, para além dos cálculos, dos porquês e dos conceitos, “a esperança está [...] comprometida com a trama de uma experiência em formação, [...] de uma aventura em curso” (MARCEL, 1944, p. 68). Beato (2013, p. 76), nos ajuda a compreender melhor:

Trata-se de uma experiência tecida de acolhimento e criatividade – disponibilidade – em que o inesgotável concreto se entrelaça com a indefectível e misteriosa garantia (*assurance*) de foro ontológico. [...] Se o desespero é a vivência do mundo num tempo que deixou de passar, ou o que é o mesmo, onde o tempo se limita a passar, sem trazer nada de novo, o tempo da esperança é o tempo que acolhe a novidade e a prepara.

Esta experiência da esperança, fenomenologicamente falando, sob a perspectiva do mistério, carece de certa abertura virginal, casta e humilde ao

---

<sup>32</sup> Marcel faz questão de observar que esta noção de cativeiro não possui quaisquer semelhanças com a teoria dualista platônica e/ou espiritualista tradicional, que se desenvolvem em termos totalmente distintos dos aqui abordados. Cf. MARCEL, 1944, p. 50.

mistério que desvela para o sujeito. A não observação destes pressupostos acaba por “turvar” a reflexão racional, impedindo o acesso ao ser, haja vista a impossibilidade de redução conceitual. O que se torna incabível, aqui, é a tentativa de coisificação da esperança em pretender considerá-la a parte da experiência cotidiana, como uma categoria de um possível “eu puro”, como pretendia o idealismo.

Marcel propõe uma distinção capital entre “eu espero que” e “eu espero”. O ponto elementar da diferença é o fato de que o “eu espero que” pressupõe uma determinação específica a ser colocada logo após o pronome relativo “que”. Neste sentido, o ato de esperar fica condicionado e, portanto, limitado ao desejo do sujeito. Há, aqui, a indicação da formulação de um objeto definido do desejo. Por outro lado, a estrutura do “eu espero” suspende qualquer definição possível, fundando-se no incondicionado e, portanto, permanecendo aberta ao insondável (mistério).

A abordagem da esperança enquanto experiência ontológica, conforme nosso autor, deve fugir a dois extremos: o primeiro é caracterizado como uma “física da esperança”, isto é, a partir de uma realidade puramente material; o outro é o de assemelhá-la a um conteúdo essencialmente espiritual, o qual se pode dar conta por meio de conceitos psicológicos. A esperança pertence, pois, ao campo do mistério, e como tal distingue-se de qualquer redução ao simples otimismo, seja ele material ou espiritual.

Há otimismo que pretendem apoiar-se somente sobre considerações empíricas e há outros que pretendem, ao contrário, repousar sobre argumentos metafísicos ou teológicos. Contudo, inclinar-me-ia a pensar que essas diferenças são menos profundas do que se poderia crer em princípio. Porém, de todo modo, o certo é que o otimismo supõe sempre uma disposição, um *habitus*. Talvez não exista otimismo profundo. (MARCEL, 1944, p. 51).

Marcel prefere falar de uma disposição, de um hábito do que propriamente um “otimismo profundo” como aspecto fundamental da esperança em oposição à superficialidade do otimismo acima “deflagrada”. Tal divergência fica mais evidente, segundo ele, na investigação acerca daquele “eu” implicado no “eu espero” e a relação do mesmo com o próximo. Segundo o filósofo, este “eu” poderá se relacionar de duas maneiras com o próximo: como aliado ou como adversário. Ora,



como vimos, a atitude do “eu espero” permanece aberta à realidade misteriosa e, conseqüentemente, a outrem, possibilitando uma aliança, uma participação. Por outro lado, o otimista é aquele que se mantém aquém, alheio e, portanto, não permite nada além de uma relação objetiva e superficial. Nesta perspectiva, “aquele que diz *eu espero*, aparece-se a si mesmo implicado em um processo e imbricado nas relações *eu-próximo-mundo-encarnação*. Desta maneira, o eu está numa espécie de simbiose na postura de esperança” (AZEVEDO, 2018, p. 148)

Tendo visto alguns aspectos fundamentais que constituem a esperança, na trilha do nosso autor, atentemos agora, um pouco mais, à natureza própria daquele que é o campo desde o qual o fenômeno do esperar é possível: o desespero. O ato de desesperar é relacionado por Marcel a certo tipo de rendição, é o ceder, ou ainda, o “desfazer-se em presença [...] dessa situação” (MARCEL, 1944, p. 51), qual seja, a situação de cativo. Vejamos:

Render, no sentido estrito do termo, não é somente, e talvez não é em absoluto, aceitar a sentença emitida ou reconhecer o inevitável como tal. É “declarar-se derrotado” na presença dessa sentença e desse inevitável. É, no fundo, renunciar a seguir sendo o mesmo, estar fascinado pela ideia da própria destruição até ao ponto de antecipar-se lhe. Aceitar é, talvez, ao contrário, manter e manter-se, quer dizer, salvaguardar a própria integridade. Não porque saiba que estou condenado a não sanar desta enfermidade ou a não sair desta prisão – abandonar-me-ei quer dizer: consentirei em ser desde já a coisa de desprezo que faça de mim, no final das contas, minha enfermidade ou meu cativo. À fascinação que ameaçaria exercer sobre mim a imagem desta coisa, oponho ao contrário, a vontade de ser o que sou. Assim, pode ser que, por sua aceitação de algo inevitável, a cuja antecipação me recuso com todas as minhas forças, encontre o meio de consolidar-me interiormente, de provar-me a mim mesmo minha realidade e, ao mesmo tempo, de transcender esse *factum* ante o qual me foi proibido fechar os olhos (MARCEL, 1944, p. 51).

O fatalismo da rendição consiste, como vimos, na aceitação da sentença imposta pela situação de cativo. A passividade e o conformismo são as marcas essenciais desta rendição. A esperança, por sua vez, se apresenta como recusa ativa e autêntica a este fatalismo. Em tal medida:

Ela (a esperança) é a negação de uma negação: mesmo se a situação me parece sem saída, não me reconheço o direito de validar essa aparência, de declarar que, pelo fato de a situação me parecer

tal, ela é, com efeito, e seguramente, desse modo. Declaro, pelo contrário, que essa validação seria presunçosa. (MARCEL, 1951c, p. 75).

