

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**A EXIGÊNCIA DE TRANSCENDÊNCIA COMO**  
***PREAMBULUM FIDEI* NA FILOSOFIA DO MISTÉRIO**  
**DE GABRIEL MARCEL**

**JOSÉ ANDRÉ DE AZEVEDO**

**CURITIBA**  
**2018**

**A EXIGÊNCIA DE TRANSCENDÊNCIA COMO  
*PREAMBULUM FIDEI* NA FILOSOFIA DO MISTÉRIO  
DE GABRIEL MARCEL**

**JOSÉ ANDRÉ DE AZEVEDO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia, Linha de Pesquisa *Teologia e Sociedade*, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná/PUCPR, como requisito à obtenção do título de Doutor em Teologia, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Clélia Peretti.

**CURITIBA  
2018**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

A994e  
2018 Azevedo, José André de  
A exigência de transcendência como preambulum fidei na filosofia do  
mistério de Gabriel Marcel / José André de Azevedo ; orientadora, Clélia  
Peretti. -- 2018  
207 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2018.  
Bibliografia: f. 201-207

1. Teologia – História. 2. Encarnação. 3. Transcendência (Filosofia) . 4.  
Mistérios religiosos. 5. Marcel, Gabriel, 1889-1973. I. Peretti, Clélia.  
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação  
em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230.09

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº. 21  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE  
JOSÉ ANDRÉ DE AZEVEDO

Aos vinte e nove, do mês de outubro de dois mil e dezoito, às nove horas reuniu-se na sala seis de Pós-graduação - segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Clélia Peretti, Márcio Luiz Fernandes, Alex Vicentim Villas Boas, Renato Kirchner e Claudinei Aparecido de Freitas da Silva para examinar a tese do candidato José André de Azevedo, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Doutorado, no segundo semestre de dois mil e quatorze. Linha de Pesquisa Teologia e Sociedade. O doutorando apresentou a Tese intitulada: "A EXIGÊNCIA DE TRANSCENDÊNCIA COMO PREAMBULUM FIDEI NA FILOSOFIA DO MISTÉRIO DE GABRIEL MARCEL". O Candidato fez uma exposição sumária da Tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, o candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 12 h 30 min. Para constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações: Recomenda-se dada a excelência do trabalho a publicação da pesquisa.

O avaliador Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva participou da Banca de Defesa de Tese por videoconferência e está de acordo com os termos acima descritos.

Profa. Dra. Clélia Peretti Clélia Peretti  
Presidente/Orientadora - PUCPR

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas [Assinatura]  
Convidado Interno - PUCPR

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes [Assinatura]  
Convidado Interno - PUCPR

Prof. Dr. Renato Kirchner [Assinatura]  
Convidado Externo - PUC CAMPINAS

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva - participação por videoconferência  
Convidado Externo - UNIOESTE

[Assinatura]  
Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - Stricto Sensu PUCPR



*À minha filha, Maria Valentina,  
concretude do amor e da esperança,  
chamado de fidelidade à vida.*

## **AGRADECIMENTOS**

Essas linhas são apenas um reflexo e uma expressão de histórias concretas e aproximações ao mistério do existir. Assim, mediante meu ósculo de gratidão, devem ser reconhecidos:

Minha família, pela presença incondicional.

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

A orientadora dessa pesquisa, Dr<sup>a</sup>. Clélia Peretti, pelas indicações, sugestões e apoio.

O Professor Dr<sup>o</sup>. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, que, em seus momentos de luz, permitiu-me participar da luminosidade do pensamento filosófico.

Os manos de caminhada, Paulo Botas e Eduardo Spiller, que me ensinam a viver do “Sopro de Deus”.

Amigos e colegas da Diretoria de Identidade Institucional da PUCPR.

O Grupo Marista pelo incentivo da Bolsa Institucional de Pesquisa.

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

Por último, ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR, pela possibilidade oferecida a este que busca ver o mundo pelos olhos da Teologia.

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

*“Os mistérios não são verdades que nos ultrapassam, mas verdades que nos comprometem”.*

*(MARCEL, Être et Avoir, p. 205).*

AZEVEDO, José André de. **A exigência de transcendência como *preambulum fidei* na Filosofia do Mistério de Gabriel Marcel**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PPGT/PUCPR, 2018.

## RESUMO

Crer é adesão pessoal a um Deus Pessoal, que se revela por meio do ato criativo, da história e da mediação de uma comunidade de crentes. Trata-se, pois, de um ato da graça, mas, igualmente, de um esforço humano. Perceber o limite entre o que é possível conhecer e afirmar de Deus, a partir da razão - de modo específico desde a Filosofia do Mistério apresentada pelo filósofo cristão Gabriel Marcel (1889-1973) -, e compreender tal filosofia como um *preambulum fidei* é o objetivo desse trabalho. Com o título “A exigência de transcendência como *preambulum fidei* na Filosofia do Mistério de Gabriel Marcel” e inserida na linha de pesquisa “Teologia e Sociedade” do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUCPR, a pesquisa, analítica e hermenêutica, toma o pensamento de Marcel, de modo específico sua busca incessante pelo mistério ontológico, como substrato de nossa discussão. Partindo de um contexto de crítica ao cientificismo e racionalismo modernos, a obra de Marcel se projeta, antes de tudo, como uma interrogação radical acerca do peso ontológico da experiência. É sob essa direção que o filósofo explora o tema da encarnação como o dado central da metafísica. Apresentando-se com um pensamento assistemático, itinerante e questionador, Gabriel Marcel afirma que todo pensamento que se arvora em cotejar o mistério do ser possui uma *arché*: a existência enquanto ponto de partida e de referência. A partir da questão *Quem eu sou?*, Marcel projeta um ponto de chegada decisivo: o horizonte da existência em sua radicalidade encarnada. Mais que um mero problema, esse questionamento fixa, antes de tudo, uma exigência ontológica radical, ou seja, o avivamento da encarnação como “mistério do ser”. Esse fato fundamental da metafísica é uma realidade que se apresenta não *diante de mim*, mas na qual *estou mergulhado*. O filósofo enunciará esse estado de questão nos termos de uma “Filosofia do Mistério”. O mistério do ser, por conseguinte, não se nos apresenta para ser “definido”, mas ao mistério se ascende por aproximações concretas, com registros espirituais: fidelidade, esperança e amor. Dizendo o mistério por meio de um registro ontológico e não lógico, o pensador francês nos possibilita uma “racionalidade pericristã”, que possui sentido em si mesma, mas que, abrindo-se à Revelação, plenifica-se. Considerando, portanto, o pensamento de Marcel estritamente como filosófico, não se impossibilita, por outro lado, encontrar nele elementos teológicos, de modo específico apelos teológicos contundentes para perceber que seu pensamento se arvora, a partir da exigência de transcendência, como *preambulum fidei*.

**Palavras-chave:** Gabriel Marcel. Encarnação. Mistério. Filosofia do Mistério. Transcendência.

AZEVEDO, **The demand for transcendence as *preambulum fidei* in Gabriel Marcel's Philosophy of Mystery**. Doctoral Thesis. Postgraduate Program in Theology at PUCPR. Pontifical Catholic University of Paraná – PPGT/PUCPR, 2018.

## ABSTRACT

Believing is personal adherence to a Personal God, who reveals Himself through the creative act, through history and through the mediation of a believers community. It is therefore an act of grace but, likewise, it is human effort. It is the objective of this work to realise the limit between what is possible to know and to state about God through reason, precisely from the Philosophy of Mystery presented by the Christian philosopher Gabriel Marcel (1889-1973) – as well as to understand such philosophy as *preambulum fidei*. Entitled “The demand for transcendence as *preambulum fidei* in Gabriel Marcel's Philosophy of Mystery” within the line of research “Theology and Society” of the Postgraduate Program in Theology at PUCPR, this investigation, both analytical and hermeneutical, takes Marcel's thought as substrate to our discussion, particularly his relentless search for ontological mystery. In the context of criticism of modern scientificism and modern rationalism, the work of Marcel projects itself first of all as a radical questioning about the ontological weight of experience. It is under this direction that the philosopher explores the theme of incarnation as a central fact in metaphysics. Introducing his unsystematic, itinerant and inquisitive reasoning, Gabriel Marcel states that every thought which intends to collate the mystery of being has an *arché*: the existence as a starting point and as reference. From the question *Who am I?* Marcel conveys a definite finishing line: the horizon of existence in its incarnated radicality. More than a simple problem, this inquiry sets above all a radical ontological demand, which is the revival of incarnation as a “mystery of being”. This fundamental fact in metaphysics is a reality shown not *before me*, but in which *I am immersed*. The philosopher formulates this matter in terms of “Philosophy of Mystery”. Mystery of being, therefore, is not presented to us to be “defined”, but rather one ascends to mystery for concrete approaches, with spiritual records: fidelity, hope and love. By telling mystery through an ontological and not logical record, the french intellectual makes possible to us a “periChristian rationality”, which has a meaning of its own, but is fulfilled when opening up to Revelation. Thus, to consider Marcel's thought as strictly philosophical does not invalidate finding in it theological elements on the other hand, in particular poignant theological appeals to realise that his thinking sets itself up, from the demand of transcendence, as *preambulum fidei*.

**Keywords:** Gabriel Marcel. Incarnation. Mystery. Philosophy of Mystery. Transcendence.

## TABELAS

Tabela 1 – Descritor e referências utilizadas.....	22
--	----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS <sup>1</sup>

EA	<i>Être et Avoir</i> , 1935
FPh	<i>Fragments philosophiques</i> , 1961
HCH	<i>Les Hommes contre l'Humain</i> , 1951
HP	<i>L'Homme Problématique</i> , 1955
HV	<i>Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l'esperance</i> , 1944
JM	<i>Journal Métaphysique</i> , 1927
MEI	<i>Mystère de l'Être I</i> , 1951
MEII	<i>Mystère de l'Être II</i> , 1951
PA	<i>Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique</i> , 1949
PI	<i>Présence et Immortalité</i> , 1959
RI	<i>Du Refus à l'Invocation</i> , 1940

---

<sup>1</sup> A propósito das traduções em português das obras de Gabriel Marcel, apenas estão editadas “Revolução da Esperança: rearmamento moral em ação” (Rio de Janeiro: José Olympio, 1961); “Os Homens contra o Homem” (Porto: Editora Educação Nacional, s/d) e “Um Homem de Deus” (Petrópolis: Vozes, 1960). Há, também, disponível em língua portuguesa, o ensaio “O conceito de herança espiritual”, In: RUITENBEEK, H. M. O Dilema da Sociedade Tecnológica. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 53-64. Assim, para as traduções dos textos de Gabriel Marcel, presentes neste trabalho, servimo-nos diretamente dos textos originais; às citações do filósofo seguem as abreviaturas acima elencadas e utilizadas pela maior parte dos comentadores de Marcel, seguidas das páginas referidas. As citações de comentadores e demais citações obedecem às orientações da ABNT.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	14
1 UMA CONCRETUDE ITINERANTE .....	24
1.1 CONVERSÃO FILOSÓFICA .....	27
1.1.1 O obstáculo do racionalismo.....	28
1.2.2 Os limites do subjetivismo desencarnado .....	29
1.1.3 Os limites do dualismo .....	30
1.1.4 Degradação do vital.....	31
1.2 CONVERSÃO RELIGIOSA .....	32
2 FILOSOFIA DO MISTÉRIO.....	36
2.1 ENCARNAÇÃO DADO CENTRAL METAFÍSICA.....	38
2.2 TEORIA DA PARTICIPAÇÃO.....	58
2.3 MISTÉRIO E PROBLEMA.....	64
2.4 EXIGÊNCIA DE TRANSCENDÊNCIA .....	75
3 DA REFUTAÇÃO Á INVOCAÇÃO .....	81
3.1 REFLEXÃO SEGUNDA .....	81
3.1.1 Reflexão Primeira e Reflexão segunda na conferência <i>Reflexion Primaire et Reflexion Second, le repère existential</i> .....	88
3.1.2 Reflexão Primeira e Reflexão segunda sob a ótica de Paul Ricouer.....	93
3.2 DO TU AO TU ABSOLUTO .....	98
3.2.1 Intersubjetividade segundo Gabriel Marcel .....	100
3.2.2 O Tu Absoluto .....	105
4 APROXIMAÇÕES CONCRETAS AO MISTÉRIO DO SER.....	115
4.1 AS COMPREENSÕES DO MISTÉRIO .....	115
4.1.1 Música.....	116
4.1.2 Teatro .....	118
4.1.3 Filosofia .....	128
4.2 APROXIMAÇÕES CONCRETAS AO MISTÉRIO DO SER.....	142
4.2.1 Esperança .....	143

	14
4.2.2 Amor.....	157
4.2.3 Fidelidade .....	161
5 RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA DO MISTÉRIO E TEOLOGIA.....	166
5.1 APELOS TEOLÓGICOS DA FILOSOFIA DO MISTÉRIO .....	168
5.1.1 O Recolhimento .....	170
5.1.2 A Oração .....	174
5.2 FILOSOFIA DO MISTÉRIO COMO <i>PREAMBULUM FIDEI</i> .....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	194
REFERÊNCIAS .....	201

## INTRODUÇÃO

*Creio...* afirmação que expressa não apenas uma conclusão lógica de uma formulação, mas a adesão plena, consciente e livre da totalidade de nosso ser a Deus. Sendo livre, ainda assim – Gabriel Marcel sua obra *Journal métaphysique* escreve: “[...] a crença verdadeira se apresenta com as características de um imperativo” (JM, 1927, p. 75). *Creio* é a afirmação da fé, fé que se trata de uma graça divina, pois o próprio Cristo declara a Pedro, que lhe reconhecera a divindade, que esta revelação não ocorreu por suas próprias forças, mas “por causa de meu Pai que está nos céus” (Mt 16,17) e, daqui que, “sem a graça, a fé seria exclusivamente uma dimensão quimérica” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 254).

Por outro lado, também é verdadeiro dizer que crer é um ato autenticamente humano, pois exige de nós a entrega livre de nossa existência ou, como postula Marcel, crer é abrir um crédito a um Tu (EA, 1935, p. 178-179; RI, 1940 p. 176-177). A fé se trata, então, de uma “via de duas mãos”: Deus se entrega a si mesmo e o humano é convidado a aderir a essa entrega divina. Essa relação/encontro não exclui a possibilidade da inteligência, pois somos constantemente chamados a demonstrar as razões de nossa fé (1Pd 3,15). Aliás, *fé* e *razão* são duas asas mediante as quais o humano alça voo em direção à compressão da totalidade (JOÃO PAULO II, 1998, p. 5).

Na realidade, quem diz “Creio” diz “dou minha adesão”, “entrego-me”, “vivo o que me foi oferecido”. Portanto, a existência cristã se exprime em primeiro lugar e antes de tudo no verbo “creio” (RATZINGER, 2015). O “eu” do verbo “creio” não é um sujeito abstrato, sem aderência à realidade; o “eu” do crente é o eu pessoal, profundo e inalienável, é pessoa que se imerge em um empreendimento emocionante, que se percebe sempre incompleto, a caminho, que se reconhece, utilizando-nos de uma expressão muito cara a Gabriel Marcel, como um *homo viator*. Ao dizer “creio”, o crente se insere naquilo que professa, o “eu existo” e o “eu creio” ganham a mesma força e a mesma dimensão. Gabriel Marcel reforça este ato de fé na sua obra *Du Refus à l’Invocation* quando afirma:

Aqui o que devemos reconhecer de imediato é a conexão que une o *eu creio* com o *eu existo*, claro, sem tratar de obter o primeiro do último; penso que não há nada aqui que se deixe traduzir pelo conjuntivo *ergo*. O que quero dizer é que, se ascendo ao *eu creio*, é enquanto existente e não enquanto um pensamento em geral, ou seja, realizando em mim distinções abstratas

encaminhadas a libertar-me do que chamei minha situação fundamental: existir (RI, 1940, p. 219).

A fé cristã (ao inserir o eu do crente à realidade daquilo que professa), busca vencer o abismo entre o eterno e o temporal, entre o visível e o invisível, e nos faz encontrar Deus como homem, o eterno como algo temporal, como um de nós; a fé, portanto, apresenta-se sempre como *Revelação*.

Segundo Boff (2015, p. 113), na pesquisa teológica - e igualmente na vida de fé - o primado compete absolutamente à Revelação, à Revelação sobre toda e qualquer racionalidade humana. Não se trata, pois, de uma anulação da razão pelas luzes da fé, mas, ao contrário, de uma iluminação, uma amplificação ou, se se preferir, de um exponenciar nossa capacidade de conhecer e de perscrutar os mistérios da existência e do ser. “A atitude fundamental do teólogo, e antes ainda do crente (para não falar do ser humano em geral), é a de um ativo ‘deixar ser’, ‘deixar acontecer’ (BOFF, 2015, p. 113). O cristianismo, mediante a graça que se debruça sobre cada ser humano, é uma “passividade ativa”, é uma escuta, uma entrega, uma adesão.

A Revelação, por conseguinte, não é fruto do esforço humano e de sua competência, não é resultado lógico de um *cogito* cartesiano nem uma fundamentação *a priori* kantiana:

Nada, pois, de qualquer dependência nem condicionamento transcendental da Revelação em relação ao ser humano. Em vez das rahnerianas “condições de possibilidade”, não seria melhor falar aqui, usando uma linguagem branda, em “correspondência ontológica”, tal, por exemplo, como se vê em ato de contemplação da fé e no maravilhamento extático do amor (BOFF, 2015, p. 113).

Não com os mesmos termos, mas indicando a mesma ideia, se referirão Ricoeur e Marcel ao afirmarem que a expressão “ser” indicava um *grund*, uma profundidade: “[...] a palavra ser nos serviu, em certo momento, para mobilizar um protesto profundo; a exigência ontológica não é mais apenas o indubitável que falávamos a propósito da existência, ela designa a retomada de um fundo esquecido” (MARCEL; RICOUER; 1968, p. 37).

Como salienta Boff, “a fé cristã não é simplesmente fruto de intuição ou especulação, mas evento salvador, experienciado e anunciado” (2015, p. 115). Assim, não cremos em uma ideia e/ou verdade objetiva e muito menos em uma conclusão lógico-experiencial subjetiva; cremos em um tu, isto é, em uma realidade que pode ser invocada:

Todas as reflexões que acabo de fazer devem preparar ao leitor, isso penso, para compreender que crer, em seu sentido mais estrito – não falo de crer

que, quer dizer, presumir que -, é sempre crer em um tu, ou seja, em uma realidade pessoal ou supra-pessoal suscetível de ser invocada ou colocada além de todo juízo sobre um dado objetivo qualquer (RI, 1940 p. 220).

A invocação ao “Tu Absoluto” solicita, por sua vez, uma racionalidade. Daqui que a fé possui, como natureza própria, a curiosidade; quer saber de si mesma. Tal ímpeto foi programaticamente formulado por Santo Anselmo (século XII) no célebre adágio *fides quaerens intellectum*. A fé busca entender-se. Fé é a busca incessante por ver (Hb 11,1), fé é evidência das coisas que não se veem e daqui que Marcel define: “constantemente eu me repito essa fórmula luminosa” (EA, 1935, p. 27).

Quais, porém, as condições para que o humano acolha a fé? É possível dispor o ser humano a reconhecer sua estrutura de abertura à graça? Há na concretude do ser uma exigência de transcendência? É justamente aqui que se nos apresenta o pensamento do filósofo francês Gabriel Marcel (1889-1973) e sua nomeada “Filosofia do Mistério” como uma possibilidade de um *preambulum fidei* para acolher o mistério da Revelação, visto que “toda a originalidade de Marcel é a de ter tentado, ao lado das virtudes teológicas do cristianismo, de incidir certa apreensão da Transcendência como aparecido à pessoa, como transpessoal, como Tu Supremo” (RICOEUR, 1947, p. 83).

Com efeito, direta ou indiretamente, a obra marceliana fecunda toda a fenomenologia francesa e, por conseguinte, traz luzes à reflexão teológica. Dessa maneira, um trabalho de pesquisa voltado à obra e ao pensamento de Gabriel Marcel no contexto do debate teológico contemporâneo é justificado pelo fato de que, em um mundo não apenas dessacralizado cristãmente, mas totalmente dessacralizado, impermeável ao mistério, um mundo que perdeu o encantamento, uma teologia dogmática será vista como apologética e, inclusive, anacrônica. Ora, a Filosofia do Mistério, com sua consequente expressão da exigência de transcendência, se apresenta como uma “preparação à fé” e oferece ao leitor a possibilidade de perceber na filosofia do pensador francês uma espécie de “cogito tácito” do cristianismo.

O fio condutor que atravessa toda a sua contribuição teórica é a temática da encarnação, que nosso pensador caracteriza como o tema central de toda a metafísica. De tal modo, partindo da situação fundamental do homem como uma existência encarnada, isto é, como ser vinculado carnalmente à realidade concreta, Marcel explora substancialmente a ideia de uma participação ontológica mais ampla e profunda entre o humano e o mundo, eu e outrem. Esta aposta marceliana se traduz

na recusa onde há um mundo em que o “ter” prevalece sobre o “ser”, uma existência em que a aparência prevalece sobre a realidade, uma cultura que instaura o excesso de racionalidade e objetividade. É essa análise da existência que constitui a força motriz do pensamento marceliano.

O que passa a entrar em jogo nessa discussão é a interrogação radical sobre a existência humana, uma existência fragmentada e desumanizada, onde a técnica banuiu a experiência e sentido de mistério. Por isso, aos olhos de Marcel, a tarefa de todo pensador deve visar absolutamente uma filosofia do mistério no sentido de que pensar deve ser o ato de “pensar em”, o que sugere uma relação com um “tu” e, de modo específico, a relação com o Tu Absoluto.

É sob este contexto maior que a presente proposta de pesquisa se justifica, isto é, busca explorar na obra de Marcel o estatuto decisivo pelo qual o mistério do Ser se descortina e se desvela em nossa existência concreta e cotidiana, um mistério que pode ser acessado de maneira concreta, um acesso que não mais se estrutura em um discurso lógico, mas ontológico.

Inserida na linha de pesquisa *Teologia e Sociedade*, do Programa de Pós-graduação em Teologia Mestrado e Doutorado, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e cotejando as reflexões do projeto de pesquisa *Contribuições teológico-filosóficas para interpretação do fenômeno religioso*, a presente pesquisa se arvora em apresentar-se como emblemática para a Teologia, de modo específico por três motivos: a) para a pessoa de fé buscar razões de sua própria crença; b) para os que não professam a fé, oferecer-lhes uma compreensão racional e plausível do que é crer; c) para ambos, oferecer um meio inteligível de diálogo, pois

É impossível compreender alguma coisa da relação entre crentes e não crentes – inclusive existe o risco de dar uma interpretação perigosamente farisaica – se em princípio não nos aplicamos a estudar algo que parece mais misterioso; refiro-me à simbiose da crença e a não-crença no seio de uma mesma alma. Se há um dever no crente, é o de tomar consciência de tudo o que nele há de crente (RI, 1940, p. 159).

O próprio Marcel se reconhece como um filósofo dos umbrais, alguém em quem o pensamento se insere nos limites entre os que creem e os que não creem (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 82). Qual, afinal, a contribuição do pensamento de Marcel para a Teologia? Leitor criticamente atento da tradição metafísica, Gabriel Marcel projeta um novo *labor philosophicus*, cujo intento pretende restituir à experiência sua densidade ontológica. Trata-se de interrogar a concretude da experiência no que de mais originário ela contém: a existência não pode ser objetivada, tratada como “coisa”. Há,

em toda realidade, na expressão preconizada por Marcel, certa “exigência de transcendência” (MEI, 1951, p. 47-66). Nisso, portanto, se encontra a contribuição original do pensador francês: o pensamento ocidental certamente não foi capaz de realizar esse salto para aquilo que nomeou “metaproblemático”, quer dizer, para o âmbito de uma experiência genuinamente mais abrangente, fecunda, inesgotável e, por isso mesmo, misteriosa, permanecendo restrita a uma abordagem pura e simples da realidade.

Percebe-se, por conseguinte, que Deus se torna uma temática constante e recorrente no pensamento de Marcel antes mesmo de sua conversão religiosa, dada em 1929. Entretanto, como falar de Deus sem objetivá-lo? Como falar de Deus sem torná-lo um predicado da existência? Para falar de Deus devemos sempre transcender a experiência e, assim, estarmos além da própria existência. Eis porque *dizer Deus* se trata, necessariamente, de uma experiência religiosa, experiência do *tremens et fascinans* que nos possibilita a plenitude e nos abre o caminho da existência ao ser.

Segundo Marcel (JM, 1927, p. 40-51), existe uma profunda diferença entre “eu penso” e “eu creio”. O primeiro está na ordem do pensamento e o segundo, na ordem da fé. A ordem do pensamento tem como critério de subsistência o *cogito*; a ordem do credo tem como fundamento o amor. Quando queremos dizer a experiência religiosa a partir e exclusivamente do *cogito*, temos um ato que pensa a fé, o qual é diferente do ato de fé. Como, portanto, podemos dizer o mistério da fé? Como dizer a inteligibilidade da experiência religiosa?

Eis aqui nossa hipótese: para o pensador francês, essa “porta de entrada”, nomeada pela tradição de *cogito*, é falível e equivocada para essa questão. Se o dizer a inteligibilidade da experiência religiosa possui como critério único o *cogito*, estaremos dizendo apenas o que pensamos do mistério e não o mistério em si mesmo. “Dizer” o mistério não é conceitualizá-lo, mas aproximarmo-nos dele e, a partir dele, plenificarmos o nosso próprio ser.

Constata-se, por conseguinte, que há um hiato entre essas duas formas de discurso (o *eu penso* e o *eu creio*). Para Marcel, esse hiato é suprimido por uma potência transcendente, à qual nomeia *graça*. A graça se apresenta como uma força externa que nega a reflexão, que nega o eu penso (nega para alçar uma afirmação). Ao realizar tal articulação, a graça gera uma metarreflexão, que é justamente o fato de que pensar a fé não se trata de um pensar a partir do *cogito*, mas um pensar a partir do encontro amoroso de duas liberdades: *Deus* e o *crente*. Tal encontro postula

uma espécie de *Credo* (compreendido como afirmação não apenas de uma verdade, mas como expressão razoável de um encontro). Ao buscarmos o modo como Gabriel Marcel acessa uma “zona de razoabilidade” para o ato de crer, que pode ser nomeada como um “pericristianismo”, entendemos que um “novo” discurso sobre tal possibilidade se apresenta à Teologia: é possível tocarmos uma linha intermediária entre a Teologia Natural e a Teologia Revelada, um *locus* de intersecção entre a razão e a fé.

Ora, para o ensino clássico da Teologia isso não “soa” a novidade ou mesmo “perigo”; compõe o ensinamento da Igreja a célebre afirmação *Homo capax Dei*<sup>2</sup>. O humano, por vias naturais, é capaz de reconhecer a presença de um Deus pessoal e repleto de amor. Essa racionalidade, entretanto, não pode estar embebida da *hybris*, mas tece-se na humildade de um tu que reconhece um Tu Absoluto, reconhecimento, entretanto, que se plenifica mediante a Revelação. Daqui surgem as questões norteadoras da pesquisa: Qual a razoabilidade da fé? Como o humano se percebe *capax Dei*? É possível descrever as estruturas humanas que permitem aderir à Revelação? O filósofo Gabriel Marcel poderia nos oferecer uma linha intermediária entre a Teologia Natural e a Teologia Revelada?

Para responder a essas questões, nossa pesquisa se estruturou em três volumes, distintos, mas interligados. De imediato afirmamos ao leitor que os volumes II e III serão dados a conhecer em outro momento, em futuras publicações<sup>3</sup>. Nosso foco, aqui, portanto, é o volume I, o qual busca apresentar-nos o recorte central de nosso trabalho: exibir o pensamento do autor, o como se estrutura a racionalidade da fé, e o modo como nossa vida se apresenta como uma resposta à exigência de transcendência que cada ser humano traz em si.

O volume II tem como objetivo oferecer um compêndio léxico de Gabriel Marcel, ou seja, 112 “verbetes” fundamentais para compreender o pensamento de Marcel com trechos de citações de comentadores e do próprio Marcel; em outras palavras, temos aqui uma espécie de “dicionário marceliano”, um “Gabriel Marcel por Gabriel Marcel e comentadores”.

---

<sup>2</sup> Nesse mesmo sentido, afirmava Tertuliano (século III): *Anima naturaliter christiana*, isto é, a alma é naturalmente cristã, pois nela habita uma capacidade inerente de conhecer a Deus.

<sup>3</sup> No exame de qualificação de nosso doutorado, datado de 15.08.2018, os três volumes foram dados a conhecer à banca examinadora. Após as discussões e argumentações, tanto a banca quanto o autor da tese consideraram oportuno apresentar como texto de defesa apenas o volume I.

O Volume III oferecerá, futuramente, aos leitores a tradução de três obras, realizada pelo autor dessa tese, diretamente do francês, das obras “maduras” do pensamento do filósofo parisiense: *Être et Avoir* (EA) (1935), *Du Refus à l’Invocation* (RI) (1940) e *Le Mystère de l’Être* (1951). Ressalte-se que um doutoramento deve ter como principal objetivo apresentar a uma comunidade científica os frutos do esforço e do trabalho do pesquisador; como não há tradução para o português das obras de Marcel, acreditamos que as traduções que serão dadas a conhecer são a grande contribuição que se pode oferecer aos que se interessarem pelo pensamento marceliano.

Assim, com a presente pesquisa, *A exigência de transcendência como preambulum fidei na Filosofia do Mistério de Gabriel Marcel*, objetiva-se oferecer uma ampliação da pesquisa já realizada no mestrado sobre o autor<sup>4</sup>, mas agora com um olhar teológico. Dessa forma, o presente volume está estruturado em cinco capítulos.

O primeiro capítulo um oferece ao leitor uma exposição sintética da vida e da obra de Gabriel Marcel, visto que o pensador francês é desconhecido ao público brasileiro. Apresentando sua biobibliografia, pode-se perceber em Marcel um pensador inquieto que atravessa duas grandes conversões em sua vida: a conversão filosófica e a conversão religiosa, fatos que o marcam profundamente.

O segundo capítulo, ao apresentar a “pedra de toque” de seu pensamento, isto é, a encarnação, a potente distinção estabelecida pelo autor entre “mistério” e “problema” e a constatação dessa insatisfação humana que clama uma exigência de transcendência, tem como objetivo refletir sobre a “Filosofia do Mistério”, um mistério que

[...] não é interpretado como o fazem os agnósticos, a saber, como uma lacuna do conhecimento ou como um vazio a ser preenchido, mas totalmente ao contrário, como uma plenitude, inclusive acrescentaria, como expressão de uma vontade, de uma exigência tão profunda que se desconhece ela mesma e se trai constantemente, forjando-se falsas certezas, todo um saber ilusório que, contudo, não lhe basta e, por isso, lhe quebranta, prolongando deste modo, o impulso ao qual cedeu para inventá-las. (RI, 1940, p. 198).

Já o terceiro capítulo se debruçará sobre a proposta metodológica trilhada por Marcel: *da refutação à invocação*, ou seja, explorará, a partir daquilo que o pensador denominou como “Reflexão Segunda”, uma ordem de pensamento que nega um

---

<sup>4</sup> AZEVEDO, José André. **Da abstração à concretude da experiência**: a Filosofia Concreta de Gabriel Marcel. 2012, 131 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2012.

pensamento fechado e fossilizado e, afirma um modo de pensar que seja fluído e leve em direção ao outro. De modo geral, percebemos que a constituição da subjetividade é, necessariamente, intersubjetiva e que essa abertura ao outro como espessura do mistério nos remete ao Totalmente Outro ou, nos dizeres de Marcel, ao *Tu Absoluto*.

Se o segundo e o terceiro capítulos nos apresentam a estruturação do pensamento de Marcel, o quarto nos apresentará as aproximações concretas ao mistério ontológico, foco de todo esforço filosófico. O mistério nunca será uma “posse” do intelecto, mas dele podemos nos aproximar com posturas concretas, com “registros ontológicos”, a saber: esperança, amor e fidelidade.

Ao explorar o sentido último do mistério ontológico na obra de Marcel, o trabalho se orienta na aceção de vir abordar, enfim, no capítulo quinto, a relação que podemos estabelecer entre sua filosofia e o pensamento teológico, de modo específico aprofundando na Filosofia do Mistério dois grandes apelos: o convite ao recolhimento e a postura de oração.

No tocante à metodologia aqui empregada, pode-se afirmar que se trata de uma pesquisa qualitativa, exploratória, bibliográfica, com base na revisão de literatura que consiste no levantamento de dados, com o objetivo de reunir as informações basais para a construção e investigação crítico-teórico. O “estado da arte” ou “estado do conhecimento”, levantado durante o período de doutoramento, trata-se de uma pesquisa de caráter bibliográfico que busca mapear, discutir, apresentar e analisar enfoques, dimensões e complexidades no que se refere ao escopo da pesquisa (FERREIRA, 2002).

A pesquisa em torno do pensamento de Gabriel Marcel teve início em 2010, com o mestrado em Filosofia; a análise do referido pensador, a partir da perspectiva teológica, efetuou-se em 2014 e consiste prioritariamente no levantamento bibliográfico das obras do autor e seus comentadores. Para tanto, o resultado rigoroso dessa pesquisa nas referidas obras do filósofo e seus comentadores ocorreu através da busca de artigos, periódicos indexados no portal de periódicos CAP/MEC, no portal Pro-Quest, e no portal regional BVC; foi utilizado descritor principal para levantar os materiais na biblioteca virtual, tais como livros, capítulos de livros, teses, dissertações, monografias, artigos, resumos, resenhas e textos inéditos, conforme Tabela 1.

Tabela 1 – Descritor utilizado e referências utilizadas.

Descritor Principal	A filosofia de Gabriel Marcel
Livros do autor	41
Livros sobre o autor	40
Capítulos de livro sobre o autor	17
Teses, dissertações e monografias	36
Resumos e resenhas	161
Textos inéditos	141
Referenciais disponibilizados nesta pesquisa	436

O contato com as obras de Marcel, por conseguinte, nos oferece uma percepção clara e distinta sobre seu estilo literário, que nada mais é do que o reflexo ou, se se preferir, a “encarnação” de seu modo de pensar e de fazer filosófico. Avesso aos sistemas, interrogante, partindo de posturas concretas, com “idas e vindas” de significativos “*insights*”, seus textos se assemelham a uma sinfonia: o tema “costurador” da peça se oferece ao leitor e, placidamente, “sai de cena”, retornando em momentos cruciais. Em vista disso, para não obstruirmos o seu “estilo” de exposição, por opção metodológica não mesclamos, ao longo de nossa pesquisa, uma exposição crítica do pensamento do autor; suas concepções são tais que somente podemos formular um juízo ao seu respeito quando terminamos de “ouvi-lo”. As críticas serão realizadas, portanto, na parte conclusiva do trabalho.

O leitor perceberá que a estrutura da tese, optada intencionalmente para apresentar o pensamento de Marcel e sua Filosofia do Mistério como um *preambulum fidei*, buscou seguir a mesma dinâmica e *modus operandi* de Marcel ao oferecer a seus interlocutores um caminho filosófico: apresenta-se, de imediato, o “coração” da reflexão, a saber, a Filosofia do Mistério (capítulo três); após, a metodologia trilhada pelo filósofo, isto é, o caminho oferecido pela Reflexão Segunda, o caminho da “refutação à invocação” (capítulo quatro). Definido o “objeto” de análise (terceiro capítulo) e seu “método” (quarto capítulo), cabe, por fim, apresentar o modo como, concretamente, nos aproximamos do mistério do ser (capítulo quinto). Alcançado os altos “píncaros do ser”, percebe-se que o mesmo nos apresenta alguns apelos

teológicos e se reveste como um *preambulum fidei* para a acolhida da Revelação (sexto capítulo).

A opção metodológica, portanto, de tal estrutura justifica o porquê, em alguns capítulos, “pesou-se mais a mão” na extensão dos mesmos. Era necessário que alguns pormenores fossem explicados de maneira mais contundente, visto que o último capítulo se apresentaria como resultado conclusivo de todo um caminho trilhado, como uma espécie de “exigência de conversão” que a mente daquele que se deixou tocar pela Filosofia do Mistério solicita ao coração, pois “talvez Deus goste mais de habitar na paixão do coração do que nas certezas da razão” (GRÜN; HALÍK, 2016, p. 103).

Esperamos, pois, que o presente trabalho seja uma pequena contribuição não apenas no que se refere às pesquisas sobre Marcel e seu pensamento, mas, principalmente, sobre a importância de buscarmos razões convincentes de nossa fé (1Pd 3,15) e sobre o crescimento da consciência de que “não sou nada por mim mesmo e não posso nada por mim mesmo, senão unicamente enquanto sou, não somente assistido, senão promovido ao ser por Aquele que é tudo e que tudo pode” (MEII, 1951, p. 86).

## 1 UMA CONCRETUDE ITINERANTE

Em seu *Diário*, aos 16 de novembro de 1932, escreve Gabriel Marcel: “A pergunta ‘que sou?’ parece exigir uma resposta conceitualizável; porém, ao mesmo tempo, toda resposta conceitualizável se apresenta como suscetível de ser rechaçada ou superada” (EA, 1935, p. 158). Aproximar-se da identidade e da vida de uma pessoa - mesmo que a pessoa em questão seja eu mesmo - sempre se trata de uma postura de acolhida a algo que escapa a toda objetivação; quando se procura tratar uma pessoa como ideia e/ou coisa, enfim, como objeto, adentramos numa profunda postura de abstração, em uma intelectualização de uma presença e, se se prefere, em uma manipulação sacrílega (EA, 1935, p. 248). Daqui o desafio do primeiro capítulo de nossa pesquisa: apresentar ao leitor a vida e a obra de Gabriel Marcel sem torná-la um “verbete” de um dicionário filosófico, mas, ao contrário, aproximar-se de um “companheiro de viagem”, a alguém que, como cada um de nós, sente em seu mais profundo íntimo a experiência da itinerância, a alguém que “está voltado ao outro, ao irmão desconhecido, ao qual confio minhas incertezas e minhas lágrimas, porém com essa esperança invencível, esse impulso de todo meu ser à luz, ao despertar” (MARCEL, 1971a, p. 12).

A época de Gabriel Marcel<sup>5</sup> foi a última grande época do catolicismo francês, marcado pela *Nouvelle Théologie* dos dominicanos e jesuítas, por Teilhard de

---

<sup>5</sup> O filósofo francês Gabriel Marcel nasceu em Paris aos sete de dezembro de 1889. Seu pai foi conselheiro de Estado, embaixador em Estocolmo e, por fim, diretor de Belas Artes e da Biblioteca Nacional; homem agnóstico e de vasta cultura, travou contato com artistas e pensadores de vários países. Sua mãe morreu quando Marcel iria completar quatro anos, fato que marcará profundamente toda a sua vida. Marcel foi educado pela avó e pela tia, judia convertida ao protestantismo, rodeando sua vida de um rígido moralismo. Era uma criança fraca e de extrema sensibilidade. Estudou Filosofia na Sourbone e tinha uma grande afeição à música, ao teatro e à literatura. Desenvolveu com-grande afinco estas artes que se tornou eminente dramaturgo e fecundo filósofo. Ao terminar o curso de Filosofia, defendeu sua primeira tese, em 1908, com o tema “A metafísica de Coleridge em suas relações com a filosofia de Schelling”. Aos vinte anos, exerce o magistério, dedicando-se também a uma intensa atividade artística, filosófica e literária, destacando-se como músico, dramaturgo e, especialmente, como filósofo. Nesta época escreve vários artigos – críticas literárias e musicais – para diversas revistas. Em 1919 casou-se com Jacqueline Boegner, de origem protestante, inteligente colaboradora, cuja morte em 1947 será para Marcel uma irreparável perda. Tendo uma educação agnóstica, em março de 1929 adere ao cristianismo na Igreja Católica. Após doze anos de sua conversão, sua esposa também se converte ao catolicismo. Seu círculo de amizade se conta entre intelectuais como Gilson, Mauriac, Maritain, Claudel, Fessard, Chenu, de Lubac. O tempo de ocupação da Segunda Guerra Mundial e os anos que se seguem representam um período de maior expansão intelectual, principalmente na França. Neste período multiplica suas conferências, viajando para Alemanha, Estados Unidos, Noruega, Canadá, Japão, Espanha, Líbano, Brasil, etc. Em 1949 ganha o prêmio de literatura da Academia Francesa. É eleito membro da Academia de Ciências Morais e Políticas. Muitas outras homenagens são-lhe prestadas: Prêmio Goethe em 1956; Prêmio Nacional de Letras em 1958; Prêmio Osiris em 1963; Prêmio Erasmo em 1969. Suas obras têm difusão internacional

Chardin, por Mauriac e Bernanos, por Emmanuel Mounier e pelas revistas *Esprit*, *La Vie Intellectuelle* e *Etude*. Não é exagero, portanto, afirmar que a filosofia de Gabriel Marcel seja cristã em sentido absolutamente radical: mais do que uma filosofia cristã, trata-se de um cristianismo filosófico, um perscrutar as razões pelas quais a fé é um dado do espírito e um averiguar porque “o crente deve assumir de alguma forma a reflexão e, em nenhum caso, refutá-la como se refuta uma tentação” (MEII, 1951, p. 129).

Gabriel Marcel é, com efeito, um dos poucos filósofos religiosos contemporâneos; nele, a inspiração religiosa não se limita a uma parcela de sua obra, mas a impregna toda. Pode-se, de imediato, afirmar que o pensador francês é um *testemunho do espiritual* (TROISFONTAINES, 1953a, p. 17). Mesmo mantendo-se no âmbito da estrita filosofia, sua reflexão o conduz à transcendência. Se se pode resumir o pensamento de um filósofo, o de Marcel é o mistério do ser, seu método, sua localização e a aproximação a esse mistério. Não se distancia das discussões em torno da fé, pois reconhece que a fé não se encontra ao final de algum processo intelectual, mas é um ato vital, totalizador, ato livre de uma pessoa concreta. Concretude, aliás, que é – se assim se pode expressar – uma de suas marcas originais, como postula:

Estou envolvido *in concreto* em uma ordem que, por definição, jamais poderá converter-se em objeto ou sistema para mim, senão unicamente para um pensamento que me ultrapassa e me compreende e ao qual não posso, inclusive idealmente, identificar-me. (RI, 1940, p. 96).

Todo o empenho da filosofia de Gabriel Marcel consiste precisamente em tomar contato com o concreto, com esse mundo de realidades profundas, além das representações conceituais (CARMONA, 1988, p. 162). Daqui se pode afirmar, então, que no centro da realidade de todo humano existe um inesgotável concreto, que não pode ser acessado como “coisa” ou “objeto”; o humano é um mistério a ser descortinado somente pela comunhão ontológica, a qual pode ser nomeada de “amor”, o qual “gravita em uma certa posição que não é do si nem do outro enquanto outro; é isso que chamo de tu” (EA, 1935, p. 293). É, portanto, a partir da intersubjetividade que se estabelece o *fio de Ariadne* do pensamento de Marcel, visto que “existir não é simplesmente existir no mundo, mas existir com os outros sujeitos”

---

com traduções em diversas línguas. Aos oito de outubro de 1973, com 83 anos, falece em Paris. Para o aprofundamento sobre a evolução de seu pensamento ao longo de sua vida, conferir sua autobiografia: MARCEL, G. **En Chemin, vers quel éveil?** Paris: Gallimard, 1971.

(GRANADE, 2008, p. 05). Assim, todo o empenho de Marcel se tece no sentido de oferecer ao outro certo “despertar espiritual”:

Creio que posso dizer, sem exagerar, que todo meu esforço filosófico se pode definir como tendendo à produção – repugna-me utilizar este termo físico – de correntes, mediante as quais a vida renasce em certas regiões do espírito que pareciam entregues ao entorpecimento e expostas à decomposição. (RI, 1940, p. 20).

Para que o filósofo desperte a outros, deve, primeiramente, constituir-se como um “buscador”, pois “cada vez, de forma mais nítida, a filosofia se me mostrou como busca” (RI, 1940, p. 84). Nesse sentido, ser mero espectador não cabe àquele que opta por filosofar a partir do *hic et nunc* que o assombro da existência lhe proporciona; necessário se faz “tomar partido”:

Nunca admiti, certamente, que o filósofo possa hoje estabelecer sua morada nos *templa serena* de que fala o poeta latino. Com outras palavras, não creio que possa, de nenhuma maneira, ser mero espectador quando estão em questão certos valores fundamentais, e me refiro com isso, antes de tudo, a adesão à justiça e à verdade. (MARCEL, 1971/2012, p. 183).

Com efeito, direta ou indiretamente, a obra marceliana fecunda toda a fenomenologia francesa e, por conseguinte, traz luzes à reflexão teológica. Ela - a obra de Marcel - inaugura uma filosofia da situação, da presença no mundo, do corpo próprio, da intersubjetividade e da fidelidade, da encarnação e da esperança, do engajamento, do ser e do mistério como temas que foram, em seguida, desenvolvidos, respectivamente, por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion e Marguerite Léna.

Contemporâneo de Husserl, Heidegger, Jaspers, Mounier, Levinás e amigo dos teólogos Chenu e Henri de Lubac, Gabriel Marcel antecipa e infunde, já nas primeiras décadas do pensamento francês contemporâneo, um estilo de reflexão própria que levou à maturidade especulativa inúmeros temas e questões decisivas que encontraram lugar de destaque no movimento existencialista e fenomenológico e, inclusive, teológico. Partindo de um contexto de crítica ao cientificismo e racionalismo modernos, Marcel procura estabelecer no âmbito do ser o elemento chave da historicidade e da finitude. Sua reflexão, então, pode ser vista como um pensamento a caminho, como uma proposta realmente daquilo que nomeou como “filosofia concreta”, onde o transcendente aparece no centro de nossas experiências humanas, onde a descoberta de nossa situação como seres encarnados nos leva a uma participação no próprio ser; um pensamento que busca aproximar-se do mistério e

descobre, no próprio mistério, não uma incognoscibilidade, mas uma fonte inexaurível de plenitude.

## 1.1 CONVERSÃO FILOSÓFICA

É fato que, à semelhança de qualquer outro modo de compreensão filosófica, o pensamento de Marcel nasce a partir de três contextos: o contexto histórico do pensador; sua formação cultural e filosófica; e seus próprios desejos e inquietações. No caso do pensador em questão, tudo isso se reflete na noção de filosofia concreta, resultado de seu modo de pensar a realidade.

Formado na tradição idealista, Marcel percebe que o idealismo não dá conta deste mundo habitado por seres sofridos, chamados a morrer a qualquer momento (CARMONA, 1988, p. 28). Dessa maneira, somente uma filosofia concreta poderá abarcar as experiências quase ilimitadas da existência. Para isso, Marcel se posicionará contra toda compreensão filosófica fechada em sistemas, de modo especial o racionalismo idealista (RI, 1940, p. 23). Neste sentido, justifica-se o motivo pela opção marceliana em não seguir um sistema de compreensão de seu pensamento; quando se quer partir do existir como compreensão da realidade, deve-se tomar a existência em sua singularidade e, por isso, todo sistema é excluído desta compreensão, pois somente a experiência existencial é a que conta. Diante disso - e do sempre presente questionamento sobre a morte e “para onde vão aqueles que amamos” -, o pensador francês inicia uma “conversão filosófica”, que também pode ser designada como uma volta ao concreto. Sobre esse momento crucial para Marcel, afirma Carmona:

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

O homem, assim, não se realiza se porventura mantém ante o mundo uma atitude passiva, espectadora, descomprometida, teórica e desencarnada. Ele é um *participante*. “Daqui que o pensamento filosófico de Gabriel Marcel se elabore partindo de situações concretas e mediante determinadas análises fenomenológicas, que manifestam a presença do transcendente no coração da experiência vivida” (CARMONA, 1988, p. 32).

Percebe-se em seus primeiros escritos, obra de sua juventude (*Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition, Fragments philosophiques* e a primeira parte de *Journal Métaphysique*), certa tendência para a sistematização e para o idealismo, distância que se efetivou a partir da Primeira Guerra Mundial e de sua “conversão existencial”, conforme seu próprio testemunho:

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, 1974, p. 209).

Como o pensamento de Marcel estava inserido numa realidade e contexto, percebe-se nele – como a quase totalidade dos pensadores da transição do século XIX ao XX – uma clara intenção e pretensão de superar os modos de se fazer filosofia que imperavam nas academias neste momento, especialmente na Sorbonne. Sua filosofia, portanto, se insere como uma proposta radical e diferenciada do idealismo pós-kantiano e do cartesianismo. Para tanto, Marcel sempre procurou, em seus escritos filosóficos, peças de teatro, colóquios e conferências, apresentar os limites da tradição metafísica para, desde este ponto de vista, emergir novas possibilidades de abordagem. De modo geral, os “ataques” da filosofia marceliana podem ser apresentados em quatro aspectos: o obstáculo do racionalismo; os limites do subjetivo desencarnado; os limites do dualismo e a degradação do vital. A seguir apresentamos uma breve reflexão de cada um deles.