Nesta direção, a “não-rendição” autêntica pressupõe mais que a passividade e resistência diante do sofrimento; ela exige um sair de si em direção a outrem. Exigem uma disposição, ou melhor, uma disponibilidade à comunhão. O estereótipo de uma “não-rendição” enrijecida ou, para usar os termos do filósofo, “crispada”, é o estoico que, mesmo não cedendo diante dos sofrimentos, permanece em um movimento solipsista, isto é, voltado a si mesmo, fechado a uma verdadeira participação. A esperança, sob este aspecto, configura-se como uma “não-rendição” ativa e participativa no mistério: ela pressupõe a aspiração pela participação, que se dá, essencialmente, na intersubjetividade.

Marcel utiliza-se de uma metáfora a fim de melhor exemplificar a situação existencial que se põe frente ao desespero e à esperança ao comparar a vida com certo “ardor” ou “chama”:

Sobre esta chama, que é a vida, exerce-se propriamente a ação maléfica do desespero. Poder-se-ia dizer também que o ardor solubiliza o que sem ele chegaria a ser sempre impossibilidade de existir. Está voltado até certa “matéria” do devir pessoal e tem por função consumi-la. Ali, ao contrário, onde intervém o “malefício”, essa chama se desvia da matéria que é seu alimento natural para atacar-se a si mesmo. É o que se expressa admiravelmente quando se diz que um ser se “consome”. Desde este ponto de vista, o desespero pode ser assimilado a uma verdadeira autodevoração espiritual. (MARCEL, 1944, p. 59).

Ora, a situação fundamentalmente humana enquanto ser encarnado, quando não rendida à tentação do desespero, e ainda, quando vivida ao modo de uma espera consciente e ativa, possui a força de fluidificar a existência e de projetá-la em um nível de transcendência. A esperança, vivida em sua dimensão concreta recobre o ardor vivencial, significando a existência. A entrega ao desespero, por sua vez, é considerada como certa “autofagia”, isto é, um processo onde o ser se consome em si mesmo, degradando-se em objeto.

A essa altura vemos, outra vez, emergir a categoria metafísica do tempo, agora revestido pelo substantivo “paciência”. Se, por um lado, temos, a partir da rigidez, certo medo diante da situação de cativo e, conseqüentemente, ao

fechamento em si mesmos, o que gera a impaciência, ao “[...] introduzirmos o dado ‘paciência’ na não-aceitação, aproximamo-nos prontamente da esperança” (MARCEL, 1944, p. 52). Esperar pacientemente, eis aqui a configuração primordial de um ser que se abre ao horizonte do mistério em sua profundidade e real autenticidade. Sendo assim, entretanto, a paciência não deve ser resumida a uma passividade diante dos acontecimentos da vida.

A paciência, em aparência e se somente se se consulta a etimologia, é simplesmente um deixar fazer ou um deixar estar, porém, por pouco que se leve adiante a análise, descobre-se que este deixar fazer ou esse deixar estar, porque se situa além da indiferença e porque implica um sutil respeito de duração ou da cadência vital própria do outro, tende a exercer sobre este último uma ação transformadora análoga à que, às vezes, recompensa a caridade. (MARCEL, 1944, p. 54).

A inserção da categoria da temporalidade na situação de prova parece evidenciar no sujeito uma nova postura diante da realidade, uma postura que foge ao solipsismo egocêntrico e se projeta na superação do medo por meio de uma abertura esperançosa e fluida em direção ao mistério do ser. Isto porque, conforme afirma o próprio autor, “existe uma conexão secreta e raramente discernida entre a maneira em que o eu se centra ou não sobre si mesmo – e sua reação à duração, mais precisamente à temporalidade, quer dizer, ao fato de que no real haja lugar para a troca” (MARCEL, 1944, p. 52). Nesse intercuro, avista ainda Marcel:

Tudo nos prepara, pois, para reconhecer que o desespero, em certo sentido, é a consciência do tempo fechado ou, mais exatamente, do tempo como prisão – enquanto que a esperança se apresenta como aberta através do tempo. Ora, tudo tem lugar como se o tempo, em lugar de fechar-se sobre a consciência, deixa passar algo através de si. Desde este ponto de vista, pode-se destacar alguma vez o caráter profético da esperança. Indubitavelmente não se pode dizer que a esperança vê o que virá; porém, afirma “como” se o visse; pode-se dizer que extrai sua autoridade de uma visão velada que lhe é dado propor sem, no entanto, gozar dela. Poder-se-ia dizer também que, se o tempo é, por essência, separação e uma perpétua disjunção de um com respeito a si mesmo, a esperança tem, pelo contrário, a reunião, o recolhimento, a reconciliação; isso, contudo, e somente isso é como uma memória do futuro. (1944, p. 71).

Diante de tudo que se expôs até aqui sobre a noção de esperança e suas estruturas básicas, segundo Gabriel Marcel, passamos agora a um ponto peculiar e crucial para o entendimento da esperança: o fato de que “a esperança não é um simples estimulante subjetivo” (MARCEL, 1944, p. 79), mas se projeta no campo da intersubjetividade, haja vista que o “eu” que espera pressupõe sempre estar diante de um tu. Nesta medida, afirma Marcel, a forma mais autêntica do “eu espero” é, na realidade, esta: “eu tenho esperança em ti” (MARCEL, 1944, p. 54).

A esperança, com toda evidência, tem alcance não somente sobre o que está em mim, sobre o que pertence ao domínio de minha vida interior, senão especialmente sobre o que se apresenta como independente de minha ação possível e singularmente de minha ação sobre mim mesmo. Eu espero – o retorno do ausente, a derrota do inimigo, a paz que devolverá ao meu país as liberdades das quais foi despojado. Se for lícito dizê-lo, como se deu a entender acima, a esperança é um poder de fluidificação. (MARCEL, 1944, p. 56).

Somente a abertura ao mistério e à comunhão são capazes de retirar o ser humano da solidão e do desespero. Sendo assim, a noção de esperança encontra-se intimamente ligada, em Marcel, à questão da liberdade e do amor. Isto porque o anseio por libertação implica, necessariamente, a saída de um eu que se fecha em si mesmo para acolher a plenitude existencial radicada no nós, isto é, na comunhão. Estar aberto a uma disponibilidade de comunhão configura a espera paciente que, por sua vez, comporta o desejo de libertação. Observa Marcel (1964, p. 190-191):

Noutros termos, a liberdade é uma conquista – sempre parcial, sempre precária, sempre disputada. E não deixemos de observar aqui em relação a toda a esperança, assim como eu tenho dito mais acima, que é no seio de uma situação de cativo que a liberdade pode nascer e isso, inicialmente, como aspiração em se libertar. No entanto, o termo aspiração é equivocado. Ele pode corresponder a um simples “eu gostaria muito”, que é separado por um abismo do “eu quero”. Ora, temos visto justamente que a esperança é, em si mesma, irreduzível à aspiração, pois ela implica uma paciência, uma vigilância, uma firmeza nos propósitos que não são compatíveis com um simples “eu gostaria muito”. Dizer que o homem mais livre é aquele que mais espera consiste, talvez, em marcar, antes de tudo, que é o homem que tem dado a sua existência mais rica ou ainda o desafio mais substancial.

Para além de todo e qualquer fundamento psicológico, e ainda, não reduzida a qualquer sentimento otimista fundado seja no desejo ou na crença pessoal, a

esperança se arvora aqui desde uma perspectiva da intersubjetividade e, portanto, assume-se claramente seu caráter metafísico e fenomenológico. Esperar é um fenômeno que me põe em presença de um “tu” com a intencionalidade de ser para um “nós”. “A esperança é, essencialmente, a disponibilidade da alma quando se encontra intimamente engajada numa experiência de comunhão a fim de realizar o ato transcendente à oposição do querer e do conhecer”, bem lembra Beato (2013, p. 82). A esfera do nós, entretanto, não é composta apenas por “dois”, isto é, dois “eus” que estabelecem comunhão um com o outro. Ela supõe uma participação mais ampla de uma “comunhão universal de um nós todos” (MARCEL, 1994, p. 80), que, por sua vez, encontra um fundamento no Tu Absoluto.

Espero em ti para nós: tal é, talvez, a expressão mais adequada e mais elaborada do ato que o verbo “esperar” traduz de maneira, todavia, confusa e obscura. Em ti – para nós: entre esse tu e esse nós, que somente a reflexão mais insistente chega a descobrir no ato de esperança, qual é, pois, o laço vivo? Não há que responder que Tu és, em certo modo, o fiador da unidade que me liga a mim mesmo, ou melhor, um ao outro, ou ainda: uns aos outros? Mais que um fiador que assegura ou confirma desde fora uma unidade já constituída: o cimento mesmo que a fundamenta. (MARCEL, 1944, p. 81).

Esperar em um *tu*, tendo em vista um *nós*. Este aspecto intersubjetivo da esperança pressupõe certo laço vivo de unidade. O que entra em jogo agora é outra categoria ontológica: o amor. Para tanto, passemos, então, a uma breve explanação deste outro modo de aproximação ao ser, em sua íntima relação com a esperança e como fundamento do próprio *eu*.

### 3.4.2 O Amor

Encontrando sua fonte na intersubjetividade e, portanto, na comunhão de um “tu” para com outro “tu”, a esperança está implicada na noção de amor<sup>33</sup>, ou melhor,

---

<sup>33</sup> Visamos aqui apenas retomar a noção, de forma breve, em um primeiro momento na mútua implicação esperança-amor e, posteriormente, em seu aspecto fundacional do próprio ser nos termos de um *eu* que, estando aberto a outrem cria um *nós*, comunhão participativa, através da presença e da disponibilidade. A experiência do amor, por sua vez, encontra-se fundamentada em uma Presença Absoluta de um amor divino que permite a participação.

amor e esperança são consubstanciais. Afirmará Marcel que “a esperança é um protesto ditado pelo amor” (MARCEL, 1935, p. 115). Isto porque a esperança se assenta e se dirige, como vimos, em uma comunhão incondicional.

Amar a um ser é esperar dele algo indefinível, imprevisível; é, por sua vez, dar-lhe, de certo modo, o meio pelo qual poderá responder a esta espera. Por paradoxal que possa parecer, esperar é, em certo modo, dar; porém, o inverso não é menos verdadeiro: não esperar mais é contribuir em ferir de esterilidade ao ser de quem já não se espera nada; é, pois, de alguma maneira, privá-lo, retirar-lhe por antecipação – o que é, exatamente, senão uma possibilidade de inventar ou de criar? Tudo permite pensar que não se pode falar de esperança senão onde existe interação entre o que dá e o que recebe esta comutação que é o selo de toda vida espiritual. (MARCEL, 1944, p. 66).

O amor, por sua vez, vive, se alimenta da esperança. Ela é “o estofo onde nosso amor é produzido” (MARCEL, 1935, p. 117). Amar alguém, como afirmou o filósofo, é estar aberto ao outro, via o ato de esperar, e esperar sempre o indefinível, o imprevisível, esperar o outro mesmo em sua concretude real. Amar é um ato de esperança que não apenas acolhe o outro, mas se dá ao outro na disponibilidade como presença.

Presença significa mais que algo diferente do fato de estar aí; 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. (MARCEL, 1944, p. 18).

Presença implica, portanto, aquela experiência ontológica que se dá na intersubjetividade. Ser presente, no amor, significa estar disponível ao outro. Pressupõe a abertura ontológica concreta. “O ser disponível é aquele capaz de ser totalmente comigo enquanto preciso dele” (MARCEL, 1949, p. 83). Por conseguinte, a indisponibilidade e a não presença constituem exatamente o oposto de uma abertura a comunhão.

Vínculo entre a indisponibilidade – e, por conseguinte, da não presença – e a preocupação por si. Há aqui uma espécie de mistério e que aparece também, creio eu, em toda a teoria do tu. Quando

estou com um ser indisponível, tenho consciência de estar com alguém para quem não existo; vejo-me rechaçado e, portanto, me dobro em mim mesmo [...]. Deve-se perguntar, igualmente, se o tu, como valor ou como realidade, não possui a função do que chamo minha disponibilidade interior. (MARCEL, 1935, p. 105; 107).