### **1.1.1. O obstáculo do racionalismo**

A mentalidade racionalista, muito presente na época de Marcel na discussão filosófica francesa, apresenta três postulados básicos: 1) exigência da verificação: uma certeza só é legítima se é verificável e tal verificabilidade se efetua mediante o crivo da razão; 2) princípio da universalidade: o controle é objetivo e não individual; 3) imperialismo da sabedoria: as certezas obtidas são expressão adequada e exaustiva da realidade e a razão é a última palavra dada.

Ora, a este modo de pensar a realidade, difuso em psicólogos, biólogos, cientistas, etc., também, se apresenta o idealismo de Kant e Hegel e, até mesmo, o pós-kantismo de Brunschvicg, professor de Gabriel Marcel. Para, então, refutar esta mentalidade, Marcel postula que somente mediante uma relação existencial com o ser, que se efetua no nível do mistério, o humano deixará de se confundir com suas funções e responderá a si mesmo quem ele é. Em contrapartida ao racionalismo, “Marcel preconiza um saber, porém de outro gênero, um saber não exato, no qual o sujeito, em vez de dominar o objeto, é acolhido pelo mistério”. (CARMONA, 1988, p. 174).

### 1.1.2 Os limites do subjetivismo desencarnado

Não há dúvida de que Descartes traz à cena grande contribuição: a subjetividade. Marcel, entretanto, terá uma posição firme diante da novidade cartesiana: tal subjetividade é desencarnada, visto que toda existência – segundo Descartes – aparece dada como dependente do pensamento. O sujeito que Descartes apresenta é aquele gerado mediante a certeza do *cogito*, isto é, a subjetividade cartesiana se tece em duplo sentido: por um lado, o *cogito* se apresenta como paradigma de compreensão da existência, como ponto arquimediano de toda compreensão sobre a realidade, onde tudo deve ser afirmado com a evidência que o “*Cogito, ergo sum*” exige; de outro, se vislumbra uma repercussão no plano metafísico: há um encontro, pelo pensamento, de algo que subsiste, de uma substância, e, neste sentido, um desdobramento natural e espontâneo do “penso, logo existo” para “existo como *coisa* pensante”. Descartes, assim, propõe a travessia de um abismo que foi estabelecido na tradição filosófica: o abismo da *subjetividade* e da *objetividade*. É justamente sobre este ponto que Marcel apresenta a situação limítrofe da tradição cartesiana: o *cogito* não anula a distância entre subjetividade e objetividade, mas

proporciona uma metamorfose do sujeito em objeto, isto é, o sujeito, visto como “coisa pensante”, se exila a si mesmo como objetividade, desencarnando-se.

O ponto de partida, por outro lado, é, para Gabriel Marcel, não o *cogito*, mas o reconhecimento mais lúcido possível de uma “situação”, que não apenas é a minha, mas que me constitui (RI, 1940, p. 39): o mistério da encarnação.

A tradição filosófica do racionalismo havia posto como dado indubitável da existência o *cogito*, ou seja, algo não inserido; o *ego* do *ego sum* é desencarnado e, portanto, não situado e, por isso, “estrangeiro” e inadequado para o pensamento. Um “eu” fundamentado no *cogito* é alheio ao drama humano, à guerra, ao horror das deportações, à aspereza do exílio, ao ato sufocante da solidão, ao abismo da morte, ao sem-sentido. Resumindo: um eu desencarnado não se constitui, de forma alguma, como indubitável da existência. O indubitável, então, deve ser um existencial e não lógico (JM, 1927, p. 314; RI, 1940, p. 25), ou melhor, “trans-lógico”, pois trata-se de um mistério, como veremos no próximo capítulo desse trabalho.

### 1.1.3 Os limites do dualismo

Mesmo buscando fundar uma unidade interior, o racionalismo mergulhou no dualismo do “vital” e do “intelectual”, o que seria, segundo Marcel, a ruína tanto de um como de outro. A ambição do racionalismo, portanto, é a explicação do mundo a partir da razão, num processo de redução do mesmo à unidade, verificando-o a partir daquilo que lhe confere estatuto: a racionalidade. Ora, tal postura promove uma série de dualismos: dualismo do *sujeito* e do *objeto*; no interior do objeto, um dualismo da *aparência* e da *realidade*; no interior do sujeito, o dualismo do *eu empírico* e do *eu pensante*, do *pensamento individual* e do *pensamento geral*. O que o racionalismo e, por conseguinte, seus dualismos apresentam ao humano é a trajetória de um caminho, estabelecida, organizada, articulada, com ponto de partida e ponto de chegada; sua trajetória é um roteiro previsível. Seria, entretanto, possível tal trajetória?<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Sobre essa hipótese, Marcel, na conferência *Valeur et Immortalité*, assim subscreve: “Em resposta ao convite recebido para dirigir-me a vós, cheguei naturalmente a interrogar-me pelo que poderia ter sido minha trajetória desde longa data em que afrontava pela primeira vez o combate a que se reduz, no final das contas, a filosofia. Porém, uma trajetória implica, por sua vez, um ponto de partida e um ponto de chegada. Ora, se consigo levar à reflexão o reconstruir as condições com as quais se entregou minha indagação e a assinalar assim aproximadamente meu ponto de partida, me parece, pelo contrário, absolutamente impossível precisar, não somente frente ao outro, senão frente a mim mesmo,

#### 1.1.4 Degradação do vital

Não se pode negar o fato de que a vida apresenta uma dimensão de dramaticidade, obscuridade e incertezas, como sugere Marcel:

É possível, em cada momento, separar-me o suficiente de minha vida para observá-la como uma sucessão de sorteios. Alguns deles já se realizaram. Constato que vários números já foram sorteados, o que me permite dizer que tenho boa ou má sorte. Devem sair, ainda, outros números; porém ignoro absolutamente por quanto tempo se prolongará essa loteria. Poderei concluir a obra na qual agora trabalho? Viajar à Grécia no próximo ano? Assistir as bodas de meu filho? Tudo isso é problemático: desde o instante em que admiti participar desta loteria – e esta participação começou no dia de minha concepção –, foi-me entregue um bilhete, no qual figura uma sentença de morte; o lugar, a data e a forma de execução permanecem em branco. (RI, 1940, p. 183).

A imagem apresentada acima, da conferência *Le Transcendant comme métaproblématique*, demonstra justamente a dramaticidade de nossas vidas, a obscuridade de nossa existência, as surpresas que abrem feridas em nosso ser, a incógnita do que é viver. Ora, é justamente isso que a filosofia moderna, em grande parte herdeira do *cogito*, não consegue vislumbrar. Há, se assim se pode dizer, certo “destino irrecusável” do espírito nas tradições racionalistas-idealistas. E é nesse terreno de embate, com uma filosofia baseada em um ponto claudicante (o *cogito*), que Marcel emerge como o precursor de um pensamento que apresenta a conjunção de dois polos aparentemente irreconciliáveis: a *existência* e o *ser*, a *realidade* e a *ontologia*. Com Heidegger, Marcel pode proclamar que os modernos perderam o ser no dia em que o fundaram sobre a “consciência de si”. (SILVA, 2009, p. 24).

Seu questionamento sobre o mistério da morte (pelo fato de ter perdido a mãe aos quatro anos de idade), sua experiência na Primeira Guerra e a influência dos cursos que tivera com Bergson fizeram com que Marcel fosse desenvolvendo sua noção de filosofia a partir de uma série de problemas, principalmente um: a necessidade de devolver à existência a prioridade absoluta que o idealismo havia desprestigiado (JM, 1927, p. 9), isto é, outorgar à concretude sua densidade ontológica. (EA, 1935, p. 149).

---

qual possa ser meu ponto de chegada; nada há nisso que seja no mínimo comparável com o caso do sábio que prossegue suas investigações em um sentido determinado, que se propôs um programa e tem consciência de tê-lo realizado até tal ou qual ponto. A verdade é que as palavras ponto de chegada não apresentam para mim nenhum sentido e, sem dúvida, seria impossível, ademais, mostrar que há também uma ilusão em representar-se um ponto de partida, pois no fundo o que importaria é reconhecer com que recursos, com que instrumentos e também com que ‘ideia na cabeça’ se partiu; porém, como chegar a isso?” (HV, 1944, p. 190).

## 1.2 CONVERSÃO RELIGIOSA

Como o leitor poderá perceber no capítulo dois, todo pensamento de Marcel se concentra sobre a questão do mistério. O humano está imerso no mistério, se percebe a si mesmo como mistério e busca sentido para sua existência. Em seus escritos filosóficos, mais principalmente em suas peças de teatro, datados antes de sua conversão ao cristianismo em 1929, percebe-se em Marcel o esforço de um pensador por reconhecer a presença de um “outro reino”: o do metaempírico, o do metaproblemático e o do mistério. Precisamente essa busca de sentido do existir constitui o ponto de partida do encontro religioso, constitui uma exigência de transcendência. Assim, os motivos religiosos dominam suas páginas ainda antes de sua conversão ao catolicismo e daqui que a “conversão religiosa de Marcel não significou nenhuma ruptura com seu pensamento anterior, mas uma plenitude” (CARMONA, 1988, p. 38). Tal “plenitude” pode ser primeiramente percebida na peça de teatro *Le monde cassé*<sup>7</sup> e na conferência *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*, publicada como apêndice da peça; ambas são do começo dos anos 30, ou seja, no período que se seguiu imediatamente à conversão de Marcel ao catolicismo.

O pai de Gabriel Marcel faleceu em 1926, após uma longa e penosa enfermidade. “Tive o grande pesar de vê-lo afundar-se pouco a pouco em silêncio doloroso. Um homem que havia sido a atividade mesma se encontrava agora reduzido

---

<sup>7</sup> Mundo Quebrado (*Le Monde Cassé*): trata-se do título de uma das peças de teatro mais premiadas de Marcel, vinda a público em 1933. Para o dramaturgo, suas peças instituíam um momento experimental e, por isso, privilegiado em que seu pensamento se encontrava em estado original, em situação natural, em seu jorro inicial, de modo que a racionalidade ainda não tinha posto suas “mãos” e onde a vida realmente se apresenta como um drama (MEI, 1951, p. 29). Segundo Silva (2010, p. 95), é legítimo reconhecer, na produção teatral de Marcel, um *locus* para se pensar o estatuto último da encarnação, pois ali o drama da existência é elevado à máxima exponenciação. Na peça “O Mundo Quebrado”, em uma das personagens centrais, Christiane, percebe-se o ícone do homem contemporâneo: inquieta, entediada com seu casamento com Laurent Chesnay, vivenciando um mundo de aparências, traições, segredos e imersa numa sociedade hipócrita e fragmentária. Assim resume sua vida a Denise, sua confidente: “Não tens, às vezes, a impressão de que vivemos... se a isto se pode chamar vida... em um mundo quebrado? Sim, quebrado, como um relógio quebrado. O mecanismo já não funciona. Por fora nada mudou. Tudo está em seu lugar. Porém, se aproximamos o relógio ao ouvido, não se ouve nada; entendes?, o mundo, isso que chamamos o mundo dos seres humanos... em outro tempo devia ter um coração, porém parece que esse coração tem deixado de bater” (MEI, p. 29). Para um estudo mais aprofundado do caráter metafísico do teatro marceliano, conferir CHENU, J. **Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique**. Paris: Aubier, 1948. Antecipamos que o teatro marceliano será abordado no quarto capítulo de nossa tese como um *locus* de “compreensão” do ser.

a uma completa ociosidade” (MARCEL, 1971a, p. 136). Esse acontecimento provocou em Marcel um período de cuidados especiais com a saúde. Em 1927, publica *Journal Métaphysique*, o que lhe ofereceu um estímulo que tinha necessidade de restabelecesse de sua doença. Esse dado é importante, pois “não houvesse decidido entrar na Igreja sem tal resolução, pareceria ligado a um estado de transtornos e desequilíbrios” (MARCEL, 1971a, p. 137).

Entretanto, por que a Igreja Católica? Segundo Carmona, “na Igreja Católica encontrou um eco mais amplo às suas preocupações pela intersubjetividade, pelo encontro e por suas relações pessoais” (1988, p. 42). Por sua vez, o Cardeal Danielou afirmou que na tradição católica Marcel pôde deslumbrar de maneira indefectível o dado da Encarnação (PRÉSENCE, 1979, p. 79). O exato é que sem a categoria “encontro” possivelmente não teria se convertido; o próprio Marcel reconhece que “creu na fé dos outros” (EA, 1935, p. 301) antes mesmo de alcançar a sua. Para compreender, deixemos o próprio Marcel nos apresentar o relato de sua conversão:

Depois da publicação de uma nota dedicada a mim pela publicação de *Souffrance et bonheur du Chrétien* (não me recordo se na *Nouveau Magazine de Philosophie* ou *L'Europe nouvelle*), François Mauriac me escreveu não somente para felicitar-me, mas para convidar-me a sair da espécie de expectativa em que até então tinha me confinado. Seria falso dizer que este convite produziu em mim uma comoção. Recordo, pelo contrário, que quando li a carta, e durante alguns minutos que seguiram, senti como uma paz que fora, por sua vez, *Vida e Luz*. Nunca mais tive então o sentimento de ser livre e de ter que decidir por mim mesmo em plena consciência. Parece-me que Mauriac desempenhava simplesmente a função de mediador entre mim e um poder invisível que não era certamente estranho a mim, senão, ao contrário, diria usando as palavras de Santo Agostinho, estava mais interior a mim do que eu mesmo. Reconheci, então, claramente que desde há alguns anos me havia instalado em uma situação ao final de contas injustificável. Em numerosas ocasiões, em meus escritos e em minhas palestras, havia tomado postura em favor dos crentes, me havia posto de seu lado, sem reconhecer, contudo, que era um deles. Dito de outro modo, proclamava o valor eminente da fé, denunciava como escandalosa a pretensão dos que se atreviam, a partir de fora, a atacá-la e havia acreditado em consciência não poder afirmar que essa fé era já a minha. (MARCEL, 1971a, p. 137).

Marcel reconhece que a situação era insustentável, que a carta de Mauriac ia além: era uma espécie de chamado externo, um “chamado que nos restitui a nós mesmos” (RI, 1940, p. 73), visto que

Pela nova luz que a carta recebida havia acendido, não em mim ou ao redor de mim, mas além de toda distinção entre fora e dentro, descobri de imediato que deveria colocar meus atos em conformidade com meus pensamentos; dito brevemente: devia comprometer-me. (MARCEL, 1971a, p. 138).

O compromisso com a adesão à fé é registrado em seu diário aos cinco de março de 1929 com palavras entrecortadas e profundas:

Já não duvido mais. Felicidade milagrosa esta manhã. Tenho vivido pela primeira vez claramente a experiência da graça. Estas palavras são aterradoras, porém, é assim mesmo. Fui finalmente cercado pelo cristianismo e estou submerso. Bem-aventurada submersão! Porém, não quero escrever mais. Não obstante, tenho necessidade de fazê-lo. Impressão de balbúcio... é seguramente um nascimento. Tudo é de outro modo. Também vejo claro agora em minhas improvisações. Uma metáfora distinta, contrária à outra: a de um mundo que estava aí inteiramente presente e que, por fim, aflora. (EA, 1935, p. 17).

A experiência de conversão foi, para Marcel, uma espécie de “estar em casa”: “Tudo parecia como se tivesse simplesmente que ocupar um lugar que me estava já como que reservado em uma família espiritual disposta a acolher-me” (MARCEL, 1971a, p. 139).

A opção pelo Cristo e sua Igreja fora tomada. O *keryssein* fora acolhido pelo pensador; era necessário, agora, o *katechein*, o ecoar o anúncio recebido e acolhido. Para Marcel, porém, o catecismo não foi tão atraente quanto a carta enviada por Mauriac. As anotações em seu diário nos revelam suas dificuldades:

Tenho sofrido bastante esta manhã e tenho lido com dificuldade as páginas do Catecismo do Concílio de Trento sobre o batismo. Tudo isto segue sendo para mim difícil de aceitar e, ao mesmo tempo, tenho a estranha impressão de que um trabalho se leva a cabo em mim, como de resistências trituradas ou consumidas. É uma ilusão? Tenho visto tudo isto durante demasiado tempo desde fora. Tenho que aclimatar-me agora a uma visão completamente diferente. É muito difícil. Impressão de cauterização interior contínua. (EA, 1935, p. 28).

Acabo de atravessar um período penoso, obscuro; um passo semeado de obstáculos, por outra parte, difíceis de reconhecer. Creio que o dia mais duro tenha sido domingo. A segunda-feira, pela tarde, a longa conversa com M... foi-me sido extraordinariamente benéfica e, também a última palestra com abade A... No fundo, o que literalmente tenho tolerado mal é o ensinamento catequético, em um momento em que o laço vital com Deus me parecia, senão rompido, ao menos infinitamente desatado. Hoje tenho a impressão de recuperar-me, no sentido pleno do termo. E o que mais me sustenta é a vontade de não me alinhar com aqueles que têm traído a Cristo ou simplesmente com os cegos. Aqui está para mim, atualmente, o centro fecundante do Evangelho. (EA, 1935, p. 29).

Batizado em 23 de março de 1929, anota em seu diário um sentimento de paz e a vertiginosa presença de Deus:

Fui batizado esta manhã com uma disposição interior que apenas me atrevia a esperar: nenhuma exaltação, senão um sentimento de paz, de equilíbrio, de esperança, de fé. No Jardim de Luxemburgo, veio-me um pensamento que quero anotar. No fundo, o espaço e o tempo são, em certa maneira, as formas da tentação. No fato de reconhecer sua insignificância com relação ao infinito do tempo e do espaço, combinam-se o orgulho e a falsa humildade, pois se pretende coincidir idealmente com este duplo infinito realizado como objeto do conhecer. Vertiginosa proximidade de Deus. Volta ao aqui, ao agora, a qual recupera um valor, uma dignidade sem par. Isso haverei de aprofundar. Estou demasiado cansado esta noite para escrever mais. (EA, 1935, p. 30).

As notas acima, consignadas em *Être et Avoir*, dão testemunho direto e irrecusável da alegria experimentada por Marcel naquelas semanas de março de 1929.

Analisando de maneira mais atenta os escritos anteriores e posteriores ao dado da conversão, pode-se dizer que a maturidade do pensamento de Marcel se estabelece a partir de sua adesão ao catolicismo. Nos dizeres do próprio Marcel, se estabelece uma espécie de iluminação:

É sem dúvida ao termo *iluminação* que se deve recorrer quando se trata de precisar a mudança sutil que um leitor atento não deixará de discernir se compara os textos escritos antes do acontecimento e os que o seguem. (1971a, p. 145).

“A fé exige conversão [...], mas a conversão é um ato de obediência para com aquilo que me antecede e que não provém de mim mesmo” (RATZINGER, 2008, p. 50). Aquilo que se deseja aderir me antecede, não é parte ou fruto de meu pensamento, mas nele sou incorporado. A fé, assim, além de abertura à graça, se vislumbra como um núcleo de *metanoia*, de mudança densa e concreta de mentalidade; é nela e por ela que se pensa verdadeiramente a existência. A fé, portanto, é um descortinar epistêmico, visto que a conversão cria uma inteligibilidade (JM, 1927, p. 51), apresenta ao pensador uma ordem superior à do *cogito*; a crença verdadeira se apresenta, portanto, com características de um imperativo (JM, 1927, p. 75). Pela conversão, o humano é chamado a tornar-se testemunho (MEIL, 1951, p. 135), como foi Marcel reconhecido, em sua missa de exéquias, pelo Cardeal Jean Daniélou, em 12 de outubro de 1973: “Gabriel Marcel foi um cristão de uma excepcional autenticidade, um mestre da vida” (PRÉSENCE, 1979, p. 79).

## 2 FILOSOFIA DO MISTÉRIO

Logo de início, nas páginas das Escrituras Hebraicas, com uma linguagem simbólica e plasticamente bem construída, encontramos uma advertência por parte do Criador: “Poderás comer de toda árvore do jardim, mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau, pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada” (Gn 2,16-17).

A advertência é nítida e, conseqüentemente, também a afirmação que dela provém: o conhecimento não pode ser visto como “posse”, como “coisa”, como “objeto”; o conhecimento é tecido em uma relação de comunhão. Quando erigimos o conhecimento – e as relações que, a partir dele, são construídas – como objeto, exilamos ao extremo o mistério da existência e caímos no desespero, no absurdo lancinante de uma realidade que se fecha em si mesma ou, em termos teológicos, nos tornamos escravos do pecado. Nesse sentido, “o conhecimento [...] nos deve conduzir, antes, ao insuperável sentido do homem e este é, em sua essência, mistério. Antes de nos relegar aos limites da impotência, o mistério é a condição primeira de nossa busca” (VALLE, 2018, prefácio). O sentido do homem, conclui-se, é desvendado pela ótica do mistério; aliás, o próprio humano somente pode ser analisado, se assim podemos dizer, a partir de tal ótica. O mistério não é aquilo que nos priva do conhecimento e das relações, mas, paradoxalmente, é o que fundamenta todo conhecimento e toda relação ou, em outros termos, toda existência.

O conhecimento apresenta ao humano uma necessidade premente de compreender-se a si mesmo, sua existência no mundo e a causa de sua existência no mundo. Esses três assuntos básicos - também nomeados de *problemas filosóficos*<sup>8</sup> - podem ser desdobrados em muitas outras questões correlativas:

---

<sup>8</sup> O termo “filosofia”, aqui empregado, e em todo o decorrer desse trabalho, não se refere exclusivamente ao seu sentido técnico, isto é, como área de conhecimento. Filosofar, acima de tudo, é próprio do humano. Não é à toa que, nas primeiras representações pictóricas de Jesus, esboçadas, principalmente, nos túmulos dos fiéis, se apresentava o Cristo como “o” filósofo, aquele que, além de ser a encarnação do *Logos*, apresenta a seus seguidores a verdadeira sabedoria. Sobre essa confluência do cristianismo com a filosofia, nos adverte Ratzinger: “A relação entre fé e filosofia parece, à primeira vista, uma questão bastante abstrata. Mas não é uma questão abstrata para os cristãos dos primeiros tempos da Igreja. Foi ela que possibilitou as primeiras imagens de Cristo, pode-se mesmo dizer que em suas primeiras origens a arte cristã surgiu da pergunta pela verdadeira filosofia. Foi a filosofia que deu à fé sua primeira visão concreta. As mais antigas pinturas cristãs que conhecemos são encontradas nos sarcófagos do terceiro século; seu cânon imagético inclui três figuras: o pastor, o orante, o filósofo. [...] O que se encontra no centro das composições cristãs mais antigas não é o mundo

- a. Compreensão de si mesmo: como entendemos a natureza humana, a alma, a razão, a liberdade, as emoções, o conhecimento humano, a sociedade humana, as normas, as condutas, a educação, a cultura, etc.;
- b. A existência no mundo: qual a nossa relação com a matéria, vida, universo, ecologia, sociedade, cultura, etc. e a,
- c. Causa da existência no mundo: como compreender e se posicionar diante da existência do Absoluto, da natureza de Deus, diante da relação Deus-mundo, bem e mal, etc.

Assim, de modo geral – e reiteramos o adjetivo “geral” -, podemos afirmar que o pensamento humano gravita ao redor de três grandes questões: *Eu*, *Mundo* e *Deus*.

Ao debruçar-se sobre o “Eu”, o olhar do humano se volta para esse que, diante do “espanto” – como sugeria Aristóteles –, percebe o mundo e os modos como se efetua sua própria percepção. Na análise do “Mundo”, o homem busca compreender o ser do mundo que, cotidianamente, faz experiências e nele está imerso. O problema “Deus” é o último grande tema. Diante da experiência da finitude do mundo, dos transcendentais do Eu, o olhar se volta para a condição absoluta enquanto condição última. *Eu*, *Mundo* e *Deus* não são “coisas” e/ou “objetos” dispostos diante do humano, como um quebra-cabeça pronto a ser organizado. A realidade – e o próprio humano se percebe como parte integrante dessa realidade – se nos apresenta como um desejo de conhecimento, que somente pode ser compreendido como um “apetite pelo Mistério”.

Daqui, portanto, a justificativa em iniciarmos nosso trabalho - após apresentarmos o contexto histórico de Gabriel Marcel - reportando-nos a uma Filosofia do Mistério, a qual se estrutura em torno das seguintes questões: encarnação, participação, mistério, problema e exigência de transcendência.

---

da Bíblia ou da história sagrada, mas sim o filósofo, como modelo do *homo christianus*, a quem pelo Evangelho foi feita a revelação do verdadeiro paraíso” (RATZINGER, 2008, p. 13-14). A filosofia, aqui, segundo o então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, é a pergunta sobre o Cristo, pois “já o mártir Justino, na primeira metade do século segundo, havia caracterizado o cristianismo como a verdadeira filosofia”. (RATZINGER, 2008, p. 14).

## 2.1 ENCARNAÇÃO, DADO CENTRAL DA METAFÍSICA

Na palavra “encarnação” (versão portuguesa do latim “*incarnatio*”, que, por sua vez, é a tradução literal do grego “*sárkosis*”, da palavra “*sarks, sarkós*”), o sentido de “carne” é a extensão a todo humano, por sinédoque, da parte mais visível da natureza humana. Entretanto, se se fixa no sentido etimológico da expressão, fica-se em um terreno frágil e sem muitas nuances de aprofundamento e nem mesmo é esta a preocupação desta pesquisa. O que seria, então, a encarnação no sentido metafísico que Gabriel Marcel propõe? Como articula o pensador e dramaturgo parisiense o estatuto do dado da encarnação? De que maneira Marcel pensa a existência desde a encarnação?

Marcel propõe, já de saída, uma postura filosófica radical: a partir do questionamento central da existência (*Quem sou?*), chega-se à sua ideia original e pétrea: sou existência encarnada (*encarnação*). Essa existência encarnada participa do mistério do Ser (*participação ontológica*). Na vivência ontológica encarnada do Ser, percebe-se o outro não como coisa, objeto ou um ente em terceira pessoa (*ele*), mas como um outro em segunda pessoa (*tu*); na percepção de que o outro é a possibilidade de auto-revelação, chega-se, necessariamente, à questão do Totalmente Outro, do transcendente (*Tu Absoluto*).

A construção de tal postura é tecida, a rigor, a partir de uma ruptura para com a tradição cartesiana e para com o idealismo pós-kantiano; seu “front filosófico” é muito bem definido: quer apresentar-nos os limites da tradição metafísica, postulando uma interessante crítica ao saber absoluto.

A crítica ao saber, segundo Marcel, se traduz, de imediato, na forma de suas obras. A repulsa pelo sistema é um elemento orgânico de seu modo de pensar e de escrever. Sua obra se apresenta como um *journal*, onde os elementos expressos são apresentados em forma de diário; se fossem escritos de forma sistemática, perderia o frescor e a vitalidade da concretude da existência<sup>9</sup>. Os aspectos socráticos desses escritos provocam admiração e, até mesmo, certo choque no leitor acostumado às

---

<sup>9</sup> “É precisamente por esta concepção da atividade filosófica que Marcel não escreve tratados teóricos rigorosamente elaborados, mas expressa suas ideias através de textos breves, diários filosóficos formados por anotações germinais e intuições apenas esboçadas, transcrições de conferências e inclusive peças teatrais” (DIAZ, 2017, p. 4).

formas sistemáticas. O pensamento, assim, permanece numa espécie de busca e de procura, o que, para Marcel, é justamente uma definição de filosofia.

O próprio Marcel admite que, no início de seu processo de escrita, de modo especial com relação ao *Journal Métaphysique*, tinha a intenção de estruturá-lo de forma profundamente sistemática e sempre beirou a essa tentação (RI, 1940, p. 07-09; 83-85). Porém, as experiências da existência lhe fazem perceber que nenhum sistema e normatização do pensamento são capazes de possibilitar a exponenciação de nossa humanidade e, conseqüentemente, a abertura ao mundo, aos outros e a si mesmo. Abandona, então, a filosofia como pensamento despersonalizado e abstrato e parte em busca de uma *filosofia concreta*, como ele mesmo definiu seu esforço filosófico<sup>10</sup>.

Assim, o grande desafio de Marcel foi apresentar ao pensamento francês do século XX uma crítica ao saber absoluto e, conseqüentemente, uma outra abordagem do saber, uma filosofia que rompesse com o idealismo e com o realismo e apresentasse, como que encerrada, a discussão em torno da dicotomia sujeito/objeto. Marcel efetua essa crítica mediante a apresentação de uma ontologia: a encarnação como dado central metafísico.

Aos olhos de Marcel não deixa de ser evidente que a tarefa da filosofia é restituir aquilo que, sintomaticamente, a tradição filosófica “sequestrara” do humano: seu *peso ontológico*<sup>11</sup>. Para tanto, seu pensamento se propõe a ser um *pensamento pensante*<sup>12</sup> que, uma vez mergulhado no assombro e na admiração (sem fossilizá-lo mediante

---

<sup>10</sup> O projeto de uma “filosofia concreta” não se limita, apenas, ao pensamento de Marcel. Grande parte dos pensadores contemporâneos desenvolveram suas reflexões a partir de uma crítica ao idealismo, visto como um pensamento abstrato e inumano; essa releitura receberá justamente a nomenclatura de “filosofia do concreto”. Em nossa tese não abandonamos a “Filosofia Concreta”, mas, a partir dela, abordaremos uma “Filosofia do Mistério”; mais do que um sinônimo para a “Filosofia Concreta”, “Filosofia do Mistério” é o modo como entendemos que Marcel nos possibilita o diálogo profícuo entre Filosofia e Teologia. A temática “Filosofia Concreta” será discutida no quarto capítulo, quando será abordado o tema “as fontes de compreensão do Ser”.

<sup>11</sup> Faz-se necessário um esclarecimento sobre a argumentação proposta: a ideia de “sequestro” do peso ontológico do humano refere-se não a um argumento de que a filosofia não se arvora em reflexões ontológicas (ao contrário: ela foi sempre uma tradição peculiarmente metafísica; tributou sempre certa interpretação do ser. O problema é em que nível ela faz essa interpretação), mas pelo fato de que a tradição metafísica subjugou o estatuto ontológico do corpo, isto é, da condição encarnada que, em sentido último, define mais plenamente o homem.

<sup>12</sup> *Pensamento pensante* se trata de uma expressão utilizada constantemente por Marcel – em oposição a *pensamento pensado* – para designar o “frescor” que a reflexão deve suscitar no humano. O pensamento pensante é a reflexão que não se deixa fossilizar pelas estruturas de um sistema e de um axioma. Nessa perspectiva, uma reflexão que prescindia do real e das experiências concretas é aquela que deixou escapar, como areia entre os dedos, o mais estruturante do pensamento: o maravilhamento diante da vida, ou seja, o mistério.

sistemas de compreensão), se torna capaz de se debruçar sobre o ontológico. Ora, em sentido estrito, somente se pode falar de ontologia a partir do ontológico. Esse caráter fundamental explicita que é uma exigência que minha experiência comigo mesmo e com o mundo seja ontológica<sup>13</sup>; disso resulta que ela se efetue mediante a categoria do *mistério*. Logo, o mistério da existência encarnada é essa demanda de que a tradição, em seu limite último, não dá, suficientemente, conta. Nessa direção, outra questão já se impõe: Como, então, descrever o corpo como um ser de experiência? Que estatuto ontológico possui a experiência do *sentir* na perspectiva mais ampla da encarnação?

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

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

É no contexto do pensamento contemporâneo que a figura de Marcel se tornará decisiva quanto a uma significação radicalmente ontológica da experiência do corpo próprio. Trata-se de uma significação que será também explorada pelo filósofo francês Henri Bergson (em que pese o seu espiritualismo), pela tradição fenomenológica, entre outros. De tal forma, Husserl contextualizará na tradição fenomenológica uma tematização acerca do corpo, especificamente a noção de *corpo vivo*. Marcel, por seu turno, tem em vista justamente esse tratamento de um modo bem mais decisivo, convertendo esse tema como uma questão fundamental do pensamento filosófico. Ao conferir estatuto ao tema, Marcel desloca a subjetividade rente à experiência do corpo:

---

<sup>13</sup> Interessante notar que, para Gabriel Marcel, essa abordagem ontológica é vista a partir da perspectiva da “necessidade”, o que, em seus dizeres, apresenta a metafísica como um *apetite* do ser (JM, 1927, p. 277).

meu corpo enquanto eu não faz parte do mundo objetivo, visto que ele é idêntico a mim e, nesse sentido, eu sou meu corpo. Há, neste âmbito – e somente nele –, uma verdade do sensualismo, do materialismo: eu sou meu corpo (JM, 1927, p. 236); e, do mesmo modo, meu corpo não pode ser por si mesmo – pelo menos como meu – objeto de uma atenção objetiva. Fora do mundo dos objetos, ele é incognoscível, impensável (JM, 1927, p. 237). No lugar do *eu penso* há certa massa senciente, um dado imediato, ou seja, uma mediação estesiológica anterior à mediação instrumental, embora as duas estejam intimamente ligadas.

Prescindindo da concepção cartesiana que define o corpo como uma propriedade substancial<sup>14</sup>, Marcel acentua, precisamente, outra significação; é o que Merleau-Ponty não deixa de testemunhar:

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

Como Merleau-Ponty bem acaba de ilustrar, Marcel distingue claramente entre “meu corpo” (corpo-sujeito) e “corpo” (corpo-objeto, tal como é dado objetivamente), centrando sua atenção no primeiro (MEI, 1951, p. 116-118). Ora, o que Marcel demonstra é que a existência se insere no plano do imediato e do primário, ou seja, o sujeito não pode separar-se de si e, sobretudo, da experiência mais originária e radical do mundo senão por um ato fictício. Quando, no entanto, se fixa tal separação, cai-se no campo da objetividade e, por conseguinte, do “problemático”<sup>15</sup>. Assim, a existência ou é *presença* – da qual participamos de alguma forma – ou é um *não-ser*, um nada. Ora, se não se pode falar de nossa própria existência a não ser no âmbito do imediato,

---

<sup>14</sup> “[...] com alguma razão [...] julgava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que outro qualquer. Porque, com efeito, eu nunca poderia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas doenças; e, afinal, eu era atingido por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele” (DESCARTES, 1999, p. 317-318).

<sup>15</sup> O binômio “mistério-problema” será o foco da terceira parte desse capítulo. Análogo a essa programática distinção, temos o binômio “ser-ter”, em que ser é da ordem do mistério e o ter, do problemático.

como se torna possível conferir algum estatuto à própria existência fora de qualquer pressuposição objetivista?

Deve-se frisar que essa crítica de Marcel ao fato de que não podemos conhecer ou mensurar tudo sob o crivo da objetividade não redundaria numa afirmação de uma incognoscibilidade da estrutura de qualquer existente, mas se traduz em um apelo de que esse modelo reflexivo não pode deter a exclusividade acerca da natureza última do real. Para falar da existência a partir dessa perspectiva, deve-se ter um ponto de partida, uma referência indubitável para tal afirmação. Ora, essa referência, como já se postulou, é a encarnação enquanto experiência que dela e nela se faz (RI, p. 31). Assim, segundo Marcel, esse humano que se encontra a si mesmo é *corpo*, o genuíno dado indubitável de nossa existência e de nossa relação com o mundo e com os outros:

Sentir-me-ia fortemente tentado a declarar que este existente-exemplar ou modelo sou eu mesmo; contudo, isto não pode admitir-se sem diversas matizes. Se *eu mesmo* é – ou sou – considerado aqui como sujeito, como realidade sujeito, se *eu*, no *eu existo*, é assimilável a esse *eu mesmo* que seria realidade-sujeito, o postulado parece que não resistiria à análise. Não vemos que garantia ofereceria ou quais títulos de validade. Se a afirmação *eu existo* pode ser mantida, é em sua unidade indivisível, enquanto que traduz, de uma forma não somente livre, senão bastante incerta, um dado inicial que não é *eu penso*, inclusive tampouco *eu vivo*, senão *eu experimento* [...]. (RI, 1940, p. 26).

Da citação acima se poderia afirmar que, para Marcel, é a mesma coisa *eu sinto* e *eu existo*? Seria o sentir uma espécie de *cogito* indubitável aqui em foco? Ora, o *eu existo* não se efetua separadamente do *eu sinto*. A sensação somente é possível porque as coisas mantêm comigo uma relação no mesmo gênero daquelas que mantenho com meu corpo (JM, 1927, p. 265). Quando eu afirmo uma existência, eu estabeleço entre o que eu afirmo e mim mesmo uma relação senciente, irreduzível, análoga àquela que mantenho com meu corpo ou, mais exatamente, enquanto ponto de apoio da relação à qual se define a existência: é simultaneamente meu corpo apreendido como objeto e meu corpo apreendido como não-objeto. Daqui deriva a característica de imediatez da existência, tomada como núcleo irreduzível, centro reverberante da análise, contato conosco mesmo. Essa experiência é sentida, antes, de forma imediata, de modo que se dá como *consciência exclamativa de si*:

[...] a consciência exclamativa de existir e a existência são realmente inseparáveis [...]. Separada desta consciência exclamativa, a existência tende a reduzir-se ao seu próprio cadáver; porém, a este cadáver da existência não há nenhuma filosofia que possa ressuscitá-lo [...]. Eu me afirmo como sendo, por sua vez, para mim e para o outro; e essa afirmação

não é separável [...] de meu corpo, meu corpo enquanto meu, enquanto que não desposuído do índice em si tão misterioso que representa aqui o pronome possessivo. (MEI, 1951, p. 106-107).

Não existe possibilidade de separar o que se sente daquele que existe, isto é, o que sente é o mesmo que se exclama a si mesmo como *eu* ou, nos dizeres de Marcel, “[...] entre existência e sensação, a conexão é a mais estreita possível” (JM, 1927, p. 305). No fundo, a ideia da existência coincide com a própria existência (JM, 1927, p. 314-315).

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

Se na pergunta *eu existo?* toma-se o eu de forma isolada e se lhe trata como uma realidade determinada para perguntar-me se a existência é o predicado correspondente a essa realidade, não me parece que haverá resposta de algum gênero, nem sequer negativa. Isso, porém, nada mais provaria que a pergunta não está bem formulada e quase diria que é viciosa por duas razões: porque “eu”, em nenhum caso, posso ser tratado como algo, senão que, sem dúvida, sou a negação mesma desse “algo”, qualquer que seja, e também porque a existência não é um predicado, como estabeleceu Kant, de uma vez por todas, em sua *Crítica*. Logo, se “eu existo” pode ser visto como um indubitável existencial, somente é na condição de que se lhe tome como unidade indivisível. (MEI, 1951, p. 104-105).

Não se pode, em hipótese alguma, afirmar como existente além ou aquém daquilo que se experimenta. Não há mais, pois, um sujeito separado do mundo, mas, em sentido prévio, um ser corporal mundanamente engajado e encarnado. O mundo e o outro – irmanados num só regime de encarnação – são como que o prolongamento de meu ser e vice-versa. Nessa perspectiva, falar de existência a partir da ótica intelectualista e empirista é um contrassenso. Assim, o que me liga ao mundo, o que me medeia com a existência, é um imediato absoluto que é, ao mesmo tempo, mediação absoluta (JM, 1927, p. 240-241, 267): meu corpo, enquanto excluído do domínio da objetividade e da ciência (JM, 1927, p. 278, 305). Meu corpo não faz parte do mundo objetivo, mas faz parte do mundo existente ou, melhor, toda existência é construída por mim sob o tipo e a partir do prolongamento de meu corpo.

Dessa maneira, afirmar *eu existo* não é senão reconhecer minha presença no mundo; dizer *eu existo/ eu sinto* equivale a dizer *sou manifesto*, o que, ao mesmo tempo, efetiva a abertura ao campo da alteridade, campo onde o outro me reconhece como existente e me reconheço no outro. Essa presença diante do outro e,

consequentemente, do mundo, não é separável de *meu corpo*. Assim, *consciência*, *existência* e *alteridade* fundamentam a afirmação *ego sum*. Mediante tal argumento, Marcel não hesita em descrever que “[...] meu corpo é o ponto com o qual se situam para mim os existentes e se estabelece a demarcação entre existência e não existência” (MARCEL, 1951, p. 31). Como, então, pensar a existência como consciência e vice-versa?

Em que sentido se pode pensar como existente uma consciência? É claro que pode ser exclusivamente na medida em que se dê como relação imediata, seja com ela mesma, seja com outra. E este mesmo modo de apresentar o problema nos põe no caminho da solução. Com efeito, é claro que o dado comum à minha consciência [...] é meu corpo. Não posso pensar-me como existente mais do que me sou dado a mim mesmo e enquanto sou dado a outras consciências, quer dizer, enquanto sou dado no espaço. (JM, 1951, p. 19).

Sendo a consciência exclamativa de si mesma enquanto originária - que é a encarnação -, pode-se, então, à semelhança de Merleau-Ponty, afirmar que a consciência é corporal.<sup>16</sup> Ora, para Marcel, somente se pode dizer *eu existo* quando se afirma *meu corpo*.

Para uma investigação como a que proponho aqui, será essencialmente importante ressaltar o sentido exato dessa fórmula ambígua: *eu sou meu corpo*. [...] *meu corpo* não é *meu* senão enquanto é sentido, por mais confusa que esta sensação possa ser. A abolição radical da sinestesia, supondo que seja possível, seria a destruição de meu corpo enquanto meu. Se eu sou meu corpo enquanto ser senciente, [...] sou meu corpo na medida em que minha atenção se dirige ao princípio, isto é, antes de poder fixar-me em qualquer outro objeto. Portanto, o corpo gozaria do que eu permito denominar uma prioridade absoluta. Eu não sou meu corpo além do que sou qualquer outra coisa, senão porque, para ser qualquer outra coisa, necessito servir-me primeiro de meu corpo. (JM, 1927, p. 236).

Essa citação apresenta os elementos capitais no que concerne à teoria marceliana acerca do corpo. Em primeiro lugar, a passagem explícita a concepção de que posso afirmar o corpo como *meu* quando o *sinto*, de modo que *existência* e *sentir* se encontram em regime de íntima convergência. Ora, esse caráter senciente nada mais transfigura do que a dimensão sinestésica, dimensão que, como se sabe, o filósofo Edmund Husserl já empregara em seus escritos e, sem a qual, conforme adverte Marcel no texto acima, não se poderia falar de *meu corpo*. Nessa perspectiva,

---

<sup>16</sup> Merleau-Ponty afirma que não somente a consciência reflete: o corpo também é capaz de reflexão; ele se torna o exemplar sensível pelo qual a reflexividade se institui e se propaga carnal e intersubjetivamente. Tudo se passa como se a consciência se diluísse no corpo. Por isso, no bojo da reflexão marceliana, Merleau-Ponty descreve o corpo como uma experiência ontológica, enigmática por definição (SILVA, 2009, p. 160-170).

outra questão emerge: se somente se pode dizer que existo porque sinto, o que realmente posso sentir: as *coisas em si* ou a *mim mesmo*?

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

Nesse sentido, a atenção dispensada ao senciente é fundamental. Assim, eu sinto o real porque o real altera, de algum modo, meu corpo, e somente quando minha reflexão mergulha nessa prioridade pode-se falar *meu corpo*. Em outras palavras: a expressão recorrente *meu corpo* não é consequência de uma posse ou uma objetivação do corpo, mas a expressão mais genuína de uma experiência indubitável pela qual entro em relação e participação com o mundo, com os outros; enfim, com o ser. Enunciar a experiência de *meu corpo* não é um processo de posse, mas de reconhecimento, ou melhor, de ponto de partida de reconhecimento de mim mesmo e da realidade enquanto afetante de mim, já que “[...] está bem claro que prestar atenção a algo é sempre prestar atenção a si mesmo como senciente” (JM, 1927, p. 240).

Se, porventura, me fixo no real como independente de mim mesmo, ou seja, se reconheço a experiência anterior à experiência que tenho de mim mesmo, corro o risco de cair numa abordagem objetificante do real, ou seja, a realidade não convoca para comigo nenhum apelo e nenhuma relação. Assim, para Marcel, reconhecer-se como corpo é a órbita existencial ao redor da qual gravitam todas as relações possíveis. Assim, a filosofia e a própria reflexão não são o exercício de saída de si mesmo para a compreensão da realidade, mas a entrada em si mesmo, o recolher-se em si para, daí participar do mundo e do ser (RI, 1940, p. 23)<sup>17</sup>.

Dessa maneira, Marcel se lança não num esforço para transcender o imediato, mas explicita que “[...] o problema metafísico é um retorno para o pensamento e, para além do pensamento, para uma novidade infalível, uma novidade imediata” (JM, 1927,

---

<sup>17</sup> Sobre o recolhimento, conferir o último capítulo desta tese, de modo específico tal postura como um apelo teológico.

p. 131). Assim, a filosofia não é um construir, mas um escavar. A metafísica, por conseguinte, visa o imediato puro e todas as questões filosóficas e metafísicas somente são possíveis a partir dessa apresentação imediata (JM, 1927, p. 147). E por que esse imediato é o fundamento primeiro para toda a busca filosófica? Porque, segundo Marcel, nada pode existir sem essa relação espacial com meu corpo.

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

Se me perguntas onde se insere a consciência propriamente dita, entende-se por si mesmo que eu não pretendo engendrá-la de modo algum; em nenhum momento estamos, na realidade, aquém da consciência. A única coisa que se pode dizer é que não há dúvida de que eu somente posso ter consciência de algo determinado e que a atenção a si somente pode considerar-se como a condição dessa consciência. (JM, 1927, p. 242).

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

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

Parece que todo instrumento é um meio de estender, desenvolver e reforçar um poder inicial que possui aquele que usa este instrumento; ora, isso é tão verdadeiro para uma navalha como para uma lupa. Estes mesmos poderes, estas aptidões, são características ativas do corpo organizado. Enquanto o considero desde fora, posso evidentemente pensá-lo como máquina, como instrumento. Aqui, porém, nos interrogamos sobre *meu corpo* enquanto meu. Este corpo (*hoc corpus*, não *illud*), este instrumentista: posso observá-lo como sendo instrumento? Está completamente claro que arrisco comprometer-me aqui em uma regressão infinita: se o instrumentista é ele mesmo um instrumento, de quem é instrumento?, etc. Se penso no meu corpo como instrumento, atribuo pelo mesmo à alma, de que seria ele útil, as virtualidades mesmas, cuja atualização asseguraria ele; converto esta alma em corpo e, em consequência, o problema se apresentaria de novo. (RI, 1940, p. 29).

O grave problema em considerar o corpo como instrumento é que o perdemos como *meu*, ou seja, ele se torna, ao mesmo tempo, *instrumento* e *instrumentista*, operado e operador. Se ele é instrumento, quem é o instrumentista? Se se afirma que

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

No fundo, tudo se reduz à distinção entre o que se *tem* e o que se *é*. Porém, é sumamente difícil expressá-lo em forma conceitual e, contudo, deve ser possível fazê-lo. O que se *tem* apresenta evidentemente certa exterioridade com respeito a si. Esta exterioridade não é, contudo, absoluta. Em princípio, o que se *tem* são coisas (ou o que pode assimilar-se a coisas e na medida precisa em que essa assimilação é possível). Eu não posso ter, no sentido estrito da palavra, senão algo que até certo ponto possua uma existência independente de mim. Em outros termos: o que eu tenho se acrescenta a mim; melhor: o fato de ser possuído por mim se acrescenta a outras propriedades, qualidades, etc., que pertencem à coisa que eu tenha. Eu não tenho senão aquilo de que de algum modo e dentro de certos limites posso dispor ou, dito de outro modo, na medida em que eu posso ser considerado como uma potência, como um ser dotado de poderes. Não há transmissão possível senão do que se tem [...]. Se verdadeiramente é válida a categoria do ser, é porque, na realidade, há o intransmissível. (JM, 1927, p. 301).

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

A primeira análise com relação ao ter leva-nos, de imediato, a referir o corpo como *meu*, a afirmar que *tenho um corpo*. Deve-se, entretanto, diferenciar o *ter um corpo* de um *ter* as coisas materiais (um lápis, por exemplo). Por isso, no âmbito do ter, Marcel chama a atenção de que meu corpo tem sobre mim um poder particular, que se traduz, de fato, em minha preocupação por ele. O corpo possui sobre nós uma espécie de “tirania” (EA, 1935, p. 239-240). Essa tirania exercida sobre mim, por conseguinte, depende de meu próprio apego a ele, ou seja, de um ato livre mediante o qual se decide tê-lo, de algum modo, à minha disposição, quando se decide tratá-lo como *res*, quando se possibilita coisificá-lo e, assim, objetivá-lo, lançá-lo no campo do problemático. Ora, é precisamente aqui que se encontra uma enorme tensão ou contradição do próprio ato do ter: nesse afã de “possuir” o corpo como coisa, mediante a leitura problemática da realidade, acaba-se possuindo a si mesmo e, assim, nega-se a si mesmo como sujeito e deixa o corpo de ser *meu corpo* para transformar-se em

um *instrumentum*. Essa impossibilidade, por outro lado, não se trata apenas de uma conclusão lógica? Teria essa impossibilidade um peso ontológico?