Nesta perspectiva, a própria exclamação de si, o reconhecimento de nossa própria identidade é possível a partir do amor. O fundamento do próprio “eu” reside na presença amorosa de um “tu”. Em meio a essa experiência, “o amor implica a libertação do eu, que, longe de pôr-se como essência, se põe como amante. O amor surge como invocação, como chamado” (MARCEL, 1927, p. 150). Como afirma ainda o filósofo: “o amor é o apelo de um eu ao outro eu” (MARCEL, 1927, p. 217). O amor, enquanto disponibilidade configura-se numa saída de si mesmo em direção a outrem. Ele se apresenta como uma decisão existencial por um “tu” desde uma posição de negação egocêntrica de si mesmo e do outro enquanto outro em vista de uma comunhão com um “tu”. Por isso mesmo, talvez a corrente expressão dos enamorados “eu sou do meu amado” e “meu amado é meu”, tomada como prova máxima da declaração amorosa, em Marcel, se converteria na expressão: “eu sou para o meu amado”. Ser para o outro, como presença, e na disponibilidade é uma forma única de abertura à comunhão. Como atesta o pensador:

A consciência plena e concreta de si mesmo não pode ser egocêntrica; por paradoxal que resulte, direi ainda que deva ser heterocêntrica; na realidade, unicamente podemos nos entendermo a partir do outro ou dos outros e somente a partir deles, e inclusive, poderíamos assinalar, antecipando-nos ao que teremos que reconhecer mais adiante, que somente sob esta perspectiva se pode conceber o legítimo amor. (MARCEL, 1951, p. 11-12).

Sendo uma experiência ontologicamente vivida, no mais profundo do ser, o amor não pode ser entendido como passível de verificação, análise ou objetificação, “pois, em tais processos, perde-se como tal, na sua globalidade e intencionalidade vividas. É, por excelência, da ordem do mistério, já que é ‘no amor que melhor vejo apagar-se a fronteira entre o em mim e o diante de mim’” (MARCEL, 1949, p. 59). Antes, cada vez mais desejo me unir a ele. Quando amo alguém, mais participo de sua existência, de sua vida, e conseqüentemente, me recuso com todas as forças a tratá-lo como um objeto. Quanto mais o amo mais o afirmo como pessoa. E esta

afirmação assume uma dimensão que ultrapassa as categorias de espaço e tempo. O amor, todavia, deseja sempre a eternidade. Esse anseio pela eternidade do ser amado o vemos estampado na exclamação de *Le mystère de l'être: foi et réalité*: “Amar um ser é dizer-lhe: Tu não morrerás jamais! Significa: há em ti, por que te amo, porque te afirmo como ser, algo que me permite transpor o abismo disso que chamo indistintamente a morte” (MARCEL, 1964, p. 62).

O amor não é um jogo de ilusões subjetivas, mas uma forma de participação, é o encontro de duas liberdades num plano de comunhão. Amar é participar do ser do outro; do contrário, é apenas desejo. A participação é subjacente a toda relação amorosa. (AZEVEDO, 2018, p. 161).

O amor é modo de aproximação ao ser porque se configura como resposta para o chamado ontológico à participação por meio da intersubjetividade, na doação a outrem. Se existe no homem uma sede de transcendência, um dos acessos à fonte da experiência ontológica é a via do amor. Sob esta direção, segundo Marcel, toda experiência viva de um amor substancialmente autêntico se encontra sustentada em um Absoluto, ou melhor dizendo, em um Tu Absoluto:

Parece-me que não há amor humano digno de tal nome que não constitua, aos olhos de quem o pensa, um compromisso e, por sua vez, uma semente de imortalidade; de outra parte, não é possível pensar este amor sem descobrir que se supera e transcende em todos os sentidos; que exige, no fundo, para ser plenamente ele mesmo, uma comunhão universal. Por nossa comunhão, espero a indestrutibilidade, e a esperança resiste, aqui, a todo desalento com a convicção de que se se admitisse como possível esta destruição, trairia a fidelidade essencial que serve de laço à comunidade. A Transcendência é o fundamento da relação intersubjetiva no plano humano e o Tu Absoluto é a garantia e a realidade em que se encontram os sujeitos humanos. (MARCEL, 1944, p. 200-201).

Marcel aprofunda acima a dimensão do amor em termos de compromisso, de engajamento. Quem não se compromete ou não se engaja, não ama. O verdadeiro gesto de fidelidade ao Tu Absoluto comporta ou sela esse comprometimento. Como escreve Cortázar: “Um amor incondicional nos põe em contato com o Absoluto. E, por sua vez, uma vez chegado ao Absoluto, se descobre que é justamente este



quem faz possível que um amor incondicional não somente se contrate, mas que se mantenha” (2000, p. 102).

Ao mesmo tempo, é curioso o fato de que Gabriel Marcel não tenha dedicado nenhuma obra específica sobre o amor. O tema, entretanto, aparece ao longo de toda a sua obra de maneira bastante clara. Se poderia dizer ainda que mesmo as entrelinhas de toda a obra de Marcel são perpassadas pela noção de amor, que é tida pelo filósofo como “o dado ontológico essencial” (MARCEL, 1935, p. 244).

### 3.4.3 A Fidelidade

No tocante aos modos concretos de aproximação ao ser dispomos, em linhas gerais, da esperança e do amor, percebendo que ambos se encontram intimamente ligados. O “eu” que espera, no amor, perfaz uma experiência concreta de transcendência da solidão e da angústia, que são faces do desespero. Tal experiência só é possível desde um horizonte onde a intersubjetividade se estabelece como participação no ser.

O que nos move agora é o estudo sobre um outro modo de aproximação ao ser: a fidelidade. Em verdade, a fidelidade não está posta separadamente da esperança e do amor, mas se encontra implicada com esses outros dois acessos concretos ao ser. É o que bem explicita a interpretação de Beato (2013, p. 73):

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

Sobre a importância da fidelidade no processo de engajamento existencial e resgate de uma experiência ontológica, afirma Marcel:

Talvez, no plano do ontológico, a fidelidade se torna o que mais importa. Ela é, com efeito, o reconhecimento, não teórico ou verbal, mas efetivo, de um certo permanente ontológico, de um permanente que dura e em face ao qual nós duramos, de um permanente que

implica ou exige uma história, por oposição à permanência inerte ou formal de um puro *válido, de uma lei*. (MARCEL, 1935, p. 173-174).

Eis porque o ser é, segundo Marcel, o “lugar da fidelidade (MARCEL, 1935, p. 55). Além disto, a fidelidade se configura com a duração. Ela é o triunfo sobre a contingência temporal por meio de uma presença intersubjetiva (co-existência) que se dá na comunhão ontológica estruturada no amor. Estando ela estabelecida na temporalidade, e ao mesmo tempo transcendendo o próprio tempo, haja vista que esta fundada no ser e não nas circunstâncias psicológicas de um “eu puro”, a atitude fiel possibilita ao humano um movimento de superação temporal, se tornando assim, horizonte de imortalidade. “A fidelidade, apreendida na sua essência metafísica, é o único meio de que dispomos para triunfar eficazmente do tempo” (MARCEL, 1940, p. 192).

O ato de fidelidade implica um engajamento concreto no ser. Ela mesma é, em verdade, este engajamento no ser, pelo qual o “eu” concreto deposita seu próprio ser, sua esperança e seu amor. Não há possibilidade de abstração no ato de fidelidade assim compreendido. Sendo um ato concreto de um eu concreto a fidelidade não pode ser confundida com uma disposição psicológica ou sentimental; tampouco é um simples desejo de ser constante. “A fidelidade é a presença ativamente perpetuada; é a renovação do benefício da presença, de sua virtude, que consiste em ser um convite misterioso a crer” (MARCEL, 1949, p. 79). Ser fiel requer uma atitude de abertura e entrega a um ser; expressão, pois, da concretude de uma promessa, de um compromisso assumido. Assim, a fidelidade “como perpetuação de uma presença de ser a ser e de um testemunho, joga-se no plano da intersubjetividade” (MARCEL, 2013, p. 73).

O fundamento estrutural da fidelidade estabelece suas bases na adesão por meio de um compromisso feito com um ser concreto no qual me uno, indissociavelmente, pelo amor, e nunca a uma ideia ou ideologia. Não é uma confirmação de um contrato social. Ao me comprometer com outrem, num ato intersubjetivo e amoroso, esperançoso e fiel, me empenho numa perspectiva de futuro que me convoca a ser fiel a mim mesmo, antes de tudo, a fim de ser fiel a outrem.

Ademais, a fidelidade emerge diante daquela mesma circunstância de provação na qual o eu se vê tentado ao desespero, à solidão e à angústia, enfim, ao

não ser. Frente à situação de prova existe a possibilidade da traição, da negligência e do esquecimento. A fidelidade é uma convocação a um engajamento existencial, a um empenho efetivo pelo estabelecimento de um vínculo profundo e autêntico com outrem.

Simplificando bastante, e creio que sem falsear o essencial, diria, por uma parte, que a fé se aclarou para mim a partir do momento em que pensei diretamente a fidelidade e, por outra, que a fidelidade se aclarou ante meus olhos a partir do *tu*, a partir da presença interpretada ela mesma em função do tu. (MARCEL, 1940, p. 194)

Neste sentido, a esperança, o amor e a fidelidade se apresentam como as marcas fundamentais de uma experiência concreta do mistério. Trata-se de uma experiência assumida e vivida em sua mais profunda dinamicidade no seio da intersubjetividade que é, em Marcel, o núcleo do ontológico. Nesta perspectiva, a encarnação, realidade existencial concreta, numa experiência de transcendência, pelas vias da esperança, do amor e da fidelidade, se configura como co-existência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis que chegamos ao término deste trabalho, ao longo do qual se buscou investigar, via obra de Gabriel Marcel, o tema da existência humana numa perspectiva de transcendência radicada em uma experiência do mistério. O que move toda a filosofia de Marcel, como vimos, é a pergunta pelo ser. A filosofia do pensador parisiense está firmada em um questionamento ontológico que toma por fundamento o dado da encarnação como esfera central da metafísica. Nessa medida, o existir humano se transcende na expressão máxima de uma experiência viva, que acaba por melhor revelar o sentido último do homem, do mundo, enfim, da vida.

Na trilha de Marcel, buscamos desenvolver os capítulos na seguinte direção: partindo da reconstituição, dentro da tradição filosófica, da noção clássica de corpo que se orientou sempre na direção de preterir o corpo a um aspecto secundário e obscuro do verdadeiro ser, e se consolidou, na modernidade, na ideia de corpo-objeto (*Körper*) ou, como Marcel denominará, o corpo-servidor. Posteriormente, na investigação acerca da díade terminológica “problema” e “mistério” adentramos a crítica do filósofo dirigida de maneira particular ao idealismo, precisamente quanto ao fato dessa corrente filosófica pretender, intuitiva (Descartes, Kant) ou dialeticamente (Hegel) abstrair o ser em termos de um problema. Nesta mesma direção, diante de outra terminologia dual do autor, a saber, “ter” e “ser”, diagnosticamos uma crise existencial humana. Neste momento, encontramos-nos frente à ideia de um “mundo partido”, esfacelado pela técnica e pelo acento programático da ciência nas relações humanas, onde o humano, pela supervalorização da posse (ter) acabou perdendo o sentido da própria existência (ser).

O caminho circunscrito até aqui teve a pretensão de apresentar um “quadro sintomático” que permitisse uma compreensão mais clara dos temas subsequentes: da posição marceliana acerca da existência, da transcendência e da intersubjetividade. Em outras palavras, as disposições prévias sobre a concepção clássica do corpo, a distinção entre “problema” e “mistério” e a diferença entre “ser” e

“ter” visaram servir como uma introdução, ao modo de um preâmbulo, no intuito de melhor situar o leitor.

Neste seguimento, adentramos a proposta fenomenológico-existencial de Marcel que consiste, em suma, na afirmação do corpo como um fenômeno, ou, se quiser, como um ser de mistério, por meio do qual se participa, via um sentir originário, do mundo e de outrem numa mesma comunhão ontológica. Há, no coração do homem, uma necessidade de transcendência, ou melhor, uma exigência de transcendência que só pode ser satisfeita a partir de um mergulho livre e radical na existência como mistério. A liberdade figura-se aqui não como condenação, mas como condição de possibilidade para a abertura de sentido, uma aproximação concreta ao ser.