Com efeito, segundo a filosofia marceliana, o modo como eu mesmo me ligo ao meu corpo define minha situação existencial. Nesse contexto, convém lembrar de que há certa exigência ontológica no ato de existir<sup>18</sup>. Ora, prescindir dessa exigência é um ato de liberdade. Assim, pode-se ainda argumentar: a liberdade do humano não colocaria a existência numa dialética do desespero, num ato de defecção que a condiciona? Para Marcel, isso não seria possível. Por ser livre, essa dialética não é necessariamente própria do ser (e aqui Marcel se distancia de Sartre).<sup>19</sup> Ora, Marcel não é um pensador do desespero, mas aquele que atribuiu à esperança seus recônditos ontológicos<sup>20</sup>; é a filosofia de Marcel uma profunda reflexão sobre o fato de que a esperança promove um processo de mergulho em uma postura não objetivante da existência, de modo específico da corporeidade.

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

---

<sup>18</sup> Esse tema será trabalho no ponto 3.4 deste capítulo.

<sup>19</sup> Sobre a relação de Gabriel Marcel com Jean-Paul Sartre, conferir o interessante artigo: CAÑAS, J. L. "Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sartre" In: Anuario Filosofía XXXVIII/2, 2005, p. 381-403. Para compreender os argumentos de Marcel frente o pensamento de Sartre, conferir o artigo de MARCEL, G. **L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre** In: Les grands appels de l'homme contemporain. Paris: Editions du Temps Présent. 1947, p. 113-170.

<sup>20</sup> A temática da esperança será tratada quando abordaremos as aproximações concretas ao Ser, no penúltimo capítulo desta tese.

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

Esta suposta identidade é um sem-sentido; não pode ser afirmada mais que um ato implícito de anulação do eu: transforma-se, então, em uma afirmação materialista: meu corpo sou eu, somente meu corpo existe. Refugiar-nos-íamos então na ideia de um mundo de corpos? O que, porém, lhe confere unidade? Quem é esse que o pensa como mundo? E, por outra parte, quem chega a esse mundo, puramente objetivo, o princípio de intimidade, em cujo redor se constituía a órbita existencial? (RI, 1940, p. 30).

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

Dizer *eu sou meu corpo* é, na realidade, emitir um juízo negativo: “não é verdade dizer, não tem sentido dizer que eu sou outra coisa que meu corpo”; ou melhor: “não tem sentido dizer que eu sou certa coisa ligada de qualquer maneira a esta coisa que é – ou que deveria ser – meu corpo. Dessa relação X entre a coisa desconhecida Y e meu corpo não se pode afirmar nada que apresente um caráter de verdade, o que equivale a dizer que essa relação não é pensável. (RI, 1940, p. 30-31).

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

Quando eu penso *meu corpo* (e não de outra pessoa, à qual poderia ter dado meu nome), estou em certa situação que resulta impossível explicar prontamente a substituição com a ideia de uma relação entre termos hipoteticamente dissociados: com efeito, ao efetuar essa substituição coloco-me em condições rigorosamente incompatíveis com o estado inicial que se pretendia explicar. (JM, 1927, p. 325).

Mesmo que pareça um recurso explicativo pleonástico, cabe ressaltar: perguntar-se pela encarnação não é perguntar-se pelo corpo como objeto qualquer – assim como o biólogo analisa o corpo como complexo de músculos e órgãos –, mas inquirir-se acerca da existência como ser encarnado, da intimidade pela qual meu corpo toma forma e se manifesta. Em outras palavras: questionar-se sobre a encarnação pertence ao campo da existencialidade, a qual é contrária à visão objetiva da realidade.

Para Marcel (RI, 1940, 34), falar da relação entre esses dois polos (*eu* e *meu corpo*), relação por meio da qual um dos polos me é desconhecido (o *eu*) e o outro é representado por *meu* corpo, implica estabelecer, antes, uma distinção, uma dualidade estéril, que rompe com a unidade do existente. A esse modo, essa distinção não pode ser *pensável*, pois, se assim fosse, cair-se-ia, indefectivelmente, em contradição e se perderia justamente aquilo que se buscava.

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

Ser encarnado é aparecer-se como corpo, como este corpo, sem poder, entretanto, identificar-se com ele, sem poder, tampouco, distinguir-se dele – sendo identificação e distinção operações correlativas uma a outra, porém que somente podem exercer-se na esfera dos objetos. (RI, 1940, p. 31).

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

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

A encarnação, por sua parte, apregoa que a existência não pode se ancorar no pensamento, como estipulou o *cogito* cartesiano, mas no próprio existir. O pensamento, o *cogito*, não pode nem instituir e nem destituir. É, portanto, a

encarnação o existente indubitável<sup>21</sup>. Dessa maneira, ela - a encarnação - se apresenta como a “pedra de toque” de toda reflexão marceliana. Sobre isso, nos alerta Corte:

A encarnação é o dado central da metafísica, a situação absolutamente primeira onde se “atrai” a ontologia, mas, contrariamente a todas as interpretações clássicas e correntes, é impossível pensar sem trapaças: ela é simplesmente “o dado a partir do qual” o fato de ser “é possível”, “o indubitável, não lógico ou racional, mas existencial, o centro nebuloso não pensável onde se estabelece o ato de pensar o ser (MARCEL, p. 11-15; RI, p. 25). (CORTE, 1949, p. 16).

O pensamento não pode em hipótese alguma, prescindir da existência; deve partir da existência e de seu caráter “gritante”, ou seja, dos mais recônditos dramas humanos, e não podemos vê-lo (o pensamento) como separado e nem anterior à própria existência (EA, 1935, p. 35-36). Assim, desde o início de seus escritos, Marcel trava um combate no intuito de superar uma noção de existência impregnada de aspectos idealistas a fim de reconfigurá-la como algo primário e não objetivável. Para o pensador francês, a realidade da existência é a da concretude e da corporeidade e, por conseguinte, é lógico afirmar que toda reflexão deve-se apresentar como um perscrutar metafísico referente a tal concretude. Todo pensamento que nos apresente um mundo sem amplitude e sem palpação, sem aderência à realidade nua e crua, é falso e raso, um ato de congelamento da vida<sup>22</sup>.

Nesse sentido, para Marcel, a existência é *fons et culmens* do ato de pensar, ou seja, é o ponto de partida e o núcleo do próprio pensamento. Nessa direção, a primeira via que Marcel encontra para abordar tal contexto é a *encarnação*. A filosofia é, portanto, um processo de aprofundamento nessa via, pois, há uma estreita relação entre a *existência* e o *corpo*.

Quando afirmo que uma coisa existe é porque a considero tal como vinculada ao meu corpo, como suscetível de entrar em contato com ele, por indiferentemente que seja. Unicamente é preciso ter muito em conta que essa

---

<sup>21</sup> A intenção de Marcel, como se pode perceber, é, de certa maneira, “desmascarar” a ilusão do *cogito*. O primeiro imediato, portanto, do pensamento não é o pensamento enquanto tal, como se fosse fundante de si mesmo, mas, ao contrário, a sensação. O primeiro indubitável não é o pensamento como reflexão sobre a dúvida, mas a presença de uma sensibilidade corporal como anterior à própria dúvida. “Se a existência não está na origem, não está em parte alguma” (RI, 1940, p. 25). Assim advoga: “As questões somente são possíveis a partir da base de um isto, da apresentação imediata” (JM, 1927, p. 147). Mas atenção: não devemos entender aqui a sensação como simples interpretação do materialismo; trata-se de um “centro”, de um “fato essencial”, um “dado” ou, em termos marcelianos, “encarnação”. Assim, a encarnação é o ponto de partida de toda metafísica.

<sup>22</sup> Sempre é necessário recordar que a reflexão não está “contra” a vida, não se opõe como um fato oposto à existência, congelando-a; “ao contrário, parece-me essencial compreender que ela igualmente é, todavia, a vida, que ela é certo modo de vida ou, mais profundamente, que ela é, sem dúvida, certa maneira para a vida de passar de um nível para outro” (MEI, 1951, p. 96-97).

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: existência e consciência de si como existente. Consciência de si como ligado a um corpo, como encarnado. (HV, 1944, p. 20).

Partir da existência em estreita relação com a experiência é a decisão filosófica mais radicalmente trilhada por Marcel. Ora, não deixa de ser surpreendente reconhecer que, ao debruçar-se sobre seus primeiros escritos, o filósofo admitira, no entanto, a presença de certos elementos de uma construção idealista em sua filosofia<sup>23</sup>. Esse tipo de tentação, frequentemente presente numa tradição como a cultura ocidental, hegemonicamente cartesiana, não se torna, entretanto, sedutora o suficiente na medida em que Marcel vai tomando uma nova consciência de pensamento; consciência que se aprofunda a partir de um novo horizonte de questionamento: a concretude da existência (RI, 1940, p. 07-08; 83-84).

Essa autocrítica de Marcel é significativamente reveladora. Ela não só permite diagnosticar um limite *sui generis* à experiência de um pensamento em curso, mas, mais que isso, ela já é o índice fundamental de que a tarefa ainda está por se fazer. A verdadeira filosofia é aquela que se faz autocrítica permanente; nunca se dá por satisfeita e, por isso mesmo, deve realizar um salto qualitativo. Nessa medida, no ato de refletir, Marcel passa a reconhecer, mais adiante, de que não há alternativa senão partir da experiência mais própria do sentir, como demonstra:

Porém, desde o momento em que intervém em meu corpo enquanto meu o fato de sentir [...], se descobre uma perspectiva completamente diferente e estamos, então, na obrigação de reconhecer a necessidade de fazer intervir o que chamarei um imediato não mediatizável, que é a raiz mesma da existência (MEI, 1951, p. 125).

Não se trata, aqui, porém, de se conformar em apenas reconhecer a sensação pura e simples, segundo a definição clássica do naturalismo, enquanto um dado sensível local e especializado. Quando se toca a superfície de uma mesa de madeira, por exemplo, tem-se a sensação da madeira: sua dureza, sua lisura, seu volume, etc. Recebe-se, desde então, uma mensagem e se a interpreta, dizendo que se toca uma mesa de madeira. Ao realizar essa operação tão simples, na qual intervém a memória da dureza da madeira, esquece-se provavelmente outra experiência que se teve antes

---

<sup>23</sup> Nesse sentido, Jean Wahl, no texto *Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel*, p. 77, afirma: “Encontram-se, na *Primeira Parte do Diário Metafísico*, passagens marcadas de um idealismo e de um racionalismo de nuances às vezes hegelianas, às vezes fichteanas, que serão amenizadas mais tarde em outras partes de sua obra (HV, 1944, p. 03,19-23,30-37,74-75,103-107,129)”.

dessas duas mencionadas: a simples *experiência do sentir em sua imediatez*, sentir que é a pedra de toque do indubitável. É aqui que Marcel fixa sua atenção ao enfatizar sua busca do ser, traçando, por sua vez, o caminho até ele.

O filósofo compreende o homem como criatura itinerante, cujo drama reside, mais propriamente, na obscuridade de sua origem e de seu fim, assim como no fato de ser corpórea sua natureza<sup>24</sup>. Dessa maneira, a existência é o ponto de partida e o ponto de referência do pensamento de Gabriel Marcel. Em oposição ao idealismo metafísico (objetivante e abstrato), o homem se caracteriza como um ser existente, real e concreto, inserido no mundo. A existência se torna, a rigor, uma existência encarnada. Sendo um ser encarnado, a condição de ser existente é revelada de modo imediato e inconfundível como encarnação, isto é, enquanto consciência mais gratuita de *mim no meu corpo*.

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

A encarnação – dado central da Metafísica. A encarnação, situação de um ser que aparece a si ligado a um corpo. Um dado não transparente a si mesmo: oposição ao *cogito*. Desse corpo não posso dizer que é meu corpo, nem que não é, nem que é para mim (objeto). A oposição entre sujeito e objeto é transcendida. Ao contrário, porém, se parto dessa oposição compreendida como fundamental, não haverá mais truque lógico para reunir essa experiência; inevitavelmente terá passado ou foi recusada, o que é a mesma coisa. Não se deve objetar que essa experiência apresenta um caráter contingente; na verdade toda a investigação metafísica requer um ponto de partida desse gênero. Só se pode partir de uma situação que reflete sobre si mesma em seu poder compreender-se. Ao examinar se a encarnação é um fato, não me parece que o seja. É um dado a partir do qual um fato é possível (o que não é verdade a partir do *cogito*). É uma situação fundamental que, a rigor, não pode ser dominada, rotulada e analisada. É precisamente essa impossibilidade que eu afirmo quando declaro, confusamente, que sou meu corpo, ou seja, que não posso me conceber como um termo distinto do meu corpo, que se mostra numa relação determinável. Como já disse, no momento em que o corpo é tratado como objeto da ciência, eu me exilo no infinito. (EA, 1935, p. 11-12).

O que Marcel expõe nessa argumentação é o caráter mais geral quanto ao estatuto do conceito de encarnação. Para o filósofo francês, afirmar que a encarnação é o dado fundamental metafísico ou a verdadeira *arché* do pensamento não implica erigir um sistema filosófico ou, ainda, pressupor uma espécie de *cogito* baseado na

---

<sup>24</sup> “[...] creio que pensar a existência é, em última instância, pensar na impossibilidade de opor o ser e a aparência, porque o aspecto existencial se encontra indissolivelmente unido – o que fui percebendo cada vez com maior clareza – à minha condição de ser não somente encarnado, senão itinerante, de *Homo Viator*” (MEII, 1951, p. 27).

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

Com efeito, na medida em que meu esforço filosófico tomou plenamente consciência de si mesmo, me pareceu que não era até uma sistematização [...] que ele se encaminhava [...]. Como chegar a integrar efetivamente em um sistema inteligível minha experiência enquanto minha, com os caracteres que ela afeta *hic et nunc*, com suas singularidades e, inclusive, suas deficiências, deficiências que, por outra parte, fazem-na ser o que é? Na medida em que minha reflexão se concentrava neste problema me parecia mais evidente que esta integração não podia ser nem realizada nem, inclusive, seriamente tentada [...]. Desde este momento, toda a orientação de minha busca filosófica se viu profundamente modificada. O trabalho que em princípio se havia apresentado ante mim como um andaime, capaz de permitir-me construir determinado edifício, assumia ante meus olhos um valor e uma importância intrínseca. Já não se tratava de construir, senão de aprofundar [...]. (RI, 1940, p. 23-24).

Marcel adverte que sua postura não sugere um simples voto à fidelidade da experiência segundo a acepção clássica empirista. Para o autor, “[...] a filosofia é, para a experiência, certa forma de reconhecimento e apreensão” (RI, 1940, p. 25). O pensamento aponta a experiência não como um simples sentir, mas como um dado possibilitador de relações, como uma mediação absoluta.

E é justamente aqui que o filósofo parisiense aplica um “xeque-mate” ao idealismo metafísico: em toda investigação filosófica o que está nas origens é um indubitável, não um dado lógico e racional, mas existencial. Ora, se a existência não está em nenhuma parte, não há como pensar verdadeiramente, isto é, refletir de maneira consistente. Nesse sentido, poderíamos compreender que a célebre fórmula “*Cogito, ergo sum*” pressupõe, a todo rigor, a tese fundamental de que “*Sum, ergo cogito*”? Aparentemente, sim; inclusive, muitos autores subscrevem tal afirmação, afirmação que não apoiamos. Na realidade, não basta efetuar a troca do *cogito* pelo *sentio*. A questão de fundo está na partícula *ergo*, a qual exige e denota o pensamento lógico; *sentio* seria, portanto, outro nome de *cogito*. Nessa direção, aponta Marcel: “Creio, contudo, que a afirmação ‘eu existo’ forma parte de outra ordem e, portanto, se encontra à margem de toda ingerência” (MEI, 1951, p. 105).

Marcel atenta para o fato fundamental de que a condição humana se caracteriza enquanto experiência encarnada, de modo que o corpo é o ponto de partida pelo qual toda existência ganha efetividade. É a partir da primeira

consideração do humano, em sua mais radical corporeidade, que se pode dizer, sem dúvida, que a discussão central da metafísica é a reflexão sobre o ser encarnado, para além da fissura entre *existência* e *objetividade*. Ora, o que seria, precisamente, a separação brutal entre esses dois termos?<sup>25</sup>. Segundo alguns comentadores, como é o caso de Urabayen, essa separação radical entre a existência e a objetividade no pensamento de Marcel se apresenta de modo gradativo, sofrendo transformações ao longo de seus escritos:

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

Não pode ser a existência um *demonstrandum*, visto que ela possui uma prioridade absoluta. Isso significa que ela é um ponto de partida e jamais um simples ponto de chegada. A existência, por outro lado, não atua somente a partir de relações com minha consciência; ela se agencia a partir de relações com meu corpo. Sendo imediata, a existência é, então, o ponto de partida de toda reflexão e a própria reflexão é parte constitutiva da existência.

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

---

<sup>25</sup> “No fundo”, confessa o filósofo, em uma dada ocasião. “[...] faz mais de um ano (e não há dúvida de que seja muito mais, porém de modo totalmente confuso) que tendo a dissociar radicalmente as ideias de existência e objetividade” (JM, 1927, p. 273).

corpo, e vice-versa, me “devolvem” enquanto eu mesmo: *eu sou corpo, eu sou encarnado*.

Ser encarnado é aparecer como corpo, como esse corpo, sem poder identificar-se por si mesmo, sem poder, tampouco, distinguir-se. Ora, identificação e distinção são operações correlativas uma com outra, podendo, porém, exercer-se tão somente na esfera dos objetos. O que se mostra claramente nesse conjunto de reflexões é que, a rigor, não existe um reduto inteligível no qual eu pudesse estabelecer-me fora ou além de meu corpo; esta desencarnação é impraticável e fica excluída por minha própria estrutura mesma. (RI, 1940, p. 31).

O que Marcel afirma é que não há como definir o pensamento, em primeira instância, como um dado indubitável. Como se vê, o *cogito* perde, assim, toda sua força e poder de persuasão. A experiência primeira e mais provável – a corporeidade – é o fato fundamental ontológico. A encarnação se torna, desde então, a mediação entre o *eu* e o *mundo* com os *outros*. As coisas no mundo não são, em primeiro lugar, objetos do espírito. Elas exprimem, num certo sentido, o prolongamento do próprio corpo. Jamais tomam distância desse originário centro de referência. Há uma espécie de permeabilidade entre o corpo, o mundo e os outros. Essa permeabilidade é a encarnação na medida em que ela é signatária de um mesmo mistério comum, isto é, intersubjetivamente manifesto, visto que “a intersubjetividade é a abertura ao outro” (SILVA, 2014, p. 123). Por isso, em Marcel, qualquer posição solipisista se torna um empreendimento limitado, pois viver é estar aberto a uma realidade com a qual se entra como que numa espécie de comunhão<sup>26</sup>.

Partindo de uma noção de experiência como dado indubitável e não como predicação lógica, Marcel busca, na contramão do idealismo moderno e, em certa medida, do espiritualismo bergsoniano e do próprio naturalismo predominante do século XIX, instituir, em novas bases transcendentais, outra significação da subjetividade. Ele propõe articular um profundo debate em torno da noção de subjetividade compreendida, em sentido clássico, como psicologizante ou puramente reflexiva e, sob esse critério, desencarnada. O “sujeito” cartesiano é uma consciência abstraída, purificada de todo contágio com o mundo.

Ora, o que Marcel pretende é despsicologizar a consciência, abordando-a como originariamente carnal, corporal, visto que existir é a condição inalienável de estar no

---

<sup>26</sup> “De forma mais positiva, digamos que tenho que pensar não somente para mim, senão para nós, quer dizer, para aqueles que podem encontrar este pensamento que é o meu” (MEII, 1951, p. 9). Nenhum pensamento pode autoproclamar-se individual ou solipisista; até mesmo os mais secretos de nossos pensamentos são e estão voltados para a intersubjetividade.

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

Voltei a ler minhas notas [...] sobre a existência: creio que há aí um mundo a explorar. Eis os pontos essenciais: 1º Toda existência se constrói para mim sobre o tipo e na prolongação de meu corpo; 2º sem dar-me conta, faço-me passar da noção de um objeto existente para meu corpo mesmo (enquanto meu), o que transcende a objetividade, aquilo que não depende de nenhuma dialética, porém que torna possível uma dialética, qualquer que seja; 3º portanto, entre eu e tudo o que existe há uma relação (a palavra é totalmente imprópria) à semelhança da qual me une ao meu corpo; o que eu denominei mediação não instrumental vem completar a mediação instrumental ou objetiva. Isso equivale a dizer que meu corpo está em simpatia com as coisas; 4º assim, fica fundada a possibilidade de certo modo de visão. (JM, 1927, p 265).

Segundo a comentadora Urabayen (2001a, p. 29), Marcel está delimitando, na citação acima, a existência como um âmbito primário, não objetivo e, portanto, real. A perspectiva que orienta o caráter mais radical da existência não se reduz a um mero estado, não é um predicado, não é algo objetivo, mas se reconhece por meio da sensibilidade, estando intimamente ligada ao próprio corpo (JM, 1927, p. 302-306). Ora, tal indubitabilidade se baseia na impossibilidade de distinguir a existência e o existente de modo que se encontra inerente a certo sentido fenomenológico de “manifestação”:

Quando digo “existo” [...] contemplo obscuramente o fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto, ou melhor, que *sou manifesto*. O prefixo “ex” em “existir” é de grande importância. “Existo” quer dizer “posso fazer-me conhecer ou reconhecer pelos outros, ou por mim, afetando minha alteridade fictícia. (MEI, 1951, p. 106).

A encarnação – que é possibilitadora dessa união tão estreita da corporeidade e da existência – não é espacial, ou seja, um “estar” em determinado lugar, um localizar-se geográfica e temporalmente, mas um estar situado relacionalmente. É o que comenta Urabayen:

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

Para Marcel, é ponto pacífico que a existência não pode ser tratada como objeto e que não se pode, em hipótese alguma, analisá-la fora do âmbito da própria existência, isto é, não se pensa a existência como uma atividade *extra* de nosso próprio existir. Há uma sinergia, ou melhor, uma relação intrínseca entre meu pensar e a realidade. Corrigindo-nos: nem sinergia nem relação, mas “participação”, um tema que não nos conduz necessariamente a uma identificação nossa com o mundo, mas que nos permite percebermo-nos como diferentes e, ao mesmo tempo, integrantes (JM, 1927, p. 283). Assim, o dado imediato e indubitável da encarnação nos remete ao centro de gravitação de todas as pesquisas do autor: *participação*. O pensamento de Marcel se estabelece, portanto, entre dois polos: *encarnação* e *participação* e, por conseguinte, da *existência* ao *ser*, participamos do ser e, aqui, no mais castiço latim, podemos proclamar: *esse est coesse*.

## 2.2 TEORIA DA PARTICIPAÇÃO

Tomando por verdadeira a afirmação de que *esse est coesse*, cada vez que eu conheço algo ou alguém, eu me “engajo” no “objeto” a conhecer, estabeleço com ele uma “relação”. Assim, é impossível considerar tal objeto como um *espetáculo*. A esse mundo, a esse ser, que desejo participar de qualquer maneira, pode-se dizer que há um nível de participação, nem que seja uma participação rudimentar. Não posso considerar nem o mundo e nem a mim mesmo de forma *espetacular*, como fez, por exemplo, a filosofia grega, pois eu estou efetivamente no mundo e em mim mesmo, e, por conseguinte, nossas relações ultrapassam toda objetivação concebível. No fundo, “[...] 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” (EA, 1935, p. 23).

O termo físico *insolúvel*, aqui, nos remete à teoria da participação de Gabriel Marcel, teoria que difere da de Platão, pois é uma participação que não desnaturaliza o ser e o corpo e, portanto, somente posso falar de participação a partir do momento em que não me exilo da realidade e do mundo. Como estamos percebendo, Gabriel Marcel articula sua reflexão em torno de um âmbito não-objetivo, que ele define como *participação*.

Segundo Jean Wahl (1930), essa ideia é uma das mais essenciais de sua obra. Ela é tomada primeiro em um sentido neoplatônico, que se aplica particularmente no campo da vida estética e da vida religiosa, e que representa a transcendência. Em um segundo momento (particularmente a partir da segunda parte do *Diário Metafísico*), a ideia de participação reveste-se de outro significado: o relacionar-se com o imanente. É a encarnação, portanto, que, de certo modo, possibilita certa fusão desses dois âmbitos. Nesse sentido, ser encarnado é participar do ser. Este aspecto não-objetivo no campo da participação ou, se se preferir, misterioso, é inteligível para o entendimento abstrato.

O que Marcel projeta é uma “via concreta” pela qual a teoria da participação se estrutura. Participação é, dessa maneira, a dimensão que restitui à realidade a não objetividade, uma não objetividade que é imprescindível para nossa própria compreensão e compreensão da realidade.

Verdadeiramente não há como pensar, analisar ou relacionar-se com a realidade se ficamos ao largo da própria realidade. Nossa condição de seres encarnados, como a pouco relatamos, nos coloca em relação com todos os seres. Pela encarnação se estabelece uma permeabilidade de meu ser com os outros seres, permeabilidade provinda da participação. A existência, portanto, somente pode ser vista sob a ótica da participação, sem a qual seria uma ilusão. O corpo, aqui, radica um gesto ontológico transcendental de primeira grandeza.