Existir, como vimos, não é um ato solipsista, uma descoberta individual de um eu que se percebe a si mesmo como fundamento da própria existência. Existir é, conforme Marcel, co-existir. Destarte a existência está perpassada pela intersubjetividade. A noção da intersubjetividade repousa sobre a fundação de uma existência compartilhada, como expressão comunitária, o ágape do amor fraterno. Outrem é carne da minha carne, participante da mesma indubitabilidade existencial que eu como “prolongamento do meu ser”.

O fato de que o “eu” esteja implicado em uma mesma realidade existencial que outrem não garante, entretanto, uma relação autêntica entre ambos. Surge então a noção de relação dialógica, isto é, a minha relação com outrem se permeia no diálogo que com ele estabeleço. Tal comunicação pode se dar em um nível de tratamento de um “eu-ele” ou “eu-tu”. A primeira é uma relação impessoal, deveras objetiva, pertencente ao âmbito do problemático. A segunda, por sua vez, pressupõe uma abertura existencial que se concretiza em comunhão no ser, pelo amor.

Já o terceiro capítulo se encerra, então, com o levantamento de um tema que emerge das concepções da encarnação e da intersubjetividade: o da comunhão ontológica. Tomada nos termos de uma participação de mistério, ela se estabelece como acesso ao mistério do ser por meio de aproximações concretas, dentre as quais, se destacam as principais: esperança, amor e fidelidade. Diante do fato de sua finitude, o homem é chamado a transcender, por meio da abertura ao amor e à fidelidade, superando o desespero pela esperança.

Eis porque, ao apontar os limites da tradição metafísica, Marcel nos indica o exercício concreto da filosofia como aproximação ao mistério do ser. Ao articular seu pensamento desde o dado encarnado torna possível a compreensão do reconhecimento do sujeito como existente a partir de um movimento de participação ontológica como presença e comunhão. Nesse sentido, o mergulho livre por meio da vivência da esperança, do amor e da fidelidade a outrem são capazes de estabelecer uma profunda relação de intersubjetividade que levam à restituição da experiência ontológica propriamente humana. E a concretude desta experiência é justamente esta: o fato de que a existência não pode ser objetificada, abstraída, mas, antes, vivida como mistério de participação.

Partindo da existência concreta, ele propõe o dado da encarnação como ponto de partida de toda a reflexão filosófica. Com isso, o filósofo pretende resgatar o sentido próprio da existência humana que fora perdido pelo racionalismo e cientificismo, na medida em que estes ora tratam as ideias e o próprio homem de forma abstrata e impessoal, fugindo da realidade mesma da existência, ora fazem do homem e de suas relações meros objetos desprovidos de todo e qualquer sentido. Sendo assim, pensar a realidade humana em sua existência concreta, se traduz na tarefa que implica em restituir, em certa medida, ao próprio homem, o sentido próprio de seu existir, a saber: que é ser encarnado, e que, pela fidelidade e o amor, vincula-se aos outros e ao mundo e ao transcendente, comprometendo-se de forma pessoal e completa.

Tais são, em suma, as veredas existenciais percorridas na companhia de Marcel. Ao termo desta estrada, talvez o sentimento que advenha não seja o de encontrar um destino definitivamente alcançado, mas de modo inverso, um lugar de partida. Um lugar desde o qual se vê descortinar no horizonte um sem número de caminhos de possibilidade abertos do que propriamente conclusões. Acredito ser essa a função essencial da Filosofia. E Marcel a desempenhou com maestria.

Ler Gabriel Marcel é refazer a experiência de uma filosofia inacabada. Não no sentido de que seja ela incompleta, mas, sim em acercar ou aproximar concretamente com um pensamento vivo, itinerante, que se inventa e reinventa ao longo das páginas. Ler Gabriel Marcel é mais que simplesmente ler. O estudo de suas obras nos instiga, nos interpela, nos desafia a dialogar com ele e a partir dele, nos incita, enfim, a filosofar. Nesta perspectiva, este momento derradeiro do nosso

trabalho não se estrutura como um fechamento. Para além de pretender esgotar um pensamento que se propôs desde sempre assistemático e itinerante, a presente dissertação se tenciona na direção de uma abertura, uma via de acesso a um pensamento realmente vivo.

Não nos ativemos, ao longo do trabalho, a desenvolver uma postura mais crítica, estabelecendo os contrapontos ao pensamento de Marcel. Isso porque nossa busca concentrou esforços na construção de um caminho metodológico que tornasse possível a compreensão das principais ideias do filósofo no tocante ao tema da encarnação e da transcendência. Entretanto, como a filosofia se faz justamente onde há a possibilidade do erro e da controvérsia, há que se levar em conta ainda, ao menos uma consideração a ser feita neste sentido. E a nossa observação crítica coaduna-se com o apontamento feito por Paul Ricœur (1947, p. 153-154):

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.

Ao longo de seus escritos, conferências e pronunciamentos, Marcel mostrou certa aversão à ciência, no sentido, é claro de sua ideologização, como cientificismo, como se tornou evidente ao longo desta dissertação. Trata-se de um olhar um tanto quanto depreciativo acerca da técnica e da própria história. O que Ricœur faz notar na passagem acima é certa lacuna no pensamento de Gabriel Marcel. Segundo Ricœur, deve-se levar em conta que há algo de realmente positivo na construção do conhecimento técnico, com base na abstração, e nas próprias circunstâncias históricas dele advindas. Junto com isso, não se pode esquecer que Marcel, no plano da política, se mostra um crítico contumaz do marxismo e, no interior da psicologia, da psicanálise, cujos domínios carecem ainda um estudo mais detido em futuras pesquisas.