A noção de participação, como se pode descortinar, é fundamental - para não se dizer vital - para a compreensão de toda a argumentação apresentada nessa pesquisa. Desde o momento em que decido cortar a ligação que me une ao mundo e ao ser, desde o momento em que me coloco fora do processo da realidade, desde o momento em que mergulho no âmbito da sistematização e da objetivação, passo a considerar-me como uma coisa entre outras (mesmo que a intencionalidade primeira seja considerar-me o centro dessa realidade). Ora, nessa situação eu mesmo rompo a participação com o ser. A participação não é uma condição fechada, uma “essência humana”, mas um convite a perceber-se como ser intersubjetivo. No momento mesmo em que me exilo desta comunhão, despersonalizo-me a mim mesmo e, sem “rostro”, não teço possibilidade alguma de participação.

Nas obras de Marcel, a gênese da teoria da participação ontológica se situa nos escritos iniciais, datados entre 1910 e 1914. Em tais escritos, o jovem pensador (contava com cerca de 20 anos) apresenta ao público suas teses germinais, talvez

incipientes, mas robustas, contendo aquilo que, posteriormente, desenvolverá e nomeará como *Filosofia Concreta*.

“Participamos do ser”: afirmação contundente e, ao mesmo tempo, abrangente. A pergunta que daqui emerge é: Como se estrutura tal participação? Apenas nossa corporeidade seria suficiente para afirmar que estabelecemos uma participação no ser? Se assim o for, a participação se estrutura como uma condição, fechada em si mesma, até mesmo determinista?

Existem dois níveis de participação: aquela da condição mesma do ser enquanto ser e aquela que é aprofundada pela consciência. A primeira, pode-se dizer, é uma condição *nata* de nosso ser, de nossa encarnação. Porém, essa *conditio* é chamada a plenificar-se (e seria totalmente equivocado afirmar que o ser é a plenitude do que somos?) e esse processo de “ser-mais” se efetua mediante a reflexão. Disso decorre que a participação no ser se estrutura também pela própria compreensão do que é o ser, compressão que nos coloca em relação com o próprio ser. Nesse sentido, afirma Beato:

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. (2009, p. 155).

Entretanto, não analisemos o ser como uma ideia, uma hipóstase, uma substância fechada em si mesma. O ser não é “algo”, muito menos “algo fora de nós”; o ser é relação, comunhão, é aquilo em que estamos implicados (participação). Se não é ideia ou uma exterioridade a nós, pode, realmente, o ser ser pensado? Há, portanto, um cotejamento do pensamento ao ser que se constitui em uma espessura de experiência. Não pode ser analisado e/ou dissecado como algo exterior a nós, mas é experimentado no mais profundo de nosso eu. Diante dessa afirmação, advoga Marcel: “O ser não é, pois, nem substância nem representação. Ele somente pode ser pensado como aquilo do qual o pensamento participa” (FPh, 1961, p. 70).

Nenhuma operação intelectual e/ou intuitiva é capaz de dizer o ser, por mais elaborada que seja. Na realidade, na relação com o ser apenas nos aproximamos dele, como nos relembra Silva:

[...] quando muito, só podemos, em relação ao ser, aproximar-nos. A ideia de participação incorpora, substancialmente, esse gesto: participamos do ser não de modo direto, mas indiretamente, isto é, mais se aproximando do que, de saída, apreendendo num ato único, puramente intuitivo. (2015a, p. 131).

Se formos participantes do ser, é nítido que tal participação também se estabelece no nível do pensamento. De que maneira se efetiva tal participação? Segundo Marcel, “não é enquanto saber que pode ser dito que o pensamento participa do ser” (FPh, 1961, p. 56). Para o pensador francês, “o ser está implicado no próprio pensamento” (FPh, 1961, p. 60); “implicação (participação) esta que somente se compreende fora de toda teoria do conhecimento (em que o sujeito se coloca como termo de relação). A verdadeira participação atende outro nível de exigência: exigência onto-fenomenológica” (SILVA, 2015a, p. 132).

Sendo a participação intelectual o fruto de uma exigência onto-fenomenológica, “a participação pode, enfim, ser pensada somente na medida em que o pensamento puder se despojar de todo elemento reflexivo; na medida em que ele puder se renunciar a si próprio, fazendo, por assim dizer, abstração de si” (FPh, 1961, p. 64). A participação no ser transfigura nossa reflexão, torna-a luminosa e transparente, corroborando registros não mais exclusivamente lógicos, mas ontológicos; um intelecto assim “convertido” busca renovar suas posições abstratas e se constitui como sujeito: “Em oposição à objetividade do saber abstrato, participamos exclusivamente do ser na medida em que nos constituímos, portanto, como individualidades” (FPh, 1961, p. 97).

Percebemos, assim, uma espécie de *metanoia* do próprio pensamento ao pensar a participação, pois

[...] a participação pode, enfim, ser pensada somente na medida em que o pensamento puder se despojar de todo elemento reflexivo. Na medida em que ele puder se renunciar a si próprio, fazendo, por assim dizer, abstração de si”. (FPh, 1961, p. 64).

Somente um pensamento positivamente “desprendido” pode acessar o ser e abarcar a totalidade da participação. Há, pois, dois modos de “desprendimento” de meu ser: o do *espectador* e o do *contemplativo*; aquele me torna objeto de mim mesmo; esse, me aprofunda e intensifica a participação. Ambos são atos de uma liberdade; o primeiro, da negação da própria liberdade; o segundo, o ato de liberdade que me torna livre libertando-me. Isso pode ser dito do seguinte modo: Eu sou à

medida que sou/participo do mistério do ser<sup>27</sup>. Participação significa, portanto, afirmar que não somos por nós mesmos<sup>28</sup>.

Pode parecer estranho, ao leitor não acostumado com o pensamento de Gabriel Marcel, que essas argumentações se apresentem como um “emaranhado” de ideias. Apoiados, portanto, no próprio *modus operandi* de reflexão do autor, utilizemos de exemplos para a compreensão do que seja a participação. Afirmemos, de antemão, que os exemplos não são apenas recursos didáticos ou metodológicos. Segundo Marcel, “dar um exemplo é provar a mim mesmo e ao meu interlocutor que eu falo de alguma coisa, que eu não falo de dispositivos, direi que há um papel de irrigação que é o dos exemplos” (MARCEL; RICOUER; 1968, p. 67). Partir dos exemplos é demonstrar que a reflexão está enraizada na vida cotidiana; não é um *extra* que analisa e julga, mas é uma própria experiência de viver<sup>29</sup>.

Os exemplos aqui em questão, que iluminam a compreensão sobre a participação, são fornecidos pelo próprio pensador francês: a relação do camponês com a terra e a do marinheiro com o mar. Vejamos:

[...] pensemos no laço tão forte que une o camponês à terra. Nada seria tão inexato como atribuir-lhe um caráter exclusivamente utilitário. Achemo-nos aqui além de toda utilidade e benefício; e para dar-nos conta disso, não temos mais que evocar a triste condição do camponês que vendeu suas propriedades para mudar para a cidade e viver com seus filhos, ainda quando estes o tratem com carinho. Sem dúvida, este homem vive materialmente em melhores condições que antes. Contudo, não consegue adaptar-se; padece algo assim como uma ferida incurável. (MEI, 1951, p. 132).

Uma espécie de mistério une o camponês à sua terra, um senso de pertença tão arraigado que se sente parte integrante do local onde vive e lançou suas raízes; uma simbiose perfeita entre o que lavra o chão e o espaço que acolhe as sementes, simbiose também presente na relação do marinheiro com o mar<sup>30</sup>. Para saber o que é participação, basta nos aprofundarmos

---

<sup>27</sup> Sobre a natureza da participação, “ela aparece, essencialmente, como mistério, isto é, como escapando a todo método de análise que a converteria em objeto” (MARCEL, 1961, p. 65).

<sup>28</sup> Essa afirmação, de inspiração paulina (2Cor 5,15), tornou-se uma espécie de lema para o pensamento de Marcel (PA, 1949, p. 46-47).

<sup>29</sup> Como se trata de um pensador “do concreto”, para Marcel o uso de exemplos não é apenas um artifício metodológico; é essencial ao *pensamento pensante* que se teça a partir de situações cotidianas: “A propósito disto, devo assinalar que o método, em uma Filosofia Concreta como a que apresento, traz consigo o recorrer ao exemplo não já como procedimento auxiliar, senão, ao contrário, como o que se utiliza dos efeitos de uma progressão absolutamente essencial. Nesta filosofia, o exemplo não somente ilustra uma ideia perfeitamente constituída” (MEI, p. 133).

<sup>30</sup> Como podemos perceber, ao acessar o mistério do ser, Gabriel Marcel preconiza outro discurso que não o lógico: o discurso ontológico, dito por registros simbólicos, musicais, artísticos e estéticos, mas, igualmente, metafóricos. Ao apresentar-nos a relação do marinheiro com o mar como uma espécie de

[...] na natureza deste prender-se do camponês com respeito à sua terra, “um verdadeiro laço”, e no que une o marinheiro ao mar [...] estaríamos em melhores condições para saber o que verdadeiramente se entende por participação e, ao mesmo tempo, ver em que consiste a natureza específica do sentir. (MEI, 1951, p. 132).

Em termos muito simples, mas profundamente condizentes, podemos afirmar que a participação é o “ar que eu respiro”. Entre mim e o ar, não há a percepção de um elemento externo que adentra o aparelho respiratório; há apenas a vida que é “sopro”. Analogamente, não podemos analisar o pensamento e a proposta filosófica de Marcel a partir de uma dualidade estabelecida entre sujeito-objeto, mas, sim, a partir de outro nível de razão<sup>31</sup>. Assim, a aproximação ao mistério do ser não se realiza mediante ideias logicamente precisas e distintas, impessoais e incomunicáveis, mas mediante atos pessoais, ou seja, não se trata de gravitarmos em torno ao ser com pensamentos rígidos, mas sermos participantes do próprio ser. A participação confere unidade; a análise (típica do pensamento abstrato) postula uma degradação, um dualismo (perceba-se aqui seu anticartesianismo latente)<sup>32</sup>. 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” (JM, 1927, p. 80).

Segundo Silva (2015a, p. 136), a participação se trata de uma formulação programática, sem dúvida, mas, que sugere uma teoria da liberdade e da criação. Participo do ser criando-me a mim mesmo mediante o exercício livre da liberdade. Trata-se, portanto, “do ato criador pelo qual o pensamento se afirma como livre negando o dualismo da matéria e da forma” (FPh, 1961, p. 76).

Ressalte-se, de imediato, que, diversamente do existencialismo de Sartre, o tema central da meditação de Marcel não é a liberdade, mas a participação. A liberdade só se define em relação à participação. O tema da participação é o tema antípoda às questões sartreanas. A partir de sua concepção do ser e do nada, Sartre construía uma filosofia da liberdade que tornava difícil a determinação das relações com outrem, a não ser como relações de hostilidade entre liberdades insulares e,

---

estofo para compreendermos o que é a participação, não podemos deixar de mencionar, em seu sentido metafórico sobre a teoria da participação, a letra do samba “Timoneiro”, de Paulinho da Viola, que enfatiza: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar”.

<sup>31</sup> Marcel nomeará esse outro nível de razão como “Reflexão Segunda”, que será analisada no terceiro capítulo desta tese.

<sup>32</sup> “A participação só pode ser pensável para além do dualismo entre o ser e a ideia de ser” (SILVA, 2015b, p. 133).

consequentemente, o inferno é o outro. Gabriel Marcel, em vez de partir da liberdade para esforçar-se por ir ter com outrem, procura, *ab initio*, realizar a comunicação com outrem e, com isso, a participação no ser para situar a liberdade no interior desta participação como um de seus momentos, ou seja, a liberdade é fruto da participação encarnada. Nessa esteira, afirma o pensador:

Não somente temos direito a afirmar que os outros existem, mas que estaria disposto a sustentar que a existência não pode ser atribuída senão aos outros enquanto outros e que eu não posso pensar-me a mim mesmo como existente senão enquanto não me concebo como que não sou os outros; por conseguinte, diferente deles. Atrever-me-ia, inclusive, a dizer que é próprio da essência do outro existir; não posso pensá-lo ao mesmo tempo como existente; a dúvida não surge senão quando esta alteridade se desmorona, por assim dizer, em meu espírito. (EA, 1935, p. 151).

Na ordem do ser, a participação é o que estrutura a encarnação como mistério. Mas, na ordem da cognoscibilidade, aparece depois da encarnação, pois o ponto de partida para o pensamento metafísico é a encarnação, o *sentio*. Além disso, o aspecto fundamental da participação não consiste em intelectualizá-la, condicioná-la, justificá-la, já que ela não se totaliza num sistema, sendo, antes, o próprio movimento incessante de criação (SILVA, 2015, p. 136b), que é signatária de uma relação misteriosa.

### 2.3 MISTÉRIO E PROBLEMA

Retomando o caminho proposto até o presente momento, percebemos que um indubitável não mediatizável – a encarnação – nos coloca em relação com o mundo. Não se trata, porém, apenas de um “estar aí”, um “projeto”, na acepção sartreana da palavra; sermos encarnados é participarmos – talvez a expressão “permeados”, aqui, e somente aqui, seja mais eloquente - do ser que se revela nos seres. Há, portanto, uma solidariedade essencial entre os existentes; *essencial* no que se refere ao “esse” e *solidário* no que se diz respeito a “*solidum*”.

Uma inquietação, porém, pode se nos apresentar: se tal solidariedade essencial se estabelece, por nossa própria condição de seres encarnados, por que nos sentimos em um “mundo quebrado”? Ora, não nos esqueçamos de que participar existencialmente não significa apenas uma condição *ipso facto* advinda da encarnação; a participação também é um “apelo”, um chamado à comunhão com o mistério do ser, é, ao mesmo tempo, ontológica. Daqui que, no seio mais profundo de nossa liberdade, debruçamo-nos sobre o mistério de nossa vida e, imediatamente,

reconhecemos nossa finitude. Sentida de modo mais dramático pela categoria espaço-tempo e, igualmente, por nossa impotência diante da dramaticidade da vida, a finitude fere nossa humildade e excita nossa *hybris*<sup>33</sup>. É nesse “espaço decisório” que o humano é livre para abrir-se ao mistério. Nas palavras de Marcel, isso significa abrir-se à “vertiginosa proximidade de Deus” (EA, 1935, p. 30).

Relembremos, portanto, que o pensamento pensante, ou seja, aquele que não se faz abstração pura, se vislumbra como a busca de uma reflexão que tenha como *arché* a experiência. Em outros termos: não há como cindir existência e pensamento. Isso justifica a opção de nosso autor em partir do dado da encarnação, não, porém, de maneira predicativa, mas a partir do horizonte do mistério, espessura maior de não objetivação<sup>34</sup>.

Assim, ao nos aproximarmos do pensamento de Gabriel Marcel, percebemos que questões como corpo, outro, mundo ou ser gravitam em torno desse dado primário e irrevogável que é a encarnação. Portanto, “reconhecer o corpo como referência de todos os existentes – e a encarnação como referência central da reflexão filosófica – é reconhecer esse privilégio de minha existência corporal no coração da certeza global da existência” (RICOUER, 1947, p. 100). É a encarnação a órbita existencial do pensamento do autor francês. Por outro lado, ela não deve ser interpretada à maneira como se fosse um dado estático, fossilizado e petrificado. Como bem observa Ricœur, a encarnação não é um “túmulo” (1996, p. 61), mas uma espécie de “fissão nuclear”, capaz de desagregar todo ato inconsequente de abstração. Como, porém, cotejá-la ou enunciá-la tematicamente? Conforme Silva (2010, p. 94), essa tarefa só se torna exequível, mediante a perspectiva de um esclarecimento conceitual: a capital distinção entre *problema* e *mistério*<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> “O problema metafísico do orgulho, da *hybris*, que os gregos perceberam e que foi um dos temas essenciais da teologia cristã, me parece ser desconhecido para os filósofos não teólogos dos tempos modernos” (PA, 1949, p. 74).

<sup>34</sup> Se se entende a filosofia como uma vocação, um chamado, como, no melhor estilo platônico, uma “chama que desperta outra chama”, essa filosofia não pode transformar a realidade em objeto, não pode julgá-la. A filosofia consiste em cotejar o mistério mediante sucessivas aproximações, como a libélula na água.

<sup>35</sup> Sobre o uso do termo “mistério”, afirma Carmona: “Pela primeira vez – sempre o teatro de Gabriel Marcel é antecipador da reflexão filosófica – aparece a ideia de mistério na cena final de *L’Iconoclaste*. Depois de *L’Iconoclaste*, o tema mistério é usado habitualmente no *Journal*. Contudo, a primeira formulação filosófica desta distinção fundamental e original entre mistério e problema aparece na conferência *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*” (1988, p. 160-161). Ainda se faz necessário apresentar outra argumentação do comentador espanhol: “[...] o termo mistério – que Marcel emprega muito antes de sua conversão ao catolicismo – não é utilizado, no sentido da teologia cristã,

Mas qual é a diferença substancial entre esses dois planos metodológicos?  
Uma passagem de *Être et Avoir* permite elucidar tal distinção:

Distinção entre o *misterioso* e o *problemático*. O problema é algo que se encontra ou que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo em que me encontro comprometido, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se nessa zona a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse sua significação (EA, 1935, p. 145).

O que Marcel desvela, aqui, é que o primeiro nível, o do problema, se caracteriza exatamente em termos objetivos, predicativos e 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 e desassossega. O problema, por conseguinte, é o que está “perante mim”, objetivável, passível de ser decomposto logicamente. Ora, esse é o movimento operado particularmente pela ciência: ela se institui, por excelência, como um campo peculiar de problemas. O mistério, por outro lado, sugere o que está *em mim*, quer dizer, corresponde ao que me faz estar implicado com ele e nele. Por isso é que, para Marcel, nesse segundo plano, se torna possível transcender a oposição entre sujeito e objeto, habitual em toda teoria clássica do conhecimento, e ascender à plenitude:

“[...] o mistério é o enraizamento do sujeito no ser ou, de forma mais conexa, o ser mesmo em sua plenitude, em sua efusão, o ser que me faz ser e pelo qual me é dado pela invocação no amor e na humildade” (MARCEL, 1949b, p. 1062).

O âmbito do mistério é aquele que se situa, antes, numa zona profunda da realidade, a esfera mesma do metaproblemático. Sob esse prisma, a experiência genuinamente filosófica, a do mistério, não corresponde simplesmente ao insolúvel; afinal de contas, o campo da ciência está cheio de problemas insolúveis, prestes a serem resolvidos. A zona do mistério é de outra ordem, a ordem do reconhecimento: “É da essência do mistério ser reconhecido” (EA, 1935, p. 145). Com efeito, se é verdade que o problema é qualquer coisa que se apresenta diante de mim e que posso cercá-lo ou reduzi-lo a uma estreita objetividade, à medida que me engajo na totalidade do ser deixo minha situação problemática anterior. Metaproblemático e

---

como sacramento, verdade revelada incompreensível para a razão natural, mas mistério adquire em seu pensamento uma dimensão ontológica” (CARMONA, 1988, p. 165).

mistério não são, reiteramos, o incognoscível, aquilo que se situa no limite, mas constituem, ao contrário, o resultado de um ato positivo e rigoroso de afirmação pelo qual o espírito recupera, através de uma reflexão à segunda potência,<sup>36</sup> o que sua reflexão primeira objetivou. No mistério, o eu transcende o anônimo e se atenta à pura consistência do ser; o mistério, por conseguinte, não é obscurantismo, mas plenitude, claridade evidente. É aprofundando essa dupla perspectiva, que Marcel volta a observar:

Parece, com efeito, que entre um problema e um mistério há uma diferença essencial: a de que um problema é algo com o qual me encontro, algo que encontro por inteiro ante mim, que se pode cercar e reduzir, enquanto que um mistério é algo com o qual eu mesmo estou comprometido e que, em consequência, não é pensável senão como *uma esfera* na qual a distinção de *em mim e ante mim* perde seu significado e seu valor inicial. Enquanto um problema autêntico pode ser submetido a certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende, por definição, toda técnica concebível. Sem dúvida, sempre é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para convertê-lo em problema, porém, tal procedimento é profundamente vicioso e sua origem deveria ser buscada, talvez, em uma espécie de corrupção da inteligência. O que os filósofos têm chamado o *problema do mal* nos proporciona um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação (EA, 1935, p. 169-170).

Aos olhos de Marcel, o tema referente ao típico e clássico *problema do ser* torna-se, na verdade, uma formulação deveras equivocada e não deixa de haver aí até mesmo certo abuso de linguagem, na medida em que um problema é qualquer coisa que se esbarra em meu caminho ou que se fixa diante de mim exigindo alguma solução. Ora, o ser não é algo que interdita as veredas da existência, mas, de certa maneira, aquilo que confere plena existência. O âmbito do problemático é aquele em que o pensamento tem a função de absorver o que está diante de mim, de modo que a realidade seja digerida, reduzida ou até mesmo dissolvida. Ela se transforma em matéria pensável; o pensamento problemático “envelopa” o ser e o transmuta em elemento abstrato a ponto de catalogá-lo conforme seu sistema de compreensão (PA, 1949, p. 269).

O *proprium* do problemático é o fato de sempre separar e fazer surgir uma oposição irreduzível entre sujeito e objeto, entre o espectador e o espetáculo, sempre cindindo, sempre dualizando. Ora, a peculiaridade do problemático é, precisamente, a de assentar o “divórcio” entre a existência e a objetividade. Nessa medida, o problemático é a ruptura por essência, é a alienação por natureza. A consequência

---

<sup>36</sup> Reflexão Segunda, Reflexão à Segunda Potência ou Reflexão Recuperadora: trata-se do modo como Marcel apresenta seu pensamento pensante. Essa temática será desenvolvida no capítulo quarto.

mais imediata do pensamento problemático é que ele torna o humano estrangeiro do pensamento, “exilando-o ao infinito” (EA, 1935, p. 12). Em seu revés, “o horizonte do ‘mistério’ é, radicalmente, diverso. É o campo de uma experiência concreta resistente a toda intelecção pura e irreduzível a qualquer experimentação ou controle” (SILVA, 2014, p. 168). É nesse sentido que se pode afirmar que o “problema” é excludente (JM, 1927, p. 161), pois o objeto exclui o mistério. Por outro lado, o mistério “exige” proximidade, participação, engajamento, visto que “o mistério é alguma coisa em que estou eu mesmo engajado” (JM, 1935, p. 169).

Até aqui, aos olhos de Marcel, não há postura errônea no âmbito do problema. O erro mais flagrante é quando se utiliza essa maneira de compreensão como se fosse exclusiva e absoluta. A dificuldade é quando se toma o problema como sendo a única forma ou modelo possível de conhecer, como se fosse o conhecimento absoluto por excelência. Nesse sentido, o problemático somente é um obstáculo quando se esbarra em si mesmo e se basta a si mesmo. Ao adotar essa atitude, se erige ou se cristaliza um sistema de compreensão da realidade, sistema que mutila o mistério do existir, fazendo o humano cair num eterno solipsismo, mesmo que seja corporal; torna-o prisioneiro de si mesmo, objeto do pensamento e preso às situações já estabelecidas. Em suma, des-humaniza, des-encarna e des-sujeitaliza. Tratar o mistério do ser como problema é erigir um sujeito despersonalizado, sem rosto; portanto, caricatura.

Visto que o pensamento pensante é uma ontologia – que não se trata de um conhecimento qualquer e nem de um *instrumentum* de percepção da realidade –, não pode ser problematizado. É sob esse aspecto que os temas da metafísica não podem ser tratados sob a categoria de problemas. Tratar a ontologia em termos de problema é amputar ou mutilar a questão fundamental do ser. Ora, o ser não é problematizável, não se pode enunciá-lo, à maneira tradicional, como *problema do ser*. O que também significa que o ser não pode ser abordado de forma técnica e, de passagem, ser investigado nos termos de um pensamento, desde sempre, pensado. Nessa direção, o autêntico pensamento só se exprime como sendo aquele pensar que renuncia a qualquer posse, em sentido absoluto, do ser como objeto. Ela – a ontologia -, enfim, renuncia em afirmá-lo, positivamente, nos termos exatos de um problema<sup>37</sup>. Ora, qual

---

<sup>37</sup> “[...] o reconhecimento do mistério é, ao contrário, um ato positivo do espírito, o ato positivo por excelência e em função do qual toda atividade se define rigorosamente” (EA, 1935, p. 170).

é, então, o “objeto” mais próprio da metafísica? Marcel descreve, com todo rigor: é a pesquisa do metaproblemático.

Se o ser se revela, antes de tudo, como experiência do metaproblemático, como reconhecer, por conseguinte, aquilo que é mais propriamente metafísico? Como falar de algo não objetivo justamente numa linguagem objetiva? Marcel recorda que o metaproblemático somente pode ser pensado a partir da “estratégia” da *Reflexão Segunda*. Assim, o ser como mistério não pode ser mediatizado, menos ainda representado. Essa condição não o impede, todavia, de ser concreto. Por isso, a atitude do espírito face ao ser é muito distinta; chega-se a ele não pela via de um discurso lógico, encerrado em si mesmo, mas por uma via ontológica. Se a reflexão deve convidar-nos ao mistério ontológico, as vias de acesso devem ser também ontológicas<sup>38</sup>. Assim, o acesso ao ser não se opera mediante uma via direta, positiva, mas por meio de múltiplas experiências<sup>39</sup>, até mergulhar-se no *recolhimento*, condição *sine qua non* para a percepção do próprio mistério (EA, 1935, p. 171).

É nesse contexto que Marcel projeta a verdadeira tarefa da metafísica: essa se consubstancia num nível de reflexão circundada pela experiência do mistério. Sendo assim, o campo do mistério é amplo, vindo a abarcar todo um âmbito de realidades recônditas, como, por exemplo, a questão do mal, a relação corpo-alma, a liberdade, o conhecimento, o amor, o tempo, a presença e 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 – sejamos, aqui, pleonásticos - objetivamente, uma vez que nós mesmos somos ser, pois participamos no ser, de sorte que nos incluímos na pergunta antes levantada, como atesta o dramaturgo francês:

---

<sup>38</sup> Em *Être et Avoir*, p. 167-175, em suas anotações prévias para uma conferência à Sociedade de Estudos Filosóficos de Marselle, realizada em 21/01/1933, Marcel apresenta-nos os “passos” das aproximações concretas ao mistério do ser, as quais podemos assim elencar: a) rever a linguagem sobre o que chamamos “problema do ser”; b) perguntar-se pelo ser é um exercício do “profundo” e, portanto, misterioso (aqui o recolhimento tem um papel fundamental para o filósofo); c) distinguir “mistério” e “problema”; d) evitar a confusão entre mistério e incognoscível e apoiar-se na *Reflexão Segunda*, que se efetua no recolhimento; e) liberdade diante da exigência/apetecibilidade do ser; f) o mundo da técnica é desesperante, mas, concomitantemente, um apelo à esperança; g) as aproximações concretas ao mistério ontológico devem ser buscadas não no registro lógico, mas ontológico (fidelidade, esperança, amor); h) por fim, essa ontologia é plenificada pela Revelação.

<sup>39</sup> O acesso ao ser se efetua por vias concretas, entre elas a fidelidade, a esperança e o amor, temas que serão desenvolvidos no quarto capítulo desta tese.

Convém, por outra parte, assinalar que eu, que pergunto pelo ser, não sei, em primeiro lugar, se sou, nem *a fortiori* o que sou – nem sequer que sei claramente o que significa esta pergunta *que sou?* que ainda assim me obceca (EA, 1935, p. 169).

Impossível, assim, separar as perguntas “O que é o ser?” e, “Quem sou eu?”. A questão do ser comporta, pois, um envolvimento mútuo entre esses dois temas existencialmente indissolúveis. E é sob esse horizonte que a experiência da encarnação se apresenta, antes de tudo, como um mistério.

No pensamento marceliano, o ser é um mistério não porque se trata de algo indecifrável<sup>40</sup>, mas em vista de sua própria condição metaproblemática, ou seja, condição pertencente ao domínio irreduzível da existência humana, impossível de coisificar ou de substantivar conceitualmente. O mistério não é coisificado porque, nas questões hauridas por ele, como vimos, reside inevitavelmente um contrassenso, uma objetivação rígida e estéril, visto que a predicação só se realiza no quadro da relação sujeito-objeto. Ora, o âmbito do mistério foge completamente desse esquema ou enquadramento, já que se situa noutra plano, o do problemático. Marcel observa que por meio da encarnação não apenas se entra em relação com o ser, mas nele, originariamente, se participa. As aproximações ao mistério do ser, por conseguinte, são concretas e esse fato revela que, ao menos no espírito crítico, aqui postulado pelo filósofo parisiense, jamais o pensamento se restringe, *per se*, a uma pura disciplina filosófica<sup>41</sup>. A esse respeito, cabe entender que não foi casual sua incursão como dramaturgo e como músico (“localidades” onde a dramaticidade humana, especialmente, se exponencia).

Na dimensão metaproblemática do ser e da existência humana jogam, como polos que se combinam mutuamente, o corpo e a intersubjetividade. A afirmação pétrea do dado encarnacional, “eu sou meu corpo”, em lugar de fechar o existente em uma subjetividade solipsista, abre-o, antes, ao mundo e aos outros. A intersubjetividade, então, se projeta como o prolongamento natural da tese existencial “eu sou meu corpo”. Sob o prisma do caráter não objetivante do ser, a única condição de possibilidade ontológica de um pensamento pensante será aquela que torna

---

<sup>40</sup> “Efetivamente, corre-se o risco de interpretar o mistério como um problema sobre o qual o espírito colocaria arbitrariamente a etiqueta: caminho sem saída [...]”. (RI, 1940, p. 79).

<sup>41</sup> “As aproximações concretas ao mistério ontológico deverão ser buscadas não em um registro de pensamento lógico, cuja objetivação apresenta um problema prévio, mas em certos dados propriamente espirituais” (CARMONA, 1988, p. 164).

manifesta a experiência de um ser que é presença, encontro e, de certa maneira, experiência mais integrante da intersubjetividade.

Diante de um *mundo quebrado*, ou melhor, de um mundo e humanos problemáticos, o humano pode vir a vivenciar a ausência do ser e do mistério; nesse sentido, justifica-se a exigência ontológica de reconhecimento do ser (MEII, 1951, p. 39). Ora, como, a partir disso, se torna possível atender a tal exigência? Como falar do ser se o mesmo não se deixa “aprisionar” ou, menos ainda, se definir? Como se estrutura o acesso ao mistério do ser?

De certa maneira esse estado de questão já fora levantado, *en passant*, quando se enunciou que a encarnação é a participação imediata no ser e que o “mergulho” no mistério do ser se dá não mediante um mundo ideal, mas por meio de *meu corpo*, um corpo com o qual entro numa relação de “entranhas” com os objetos, com o mundo e com o outro. Também já sinalizamos que o registro de acesso ao ser não é o lógico, mas o ontológico, de modo específico por acessos concretos (fidelidade, esperança e amor). A questão retorna em sua mais radical insurgência: Como não pensar essa participação e corporeidade de modo mais objetivo? Segundo Grassi (2008, p. 161), a questão central aqui é: Em que consiste a inteligibilidade própria do âmbito da existencialidade? Quando se pergunta pelo ser, quem é ele e desde onde se efetua a pergunta? Como pensar e dizer o mistério?

Se pensar é apenas a “descrição” daquilo que é observável, não se pode “pensar” o mistério. O primeiro passo, portanto, para pensar e dizer o mistério é “requalificar” o que seja “pensar” e “dizer”, pois o mistério, por definição, não pode ser objetivado e observado (ao modo das ciências, ao estilo do problemático). Necessário se faz uma *metanoia* (no sentido mais literal da expressão: mudança de mentalidade) do próprio pensamento, “conversão” que se torna exequível via Reflexão Segunda, como advoga nosso autor: “Chega-se à conclusão que a reflexão segunda é chamada a reconhecer o mistério e consagrá-lo” (MARCEL, 1949b, p. 1061).

Ao buscarmos uma pretensa “nova inteligibilidade” para se dizer o mistério, novamente voltamos à questão em que Marcel se movia incessantemente: a maior tarefa da filosofia é explicitar a mim mesmo *quem sou* (MEI, 1951, p. 163). Marcel parece promover, aqui, um *novus inqueritus*: Quem sou eu para responder à questão acerca do que sou? Como afirmar que o critério para responder a esta questão é aquele mesmo que a formula? (EA, 1935, p. 169).

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

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

Retomando o caminho trilhado, podemos afirmar que a ontologia não é um conhecimento qualquer e nem ~~de~~ um *instrumentum* de percepção da realidade – essa não pode ser problematizada. A metafísica não pode ser um *problema*. Tratar a ontologia em termos de problema é amputar e mutilar meu ser na relação com o ser<sup>42</sup>. O ser não é problematizável, o ser não é abordado de forma técnica e nem investigado pelo pensamento pensado. A Filosofia do Mistério recusa possuir o ser como objeto e, novamente, se recusa a afirmar o problema do ser. Marcel, então, afirma que a metafísica é a pesquisa do *metaproblemático*, onde “o pensamento metafísico é uma reflexão apoiada sobre um mistério” (EA, 1935, p. 145).

Sendo o ser metaproblemático, como, por outro lado, reconhecer aquilo que é metafísico? Como falar de algo não objetivo com uma linguagem objetiva? Ora, Marcel usa o “estratagema” da Reflexão Segunda. Somente uma reflexão recuperadora pode afirmar e pensar o mistério. A Reflexão Segunda se efetua mediante um pensamento

---

<sup>42</sup> A relação de meu ser com o Ser, para Marcel, pode ser vislumbrada na perspectiva de um pacto nupcial (EA, 1935, p. 23. 47).

pensante e não um pensamento pensado. O pensamento pensante é aquele que corta o cordão umbilical da fossilização dos sistemas e logicismos; o pensamento pensante é um pensamento encarnado, engajado em um corpo, senciente, e, por isso, um pensamento *do e sobre* o ser.

Se o pensamento pensante é aquele que nasce de uma consciência corporal, é normal o exorcismo de todo dualismo, de todo idealismo, de todo racionalismo e das filosofias baseadas no *cogito*. Assim, sustenta-se que a encarnação é o dado central-metafísico (EA, 1935, p. 11). Ao afirmar-se que a encarnação é o dado central-metafísico, Marcel se posiciona contrariamente às interpretações clássicas e correntes da metafísica, como foi apresentado. A encarnação é o indubitável e o indubitável não é mais o intelectual ou racional, mas o existencial. Ao falarmos do dado indubitável da encarnação, estamos no centro de gravitação de toda a filosofia marceliana, estamos no coração de seu pensamento. Pelo fato de sermos encarnados, estamos em relação, ou melhor, em comunhão. Assim, a metafísica tradicional é invertida: a afirmação primeira da existência não é mais *esse*, mas *coesse*.

A encarnação é *coesse* do espírito e da vida; a consciência metafísica é *coesse* do pensamento pensante e do ser: a primeira condiciona a segunda, mas ela mesma é condição de sua própria estrutura coexistencial. A percepção que eu tenho de mim mesmo enquanto eu e do outro enquanto outro não é rigorosamente possível sem uma solidariedade anterior, pré-ontológica e antipredicativa que a funda e a sanciona. Em outras palavras:

Não possuímos o ser, não o intuimos, de imediato ou transcendentalmente. 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 experimentá-lo ou presenciá-lo em seu mais radical mistério (SILVA, 2015b, p. 132).

Percebemos, assim, que há certa exigência ontológica no humano, uma exigência que é a inquietude apontada por Marcel: “Não te sentirás satisfeito durante muito tempo em um mundo onde o mistério não existe” (RI, 1940, p. 198).

Concluindo, em parte, esta discussão acerca da distinção marceliana entre mistério e problema, cumpre atentar para o fato de que é possível vislumbrar, na obra do filósofo, uma abordagem teológica (mesmo que o pensador em questão não seja teólogo em sentido estrito e muito menos teólogo confessional). Levando em conta esse contexto, percebemos que um dos intentos metafísicos de Marcel é suscitar, no

interior das pessoas, o despertar mediante o recolhimento, condição indispensável para a Reflexão Segunda. Em outras palavras: ao propor uma Filosofia do Mistério, Marcel esperava tornar as pessoas sensíveis ao próprio mistério, pois um mundo sem mistério seria irrespirável.

O homem, pelo recolhimento e a conseqüente “invocação” (tema que será abordado posteriormente), se descobre a si mesmo como uma exigência de transcendência, como um ser aberto ao mistério. Essa descoberta, portanto, é uma “religação” (*re-ligare*) a si, ao mundo, à existência, aos outros e a Deus, fundamento último de seu ser. Nesse sentido, é verídico afirmar que “a transcendência é estrutura constitutiva da consciência” (HV, 1944, p. 222).

Participando do mistério do ser, podemos nos interrogar sobre as condições que fazem possíveis – sem chegar à Revelação propriamente dita – enunciar alguma afirmação sobre o que Deus é, ao menos sobre o que não é e não pode ser. Diante disso, Marcel assevera:

O reconhecimento do mistério ontológico, o qual percebe como reduto central da metafísica, somente é possível mediante uma espécie de irradiação fecunda da revelação como tal e pode perfeitamente originar-se no seio de almas alheias a toda religião positiva, qualquer que seja. Este reconhecimento, que se realiza através de certas modalidades superiores da experiência humana, não implica, de nenhum modo, a adesão a uma determinada religião; não obstante, permite que aquele que se elevou até ela possa entrever a possibilidade de uma revelação, coisa impossível para quem, por não ter transpassado os limites do problematizável, permanece do lado de cá deste ponto, no qual o mistério do ser pode ser percebido e proclamado. (PA, 1949, p.301).

Seguindo o pensamento de Marcel, podemos afirmar que ser é participar do que é eterno, pois o “apetite” de ser, a exigência de ser, impulsiona o humano à busca e ao encontro. A indigência e a finitude levam o humano além do fato de existir, revelando em si mesmo uma abertura originária. Portanto, a Filosofia do Mistério é uma espécie de *preambulum fidei*. Ela dispõe o homem a reconhecer sua estrutura de abertura à graça, demonstra, em pleno século XXI, o que aponta a tradição da Igreja: *Homo capax Dei*.

## 2.4 EXIGÊNCIA DE TRANSCENDÊNCIA

Torna-se imprescindível ressaltar que a exigência de transcendência não se hasteia em uma conclusão lógica das reflexões propostas por Marcel, ou seja, “trata-se de desenraizar a interpretação segundo a qual a necessidade metafísica não é mais que uma curiosidade transcendente; ela é, antes, ~~um apetite~~, o apetite do ser” (JM, 1927, p. 279). A apetecibilidade é – se se pode usar tal expressão – uma “condição” humana. Prova desse “apetite do ser” se apresenta o pensamento mesmo, que é transcendência sobre o dado imediato, visto que “todo pensamento transcende o imediato” (EA, 1935, p. 52). Pensar e pensar-se é oferecer ao indubitável não mediatizado um “ir além de si mesmo”, um ultrapassar-se, um *saltus*. Assim, a existência não é um “confinamento”, mas abertura ao ser, pois somente pode haver ser onde há transcendência.

Desse modo, não é exagero ~~de nessa parte~~ afirmar que há certa exigência de transcendência e de invocação<sup>43</sup> no mais profundo de nosso ser e na realidade que nos cerca. Disso se justifica a afirmação de Marcel:

[...] 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. (EA, 1935, p. 49).

Por conseguinte, “o pensamento não é, de nenhum modo, relação consigo mesmo; ele é, ao contrário, por essência, *self transcendência*” (EA, 1935, p. 40). Por outro lado, apontar apenas a possibilidade de transcendermos o imediato pelo pensamento é apontar “meia verdade”. Um pensamento que transcenda apenas a si mesmo – isto é, que nos retira da esfera do que podemos nomear como indubitável não mediatizado - não se desvinculou do que Marcel chama “reflexão primeira”, ou seja, estabeleceu-se nos meandros da objetividade, como escreve:

Para mim, tem grande mérito o que Karl Jaspers reconhece, depois de Kierkegaard e, claro, sem dúvida, de Heidegger, que a existência (e, a *fortiori*, a transcendência) somente se deixa reconhecer ou evocar além do âmbito de um pensamento que, geralmente, somente atua descobrindo os bens do mundo objetivo (RI, 1940, p. 9).

---

<sup>43</sup> O termo “Invocação”, aqui, deve ser compreendido como a busca de uma relação e de um posicionar-se diante de. Somente há comunicação entre os seres quando os mesmos se apresentam, um ao outro, em segunda pessoa, ou seja, somente na intersubjetividade.

Marcel possuía uma finalidade claríssima em seu pensamento: desnudar a impostura do mundo moderno e afirmar a transcendência. Em outras palavras: descrever o fracasso do mecanismo da tecnocracia como fonte de felicidade e sentido e devolver à experiência humana seu peso ontológico (EA, 1935, p. 149). A tensão trágica em que está mergulhado o humano é o motor essencial da exigência de transcendência e é essa insatisfação o *impulsus* e o *nisus* desse *saltus*, dessa saída de si mesmo: “Notemos, em primeiro lugar, que a exigência da transcendência se apresenta, se sente, antes de qualquer coisa, como insatisfação” (MEI, 1951, p. 50).

O não fechamento em si mesmo, o não ensimesmamento do pensamento, é o *pensamento pensante*, o qual, por conseguinte, não é mais que o reconhecimento da transcendência do ser, transcendência que é, por sua vez, fonte de toda vida. O pensar proposto por Marcel não é senão o esforço reflexivo por captar a pletórica experiência do ser, que não é uma experiência no sentido que poderia dar o idealismo (tanto empirista como racionalista, como já apontamos os seus limites), senão que é uma experiência total, que envolve todo o nosso ser e que, longe de ser uma pura passividade, é um verdadeiro ato pessoal, um ato de essência criadora.

A transcendência, portanto, não se erige e não se impõe como um caminho pelo qual alguém se distancie da experiência (MEI, 1951, p. 64). Ao contrário: é ela certo ultrapassar da experiência; melhor dizendo: é a plenitude da própria experiência.

Marcel nos leva a uma *busca* e nunca a um *sistema pronto e estabelecido*, em que o trabalho do pensador se condicionaria apenas em questionar-se sobre o já definido, isto é, a uma ordem de *pensamento pensado*. Nessa perspectiva, ao presumir que o exercício de pensamento é essencialmente aberto e, ainda, que o humano se defronta com um mundo em constante ruptura pelo fato de que se confunde com a técnica, Marcel avalia que no contexto de um mundo quebrado se vislumbra certa exigência ontológica, certo “apetite do ser”, como já mencionamos. Essa exigência tão somente põe a nu o fato de que há um movimento de transcendência inscrito no âmbito da situação humana.

Segundo Marcel, o primeiro passo, para falarmos de transcendência, deve ser a compreensão desse conceito, que se tornou “inflacionado” em vista do abuso do termo pela filosofia alemã moderna e por alguns pensadores franceses, inspirados diretamente por ela. Para Marcel, transcender não se trata apenas de ultrapassar; por isso, em um primeiro momento, ele se apoiará na visão clássica de *transcendente* e

*imane*nte. Ao criticar a visão de transcendência como ultrapassar, perceberemos que criticará a concepção sartreana de *projeto*:

Assinalarei em primeiro lugar que transcender não significa simplesmente ultrapassar, pois existem modos de ultrapassar aos quais não convém, de modo algum, o termo “transcender” [...] devemos dizer o mesmo do ultrapassar temporal e, em especial, do “projeto” que tanta importância possui no pensamento de Sartre. Encontramo-nos aqui com uma espécie de ampliação do sentido das palavras que não parece legítima e, quanto menos, enganosa. Parece-me infinitamente preferível ter presente a oposição tradicional entre imanente e transcendente tal como aparece nos tratados de metafísica e teologia. (MEI, 1951, p. 47).

Somente a partir de certo “retorno” à aceção clássica entre “transcendência” e “imanência” pode-se compreender transcender como ultrapassar, mas não um ultrapassar espaço-temporal; um ultrapassar que o pensador francês nomeará como “horizontal” e “vertical”. “Inclusive proporei, apesar das objeções que esta postura inevitavelmente suscitará, manter uma distinção entre o ultrapassar horizontal e o ultrapassar vertical” (MEI, 1951, p. 48). Marcel propõe observar, na dinâmica da transcendência, uma plenitude do ser, plenitude de sua própria imanência e, igualmente – por mais paradoxal que possa parecer -, uma transcendência de sua própria transcendência, pois, na realidade, “as determinações de alto e baixo aparecem de todas as formas como fundamentais, ligadas de alguma maneira a nosso modo de existência enquanto somos seres encarnados” (MEI, 1951, p. 49).

Ao reconsiderar criticamente a noção de transcendência e a exigência que ela deve cumprir, Marcel chama a atenção de que se deve levar em conta o ato de situá-la em relação com a vida e de como ela é vivida, e não mediante uma definição que a colocaria em uma espécie de éter rarefeito do pensamento puro. Em Marcel, o método para pensar se desloca da vida para o pensamento. Mergulhar no pensamento e dele não sair é não pensar o mundo, a vida, a experiência e tudo o que possibilita relação, é um suicídio filosófico sem precedentes (MEI, 1951, p. 49). Nesse contexto, em primeiro lugar, o termo “exigência da transcendência” deve ser entendido como algo que se apresenta, que se sente, antes de qualquer coisa, como insatisfação<sup>44</sup>. A partir dessa “sede de transcendência” e da afirmação de que, em Marcel, experiência e ontologia podem estar unidas ante o dado da encarnação, é possível vislumbrar a

---

<sup>44</sup> Convém indicar, segundo Marcel, que toda exigência da transcendência se apresenta como insatisfação, mas o seu contrário não é verdadeiro: “Notemos, em primeiro lugar, que a exigência da transcendência se apresenta, se sente, antes de qualquer coisa, como insatisfação. Porém, o contrário não parece ser certo; não parece que tenhamos direito a dizer que toda insatisfação implica aspirar à transcendência” (MEI, 1951, p. 50).

transcendência como experiência? Se sim, ela não ficaria reduzida ao imanente? Para Marcel

[...] a experiência não é um objeto e, assumo aqui [...] o termo objeto em sua acepção etimológica, a mesma de *Gegenstand*: algo que está situado diante de mim, frente a mim [...]. O termo “transcendente” não é apenas o que transcende a experiência, senão que, pelo contrário, deve-se fazer uma experiência de transcendência enquanto tal. Somente assim tem sentido a palavra. Desde já, não ocultarei que à primeira vista tal afirmação corre o risco de parecer contraditória, porém o certo é que isto ocorre somente por nossa tendência a formarmos, sem darmos conta, uma ideia muito restrita da experiência. (MEI, 1951, p. 55).

Experiência, em Marcel, nunca é apenas um “viver”, apenas um realizar algo “em carne e osso”. Segundo Silva, experiência “é o espírito mesmo exercendo sua atividade” (2017, p. 861), ou seja, quando o humano se apresenta como “verdadeiramente” humano – e não demasiadamente humano – diante da própria existência, está no nível da experiência; experimentar não se trata de um simples e puro “provar”, mas de um mergulho na “essencialidade” da existência. Transcender, portanto, não é apenas transcender a experiência, mas ampliar e potencializar a própria experiência. Assim, “plenitude” seria mais aplicável do que “ultrapassar” para designar o que seja transcendência. Nesse sentido, diz nosso autor:

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. (MEI, 1951, p. 56).

Sob esse prisma, a transcendência, em sua acepção mais autêntica, jamais se desvincula da experiência:

[...] segundo um modo vicioso de filosofar [...] a transcendência é, em suma, o caminho pelo qual alguém se distancia da experiência. [...] Estamos, entretanto, preparados para compreender que isso é falso e que, ademais, pressupõe justamente uma ideia de transcendência que a desnaturaliza. (MEI, 1951, p. 64).

A inteligência e a reflexão, a experiência e a transcendência não podem assemelhar-se a um conteúdo, a um conceito puro e abstrato; são, antes, a própria realização do humano, são sua orientação, seu “tender a”, sua “intencionalidade”. Se há, portanto, uma intencionalidade no ato de transcendência, essa se tece como exigência, uma exigência que não é autocêntrica e pela qual a transcendência se define. Percebamos que aqui adentramos no próprio espírito do *thaumazzein*, de que afirmava Aristóteles. A transcendência, assim, é compreendida como o ato de maravilhamento diante da existência, um ato que é “adoração” e não um conjunto de teorias. Estamos, pois, no terreno da transcendência, transcendência não como um

pensamento que “salta” o próprio pensamento, mas pensamento e ser que se colocam na *presença de*: “É ali, com efeito, e somente ali, que o problemático é ultrapassado e, ao mesmo tempo, onde a iminência da morte se anula desta vida em uma plenitude que é o ser mesmo” (PA, 1949, p. 191).