Por outra parte, o pensamento de Marcel se mostra muito atual. Ao dissertar sobre a situação de esfacelamento do mundo frente à técnica, de um vazio ontológico gerado pela adoção do problemático como mote programático da vivência existencial, o filósofo parece fazer um “raio-x” da sociedade hodierna. É certo que essas características estavam já presentes no contexto sociocultural da época de Marcel. Mas é fato também que se mostram agora, na contemporaneidade. Talvez, de certa maneira mais velada, menos evidente que no período vivido por ele. Entretanto, como não pensar em toda a teoria marceliana frente à insurreição de governos e ideologias do mais alto nível totalitário como temos presenciado nos últimos anos? Ou ainda, diante do mau uso das novas tecnologias, criadas, muitas vezes, no intuito de aproximar as pessoas, criar laços, mas que acabam por separar, dividir, distanciar-nos uns dos outros, permitindo todo tipo de absurdos por meio das falsas notícias disseminadas, que ganham força frente à impessoalidade das telas. Como, ainda, não pensar na necessidade urgente de uma proclamação livre de esperança, pela fidelidade e no amor, fundada na intersubjetividade? Vemos que o brado marceliano de uma exigência de transcendência continua urgente:

Temos que proclamar que não pertencemos inteiramente a esse mundo de coisas ao qual se pretende assimilar-nos, no qual se esforça em nos encarcerar. Muito concretamente temos que proclamar que essa vida-aqui, da qual se tornou tecnicamente possível de fazer a dissimulante e hedionda paródia de tudo o que veneramos, pode ser, na realidade, apenas um setor insignificante de um desenvolvimento que se prolonga para além do visível. (MARCEL, 1951d, p. 23).

Em suma, a encarnação, vivida no concreto de uma participação ontológica, perpassada por uma metafísica da esperança, do amor e da fidelidade criadora, numa experiência de transcendência, é a única capaz de resgatar ao ser humano um significado mais profundo de sua existência, retirando-o do vazio causado por um mundo partido. É nesta perspectiva que “encarnação e transcendência” se tornam um “mistério de co-existência”.



## REFERÊNCIAS

### REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

MARCEL, G. "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition". In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, t. XX, n°5, 1912, p. 638-652.

\_\_\_\_\_. **Journal métaphysique**. Paris: Gallimard, 1927.

\_\_\_\_\_. **Être et avoir**. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. Structure de l'esperance. In : **Dieu Vivant**, n. 19, p. 71-80, 1951c

\_\_\_\_\_. **Les hommes contre l'humaine**. Préface de Paul Ricœur. Paris: Éditions Universitaires. 1951d.

\_\_\_\_\_. **Présence e immortalité**. Paris: Flammarion, 1959.

\_\_\_\_\_. **La dignité humaine et ses assises existentielles**. Paris: Aubier, 1964a.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: **Um homem de Deus**. Tradução de Eduardo de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1964b.

\_\_\_\_\_. **Pour une sagesse tragique e son au-dela**. Paris: Plon, 1968.

\_\_\_\_\_. **Diario metafisico**. Madrid: Guadarrama, 1969a.

\_\_\_\_\_. «Avant propôs». In: Buber, M. **Je et tu**. Paris: Aubier, 1969b.

\_\_\_\_\_. Entrevista: Encontro com Gabriel Marcel. In: Kourim, Z. **Revista Brasileira de Filosofia**. Trad. Nelson Saldanha. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. 20, n° 78, p. 133-146, 1970.

\_\_\_\_\_. "Dialogues e discussions. (Colloque de Dijon, 1973)". In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 79, n. 3, 1974a.

\_\_\_\_\_. "Conversações com o filósofo francês Gabriel Marcel". In: **CONVIVIAM**, ano XIII, n. 3, 1974b, p. 206-240.

\_\_\_\_\_. **L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Précédé d'une présentation de Denis Huisman. Paris: Vrin, 1981.

\_\_\_\_\_. **Entretiens: Paul Ricœur, Gabriel Marcel.** Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998a.

\_\_\_\_\_. Position et approches concrètes du mystère ontologique. In : **L'homme problématique.** Paris : Association Présence de Gabriel Marcel. 1998b.

\_\_\_\_\_. **Essai de philosophie concrète.** Paris: Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. **Obras selectas I.** Madrid: BAC, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Obras selectas II.** Madrid: BAC, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Ser y tener.** Madrid: Caparrós, 2003.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos filosóficos (1909-1914)** seguido de **As condições dialéticas de uma filosofia da intuição.** Tradução: Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2018 (Série Fenomenologia e Existência, 2).

\_\_\_\_\_. **Os homens contra o humano.** Prefácio de Paul Ricœur e tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2023.

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, N. **Introdução ao existencialismo.** Lisboa: Minotauro, 1962.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Amar se aprende amando.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo: Loyola, 2013.

AZEVEDO, J. A. **O mistério da encarnação em Gabriel Marcel.** In: Argumentos: Revista Filosófica, Ano 2, nº 4, - 2010, p. 106-113. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/viewFile/18978/29697>

\_\_\_\_\_. **Da abstração à concretude da experiência: a filosofia concreta de Gabriel Marcel.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo. Paraná, 2012, 130p.

\_\_\_\_\_. **A exigência de transcendência como *preambulum fidei* na filosofia do 2018 mistério de Gabriel Marcel.** Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. Paraná, 207p.

\_\_\_\_\_. “O que significa filosofar concretamente?”. In: SILVA, Claudinei (Org.). **Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois.** Cascavel, PR: Edunioeste, 2013, p. 43-60.

BEATO, José Manuel. **O sentimento ontológico em Gabriel Marcel**. Universidade de Coimbra, 2009, 229 p. [Dissertação de Mestrado]

\_\_\_\_\_. “O tempo da esperança em Gabriel Marcel e Vladimir Jankélévitch”. In: SILVA, Claudinei (Org.). **Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel, PR. Edunioeste, 2013, p. 61-112.

\_\_\_\_\_. “O ‘mistério do sentir’: sensação, sentimento e ipseidade na ‘metafísica sensualista do *Journal métaphysique*”. In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do ‘Diário Metafísico’**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 279 -315.

BECKER, J. S. “Gabriel Marcel e a intersubjetividade participativa na relação eu-tu”. In: SILVA, Claudinei (Org.). **Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel, PR. Edunioeste, 2013, p.113-125.

BUBER, M. **Je et tu**. Paris: Aubier, 1969.

BUBER, M. **Eu e tu**. 6. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

CAIFFA, R. “Eu e outrem: o valor da intersubjetividade segundo Gabriel Marcel”. In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do ‘Diário Metafísico’**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 431-447.

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

CORTÁZAR, B. C. “Las coordenadas de la estructuración del yo: compromiso y fidelidade segund Gabriel Marcel”. In: **Cuadernos de Anuario Filosófico**, 2000. Navarra: Universidad Navarra, 2000, p. 81-104

DEPRAZ, N. La traduction de *Leib*, une crux phaenomenologica. In: HUSSERL, E. **Sur L’intersubjectivité (I)**. Trad. Natalie Depraz. Paris: Épipiméthée, 2001. P. 387-387.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad. Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. **O Mundo ou o Tratado da Luz e o Homem**. Trad. César A. Battisti e Marisa C. O. F. Donatelli. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009. (Coleção Multilíngues de Filosofia, Série A: Cartesiana II).

GARAUDY, R. **Perspectivas do homem**. 3. ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

GRANADE, G. S. «Autour de la notion de toi absolu». In: **Bulletin de l’Association Présence de Gabriel Marcel**, Paris, n. 18, p. 65-78, 2008.

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

\_\_\_\_\_. La reflexion segunda y el acceso al misterio del ser en la filosofia concreta de Gabriel Marcel. In: **Nuevo Pensamiento**, Revista de Filosofia del Instituto de Investigaciones filosoficas de la Facultad de Filosofia de la Universidad del Salvador, Area San Miguel, volumen I, ano 01, 2011, p. 01-23.

GRZIBOWSKI, S. "Sensibilidade encarnada na filosofia de Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas". In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 343-359.

HEIDEGGER, M. "Sobre o humanismo". In: **Conferências e escritos filosoficos**. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

HIRSCHBERGER, J. **História da filosofia na antiguidade**. São Paulo: Herder, 1969.

HUSSERL, E. **Ideés directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures: recherches phénoménologiques pour la constitution**. Traduit, avant-propos e remarques sur la traduction de quelques termes: Éline Escoubas. Paris: PUF, 1982.

\_\_\_\_\_. **Ideas II**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a fenomenologia pura**. Trad. M Suzuki. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

JASPERS, K. «Lettre a M. Jean Wahl». In: WAHL, J. **Existence humaine et transcendance**. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1944, p. 138-142

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Causeries (1948)**. Paris: Seuil, 2002.

PENHA, J. **O que é existencialismo?** 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983

PEREIRA, M. B. "Filosofia e crise atual de sentido". In: **Tradição e crise I**. Coimbra: FLUC, 1986.

PLATÃO. **As Leis (incluindo Epinomis)**. Tradução e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2010.

REALE, G. **História da filosofia antiga, I: das origens a Sócrates**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

RECHE, N. B. "A felicidade na entrega: o olhar de Gabriel Marcel sobre o sentido da vida". In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 517-534.

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

SAINT AUBERT, E. Le mystère de la chair: Merleau-Ponty et Gabriel Marcel. **Studia Phaenomenologica**, v. 3, n. 3/4, p. 73-106, 2003.

SANTOS, Luciano. “O *logos* itinerante: notas introdutórias ao pensamento de Gabriel Marcel”. SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 219-247.

SARTRE, J-P. **L'existentialisme est un humanisme**. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. “Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel [1943]”. Trad. Luiza Helena Hilgert. In: **Trilhas Filosóficas: Dossiê em comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel**, UERN, Caicó, v. 12, n. 3, p. 197-200 (2019). Disponível em: <http://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1246> DOI: <https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1246>

SILVA, C. A. F. “O corpo em cena: Gabriel Marcel”. In: DAMIANO, G. A.; PEREIRA, L. H. P.; OLIVEIRA, W. C. (Orgs.). **Corporeidade e educação: tecendo sentidos**. São Paulo: Cultura Acadêmica; Fundação Editora Unesp, 2010. p. 93-112.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2013.

\_\_\_\_\_. “A figuração do ambíguo”. In: SILVA, C. A. F. (Org.). **Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2013, p. 127-151.

\_\_\_\_\_. “Entre o ‘ser’ e o ‘ter’: a *hiperfenomenologia* de Gabriel Marcel”. In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). **Origens e caminhos da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, p. 160-176.

\_\_\_\_\_. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”. In: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UNB) [Dossiê Especial: GT Fenomenologia – ANPOF]**, v. 3, p. 123-137, 2015a. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12517> DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v3i2.12517>

\_\_\_\_\_. “‘A mordedura do real’: Gabriel Marcel e o gesto transcendental”. In: FERRER, D. F.; UTTEICH, L. C. (Orgs.). **A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia e hermenêutica**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, p. 323-356, 2015b. Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/en/livro/%E2%80%9Cmordedura do real%E2%80%9D gabrie l marcel e o gesto transcendental>

DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1049-8\\_11](http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1049-8_11)

\_\_\_\_\_. “A pessoa, em carne e osso: Gabriel Marcel, para além do personalismo”. In: SILVA, C. A. F.; CARDOSO NETO, L.; KAHLMEYER MERTENS, R. S. (Org.). **Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2016, p. 161-197.

\_\_\_\_\_. RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel**: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Gabriel Marcel e a resignificação do corpo**. In: Fenomenologia e hermenêutica. Org. Adriano Correia [et al.]. São Paulo: ANPOF, 2017b, p. 156-171 (Coleção XVII Encontro ANPOF)

\_\_\_\_\_. “Entre 'Körper' e 'Leib': Gabriel Marcel e o corpo como 'Ur-Gefühl'”. In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel**: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017c, p. 317-341.

\_\_\_\_\_. “Experienciar Deus: Gabriel Marcel, na contramão da teodiceia”. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, 73, nº 2, 2017d, p. 839-864. Disponível em: [https://www.publicacoesfacil.pt/product.php?id\\_product=1004](https://www.publicacoesfacil.pt/product.php?id_product=1004)

\_\_\_\_\_. “Problema ou mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel”. In: **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 9, 2018, p. 188-205. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38078>

\_\_\_\_\_. “A controvérsia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel”. In: **Revista Dialectus**, [Dossiê Existencialismo: fontes, diálogos e repercussões], v. 27, p. 51-74, 2022. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/83204>

URABAYEN, J. P. **El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel**: um canto al ser humano. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.

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