Se a transcendência se define pela não autocentralidade e podemos, portanto, nela pensar, é porque nela participamos. A Filosofia do Mistério, proposta por Marcel, por conseguinte, é aquela que repousa na possibilidade de considerar as experiências de transcendência como uma dimensão autêntica da experiência, como uma experiência metafísica. Mas não seria isso fechar-se no subjetivismo? Seria se fôssemos um eu puro, um eu cartesiano. O *cogito* proposto pela tradição cartesiana é um solipsismo que, em seu ato de abertura, “julga” a existência. A *self transcendência*, ao contrário, prevê um “profundo” que se transcende pela intersubjetividade. O *cogito* não constitui o sujeito; o que constitui o sujeito é a intersubjetividade, ou seja, o ato de transcendência. O princípio metafísico fundamental não é o “eu penso”, mas “nós somos” ou, em outros termos, eu existo na medida em que me relaciono com o outro. Daqui, portanto, na constituição do próprio sujeito, uma “cláusula pétrea” dessa metafísica do “somos”: a subjetividade é intersubjetividade, posto que a própria intersubjetividade é participação amorosa. Nesse sentido, corrobora Marcel:

O outro não existe para mim mais que na medida em que me abro a ele. A partir do momento em que se estabelece uma comunicação entre ambos, passamos de um mundo a outro; penetramos em uma zona em que um não está sozinho e na qual a transcendência adquire a forma de amor. (HV, 1944, p. 28).

A exigência da transcendência, a busca do ser verdadeiro, orienta-se, em Marcel, para a intersubjetividade e, assim, o diálogo é a “modificação” de meu ser pela “presença” do outro. A categoria “participação” leva, necessariamente, à questão da transcendência, pois as relações se dão no plano da intersubjetividade e devem ser realizadas no amálgama do amor e o amor sempre implica a presença de um ser real, atuante, cujas questões e respostas, cujos apelos e esplendor transformam minha vida.

O único modo de ascender ao mistério do ser, portanto, se efetua graças ao reconhecimento – o mais claro possível – da transcendência do ser com respeito ao pensamento, quer dizer, da absoluta inadequação entre o pensamento e seu objeto próprio que é o real, inadequação ignorada pelo objetivismo. Esse mistério do ser, por outro lado, longe de ser incognoscível, apresenta uma inteligibilidade muito superior à

da objetividade. Contudo, esta inteligibilidade - reconhecida e reconquistada graças à Reflexão Segunda - não é de ordem puramente especulativa, senão que implica a totalidade de nosso ser e, nesse sentido, envolve primeiramente a nossa própria liberdade. Somos livres diante dessa exigência de transcendência, livres para optarmos pelo “ter”, pelo “problema”, pelo mundo da objetividade. E daqui que abolir a transcendência é abolir o fundamento das relações éticas. Dessa maneira, a ética não se trata apenas de uma escolha ou deliberação, não se vislumbra como uma reflexão desencarnada das possíveis escolhas cotidianas, mas de uma dialética que nega a própria negação, que rompe o próprio rompimento e, portanto, uma dialética que nos leva à não-fissura do ser ou, se preferirmos, à plenitude.

Por existir, em cada humano, um “apetite de ser” e, igualmente, uma “exigência de transcendência”, há um absoluto que valida e sustenta todo relativo; tal absoluto é a própria exigência de Deus, como reitera nosso pensador na abertura da segunda parte de suas *Giffords Lectures*:

O ano passado utilizei muito, provavelmente até a saciedade, o termo *exigência*. Voltaremos a encontrá-lo nessas lições, porém onde antes tivemos que nos dar por satisfeitos com falar da exigência da transcendência, agora devemos buscar a exigência de Deus (MEII, 1951, p. 7).

Desse modo, a plenitude buscada pelo homem mediante a comunicação amorosa somente pode encontrá-la em um Absoluto, em um Tu Absoluto.

### 3 DA REFUTAÇÃO À INVOCAÇÃO

*Du refus à l'invocation...* não se trata apenas do título de uma das obras publicadas por Gabriel Marcel; descortina-se em tal expressão um projeto de Filosofia do Mistério que invita a refutar o mundo como objetividade e reconhecer e invocar a realidade como mistério, que se revela como presença. Ressalte-se, por conseguinte, que a presença não se trata apenas de um confrontar-se corporal e espacialmente; a presença é a própria concretização do mistério, pois “[...] quando estou em presença do tu se opera em mim uma unificação interior em favor da qual resulta possível uma relação entre dois” (RI, 1940, p. 52-53).

Entretanto, para que a refutação à solução objetiva seja possível e a invocação seja viável, nosso pensador propõe-nos uma espécie de “método”, um caminho seguro para alcançarmos essa finalidade: a Reflexão Segunda, a qual “[...] 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).

#### 3.1 REFLEXÃO SEGUNDA

Das reflexões de Marcel emerge que a “vocação” do humano é “*dizer* o mistério do ser”, isto é, perceber-se como participante do ser e abrir-se a uma profunda relação de comunhão com a realidade. Disso decorre que que o solipisimo é um contrassenso. Dessa maneira, a única forma de que o pensamento pensante seja possível é reconhecendo a absoluta impossibilidade do saber objetivo para ascender ao ser, que é presença sempre renovada.

Para Marcel, essa nova maneira de aprender a olhar a realidade chama-se *Filosofia do Mistério*, a qual se efetuará mediante a *Reflexão Segunda*, um novo olhar sobre o primeiro olhar. A partir da Reflexão Segunda se percebe, então, que existem dois âmbitos de compreensão da realidade: *mistério* e *problema*. O pensamento mais fértil de vida, então, é aquele que se dedica aos mistérios. Haveria, entretanto, um modo concreto de se “fazer” a assim nomeada Filosofia do Mistério? Trata-se de um método? Onde Marcel demarca esse modo de refletir?

As obras de Marcel apresentam as chamadas “questões de método” de modo disperso, sempre respondendo aos temas e reflexões que abordava mais como exercício do que como exposição sistemática. Segundo Urabayen (2001b, p. 37), Marcel propõe talvez um itinerário para “sistematizar” seu pensamento e para entender as seguintes temáticas: a sensação e a corporeidade, o mistério e o problema, a reflexão primeira e reflexão segunda, os acessos concretos ao ser, as análises fenomenológicas e a exposição de uma nova filosofia. Vejamos, então, as questões referentes à reflexão primeira e Reflexão Segunda.

A Filosofia do Mistério é aquela que, partindo de nossa concretude, isto é, de nossa encarnação, dado indubitável da existência, pretende acessar o mistério do ser. Já se definiu que o mistério não é um problema e, como tal, não é conhecido de modo objetivo. Como, então, falar do não-objetivo a partir de um discurso objetivo? Não sendo possível um conhecimento objetivo do ser (visto ser ele mistério), não cairíamos num agnosticismo ontológico, em um misticismo, intuicionismo ou sentimentalismo?

Como já antecipamos, o mistério não está imbricado no campo do incognoscível, mas se apresenta e se deixa participar mediante outro tipo de conhecimento. Assim, a grande questão aqui é: Como pode ser efetivamente pensável o não problematizável?

O que está em jogo não é negar um conhecimento do mistério, mas reduzir este conhecimento a uma objetivação. Pode-se, sim, conhecer o mistério, mas não mediante a via de um conhecimento mediatizável, objetivável; outro “tipo” de conhecimento é necessário: a Reflexão Segunda, aquela que “acessa” o mistério. Em Marcel, o conhecimento não se reduz ao conhecimento objetivo e, por isso, aclarará que o conhecimento é um mistério e não um problema:

Não demorarei em dizer que é preciso ir, todavia, mais longe e reconhecer que o ato mesmo de pensar é mistério, já que o próprio do pensamento é apreender toda representação objetiva, toda figuração de si mesmo, toda simbolização como inadequada. Esta é, por outra parte, a resposta que convém dar à objeção segundo a qual o não problematizável não pode ser realmente pensado. Essa objeção repousa sobre um postulado que é preciso refutar e que consiste em admitir que entre o pensamento e o objeto haja uma espécie de comensurabilidade essencial. (RI, 1940, p. 84).

Marcel percebe que o conhecimento é muito superior à definição que dele se efetuou durante a tradição filosófica, de modo específico nas discussões da teoria do conhecimento. Estaria Marcel utilizando-se de uma “filosofia apofática”, ou seja, afirmando que do pensamento sabemos mais o que ele não é do que é? Talvez esse argumento possa ser melhor empregado no campo da teologia, de modo específico

da teologia oriental; no caso de Marcel, ele chega a essa conclusão mediante a experiência estética, especialmente a música. Uma parte de seu *Diário Metafísico* confirma isso:

Uma frase de Brahms (em um dos *intermezzi*, op. 18, se não me engano) me perseguiu a tarde toda e me fez compreender de repente que há uma universalidade que não é de ordem conceitual e nisso está a chave da ideia musical. Porém, quanto custa compreendê-lo! (EA, 1935, p. 134).

É o descobrimento desta universalidade não conceitual que revela, de certa maneira, facetas da verdade, mesmo que em momentos relâmpagos; é esta verdade que põe de lado a falsidade da disposição entre o pensamento conceitual, objetivo e universal (URABAYEN, 2001b, p. 51). Assim, Marcel percebe que há na reflexão graus diferenciados de modos de conhecimento:

É necessário dar um passo a mais e compreender que a reflexão mesma pode apresentar-se em diferentes níveis: há uma reflexão primeira e outra que chamarei segunda; esta 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. (MEII, 1951, p. 78-79).

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

A expressão *intuição reflexiva* não é certamente feliz. Porém, eis aqui o que quero dizer. Creio que estou obrigado a admitir que me acho – 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. Porém, ilumina, voltando-se até ele, todo um mundo de pensamentos que ela transcende. (EA, 1935, p. 99).

O ser, no pensamento pensante, é mistério não porque seja um enigma ou algo incognoscível, mas por pertencer ao domínio do irreduzível da existência humana, impossível de coisificar ou substantivar conceitualmente a não ser pela vivência da experiência. Esta intenção filosófica de Marcel não foi um isolamento no continente filosófico, mas influenciou uma geração de pensadores, como, por exemplo, Levinas, que, em *Totalidade e Infinito*, reconhece explicitamente a inspiração marceliana

(FLORES-GONZÁLES, 2005, p. 556)<sup>45</sup>. O pensamento pensante, assim sendo, é uma reflexão centrada nessa primeira experiência do mistério ontológico.

A expressão *mistério do ser, mistério ontológico*, veio-me bruscamente esses dias. Iluminou-me. O pensamento metafísico como reflexão concentrada sobre um mistério. Porém, é próprio do mistério ser reconhecido; a reflexão metafísica supõe esse reconhecimento que não é de sua incumbência. (EA, 1935, p. 101).

Segundo Urabayen, a filosofia e, óbvio, a Filosofia do Mistério, a partir disso, seria um aprofundar-se nessa experiência do ser a partir de atitudes concretas de acesso ao ser, de modo específico o recolhimento (EA, 1935, p. 113). Deve-se, porém, cuidar para não se confundir o ato do recolhimento com seus aspectos psicológicos de voltar-se a si mesmo para isolar-se dos demais ou mesmo um “ser-para-si-mesmo” do idealismo hegeliano<sup>46</sup>. É o recolhimento a capacidade que impõe silêncio, ordem e escuta do ser. Em outros termos, esse recolhimento e intuição reflexiva podem ser designados como Reflexão Segunda ou reflexão à segunda potência.

Tudo parece ocorrer aqui como se eu desfrutasse de uma intuição que possuo sem saber imediatamente que a possuo, uma intuição que não poderia ser, propriamente falando, *para si*, porém que não se apreende a si mesma senão através dos modos de experiência sobre os quais se reflete e que ela mesma ilumina mediante tal reflexão. O labor metafísico essencial consistiria, então, em uma reflexão sobre essa reflexão, em uma reflexão à segunda potência, pela qual o pensamento *tende* a recuperação de uma intuição que, pelo contrário, se perde, de certo modo, na medida em que se exerce. (EA, 1935, p. 117).

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

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

<sup>45</sup> Sobre a importância e a densidade que Levinas concede ao pensamento de Gabriel Marcel, de modo específico afirmando que o mesmo ofereceu ao século XX uma nova racionalidade. Sobre este tema consultar o capítulo “Uma nova racionalidade sobre Gabriel Marcel”, presente em sua obra referencial “Entre nós: Ensaio sobre a alteridade”.

<sup>46</sup> O próprio Marcel adverte sobre o perigo de confundirmos o recolhimento como um esforço idealista: “Poderia alguém perguntar-se: O recolhimento não se confunde com esse momento dialético da volta sobre si, ou melhor, do *Für-sich-sein* (ser-para-si-mesmo) que está no centro do idealismo alemão? Creio que não. Entrar em si não significa ser para si e olhar-se de certo modo na unidade inteligível do sujeito e do objeto. Ao contrário, eu diria que estamos aqui em presença deste paradoxo que é o mistério em virtude do qual o eu, no qual entro, cessa, por isso mesmo, de ser para si mesmo. ‘Não sois para vós’. Estas grandes palavras de São Paulo retomam aqui seu significado ontológico e essencialmente concreto; são as que melhor traduzem a realidade em torno da qual nos movemos agora” (PA, 1949, p. 46-47).

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 deste tipo. (URABAYEN, 2001b, p. 57).

Marcel não critica a reflexão primeira, mas o fato de os pensadores estagnarem-se nela, ou seja, a dificuldade reside não na reflexão em si, mas em sua estagnação, que torna putrefata a capacidade de admiração da existência e, conseqüentemente, de acesso ao ser; o estacionar na reflexão primeira empobrece a razão, mergulhando-nos no racionalismo degradado, conceitualizante e sistematizador. Ora, frente esse espírito reducionista da reflexão primeira, somos chamados a recuperar e acessar outro tipo de reflexão: a Reflexão Segunda, que segue sendo inteligível.

Em seus textos, Marcel trabalha com relações entre os dois graus de reflexão (EA, 1935, p. 120). Porém, estas reflexões deixam aberta uma série de questões: a) a Reflexão Segunda eleva ou deixa de lado a reflexão primeira? b) Marcel não apresentaria uma dualidade ou divisão no conhecimento com os graus de reflexão primeira e Reflexão Segunda? c) Se o conhecimento objetivo e conceitual está na reflexão primeira, não se tornaria a Reflexão Segunda uma mística? d) Que lugar ocuparia aqui o conhecimento? Vejamos brevemente as respostas do próprio Marcel.

Para a primeira questão (*A Reflexão Segunda eleva ou deixa de lado a reflexão primeira?*), Marcel sustenta que a segunda reflexão não invalida a primeira, mas a coloca em seu lugar próprio, ou seja, a primeira é o caminho para a Reflexão Segunda. E mais, ainda, a Reflexão Segunda se utiliza de conceitos: “A reflexão segunda ou à segunda potência também se serve de mediações conceituais” (CARMONA, 1988, p. 182).

Para a questão segunda (*Há dualidade nas reflexões?*), pode-se dizer: ao não admitir a elevação da reflexão primeira em Reflexão Segunda, Marcel apresenta conhecimentos diferenciados, mas não duais; ou seja, trata-se de níveis de acesso ao ser, onde o acesso ao ser se efetua na Reflexão Segunda, pois a reflexão primeira é típica das ciências, portanto, do conhecimento que pode ser decomposto, objetivado, tratado como coisa, como algo fora de mim.

Já para a terceira questão (*A Reflexão Segunda é uma mística?*), pode-se afirmar que Marcel não refutou os conceitos no âmbito da filosofia, mas rechaçou sua

objetivação que se supera conectando sempre o conceito com a experiência. E, com isso, responde-se à quarta questão (*Qual o lugar do conhecimento?*): o lugar do conhecimento na filosofia marceliana é fundamental, visto ser o conhecimento de segundo grau aquele que descortina o acesso ao mistério do ser.

Reportando-nos a um interessante comentário de Garaudy sobre certa “teoria dos graus do conhecimento em Marcel” (1968, p. 144-145), podemos perceber que o conhecimento é uma reflexão que se situa entre dois imediatos: o imediato primitivo da criança que se acha espontaneamente apegado à vida, imediato este que se destrói pela reflexão, e o imediato que se acha além do pensamento, que supera a reflexão: a fé. Entre esses dois imediatos, Gabriel Marcel distingue duas espécies de reflexão: a reflexão primeira, que abstrai e que empobrece, e a Reflexão Segunda, que é recuperadora. A experiência imediata é a de uma permuta existencial entre o objeto e o sujeito. Em seu esforço pela posse técnica do mundo, o pensamento abstrai essa experiência, isto é, a partir da consciência espontânea, a reflexão primária se elabora segundo as categorias do ter. A reflexão primária, portanto, só deixa subsistir relações entre coisas, relações impessoais e relações estranhas à existência viva e vivida do homem. O objeto e o sujeito acham-se dissociados. O pensamento está separado da realidade. A objetividade que procede dessa dupla ruptura nada mais tem em comum com a existência. É uma espécie de caricatura.

A Reflexão Segunda é, antes de tudo, negação e recusa desse mundo empobrecido que não é o ser. É negação de uma negação, é uma reconquista, uma recuperação da unidade perdida<sup>47</sup>; afirma uma transcendência em relação a esse mundo objetivo. Procura encontrar a presença do ser, entrar em participação com ele. Recupera o que a primeira reflexão perdera. A reflexão primeira exerce-se no mundo dos problemas, que é o da objetividade; a Reflexão Segunda exerce-se na do mistério e, quando se trata do mistério, não tenho mais o recuo do espectador, acho-me em causa e a questão acerca do que é o ser não mais se separa da questão acerca do que sou, como bem adverte Marcel:

[...] todos corremos o risco de que as circunstâncias em que se desenvolva nossa existência tendam a converter-nos em estranhos no mais profundo de nós mesmos; e é precisamente sob esta perspectiva como a reflexão segunda pode representar a capacidade de recuperação. (MEI, 1951, p. 184).

---

<sup>47</sup> “Assim, a primeira condição que permite emergir a ‘reflexão segunda’ é a tomada de consciência da ‘refutação’ ou da ‘mensagem’ inicial instalada pela reflexão primeira” (PRINI, 1953, p. 65).

*Capacidade de recuperação...* Recuperação de quê? De nosso estofo de mistério, de nossa condição de participantes do ser. Segundo Urabayen (2001b, p. 61), o ser para Marcel não é algo objetivo, nem uma coisa, nem um universal, nem um abstrato. É, por sua vez, o mais concreto e o mais universal, o mais próximo e o mais interior do homem, porém sem ser imanente ou subjetivo; é transcendente, porém sem deixar de ser concreto ou desligado da existência e é dado ao homem numa experiência primeira.

Diante disso, como abordar o ser? Como ascender ao ser? Como já vem sendo afirmado, mediante uma reflexão que não seja objetiva, isto é, mediante a Reflexão Segunda.

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

A Reflexão Segunda, ao haver superado o nível dos conceitos e dos juízos – mesmo sem prescindir dos mesmos, como afirmado anteriormente –, recorre não ao pensamento racional, mas a aproximações concretas ao ser que, para Marcel, são experiências ontológicas que são necessárias investigar:

Se isso é assim, as aproximações concretas ao mistério ontológico deverão ser buscadas não no registro lógico, cuja objetivação apresenta um problema prévio, mas na elucidação de certos dados propriamente espirituais, tais como a fidelidade, a esperança, o amor, nos quais o homem se mostra enfrentado com a tentação da negação, do dobrar-se sobre si mesmo, do endurecimento interior. (PA, 1949, p. 119).

Assim, o mistério do ser, o ser em si, permanece não objetivável, mas pode-se falar e perscrutar algumas experiências que nos colocam em comunhão com ele. Para o pensador francês, a consideração destas experiências é uma nova via de acesso ao mistério do ser, acesso que se efetua mediante a participação. A noção de participação<sup>48</sup>, portanto, é essencial para a compreensão do pensamento pensante de Marcel. É a partir dela – questão que inclui a temática da liberdade como dom e

---

<sup>48</sup> Reiteramos que a noção de participação em Marcel é fundamental. Desde o momento em que decido cortar a ligação que me une ao mundo e ao ser, desde o momento em que me coloco de fora do processo da realidade, desde o momento em que mergulho no âmbito da sistematização e da objetivação, passo a considerar-me como uma coisa entre outras. Ora, nessa situação rompo a participação com o ser. A participação não é uma condição fechada, uma espécie de “essência humana” (mesmo que a *participação existencial* conferida a mim pela encarnação me faça pensar isso), mas um convite a perceber-se como ser intersubjetivo. No momento em que me exilo desta comunhão, rompo a participação no ser.

conquista e nunca como condição fechada, como analisava Sartre – que se pode falar de Filosofia do Mistério.

A Filosofia do Mistério, portanto, como constantemente se vem corroborando, é pensar o ser não a partir do objetivo, mas do próprio mistério. Porém, como pensar além do objetivo? Ou melhor: Pode-se pensar o não-objetivo? Abandonando-se a objetividade não se cairia num subjetivismo? Como afirmar que as experiências concretas trazem em si um caráter metafísico quando podem ser apenas descrições psicológicas? Novamente entramos no terreno da reflexão primeira e Reflexão Segunda.

A única forma, assim, de que o pensamento pensante seja possível – segundo Marcel – é reconhecendo a incapacidade e a infertilidade do saber absoluto, postulando que o crivo exclusivo do âmbito do problemático é incapaz de “dar conta” da realidade em sua totalidade. E aqui entra a questão fundamental da Filosofia do Mistério: Em que consiste a inteligibilidade própria do âmbito da existencialidade? Ora, falar da existencialidade somente é possível através da Reflexão Segunda.

### **3.1.1 Reflexão Primeira e Reflexão Segunda na conferência *Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existencial*<sup>49</sup>**

Os mais desavisados poderiam afirmar que em Marcel há certa desconfiança no tocante ao pensamento inteligível, um desconfiar da própria racionalidade. Não há, em hipótese alguma, desconfiança, mas a certeza de que “a natureza do meio inteligível é de difícil definição porque não é somente lugar de encontro, mas [...] comunicação e vontade de comunicar” (MEI, 1951, p. 91), ou seja, também a reflexão deve ser vista a partir da perspectiva do mistério.

A Reflexão Segunda é pensamento e exige um tipo de pensar: a Filosofia do Mistério, a qual

[...] consiste em que não se desenvolva somente dirigido ao objeto cuja natureza pretende descobrir, senão ao que está, ao mesmo tempo, à escuta de certo canto que se eleva desde si mesmo à medida que cumpre seu trabalho. (MEI, 1951, p. 91).

---

<sup>49</sup> Para a explanação de como se efetua a Reflexão Segunda, seguiremos os passos apresentados por nosso autor em seu texto *Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existencial*, texto que é a Quinta Conferência proferida no ano de 1949 nas *Gifford Lectures* e publicada na obra *Mystère de l'être I*.

Em sua conferência, Marcel inicia a definição de reflexão a partir do exemplo do sumiço de um relógio de bolso (situação habitual), onde se é levado a refletir sobre esse “choque”, sobre determinada ruptura: “Refletir é perguntar-me como a ruptura se pôde produzir [...] a reflexão não é outra coisa do que a tensão em si mesma enquanto ela se apresenta relacionada com esta ruptura” (MEI, 1951, p. 92).

Segundo Marcel, o pensamento pensante nasce de situações concretas de um homem concreto. É normal, então, que a reflexão se efetue a partir das mesmas situações concretas, podendo ser sobre elas ou a partir delas, pois “[...] não há aqui nenhum lugar para um pensamento puramente abstrato que, enquanto tal, não possa concluir resultado algum” (MEI, 1951, p. 92).

Continuando o exemplo da perda do relógio, volta-se a procurá-lo rememorando onde foi percebido pela última vez. Após este exercício de reflexão, encontra-se o relógio sobre a mesa. A reflexão cumpriu sua tarefa, o problema está resolvido. Ora, se é possível realizar este esforço por procurar sanar a ruptura, é porque algo real estava em jogo, visto que “a reflexão não se exerce mais que a propósito de algo que valha a pena” (MEI, 1951, p. 93). Além de ser tentativa de sanar (recuperar) uma ruptura, a reflexão se trata de um ato pessoal, único e intransferível: “a reflexão se articula para algo vivido e nada será mais importante do que concretizar a natureza desta articulação” (MEI, 1951, p. 93).

Diante desses simples exemplos – e podem-se tomar outros, em níveis mais existenciais –, é possível se perguntar: Qual o verdadeiro vínculo entre a vida e a reflexão? Seria correto afirmar que a vida é pura espontaneidade e a reflexão a “ducha gelada” desta espontaneidade?

Marcel afirmará que não há oposição entre vida vivida e reflexão. A razão é um “[...] certo modo de vida ou, mais profundamente [...] ela é, sem dúvida, certa maneira para passar de um nível para outro” (MEI, 1951, p. 97). Esse *passar de um nível para outro* é algo automático? A reflexão, graças a um milagre, se incorpora à vida? (MEI, 1951, p. 97). De modo algum; a reflexão é um exercício. E, ressalte-se, que é possível, também, haver renúncias à reflexão, pois a reflexão exige uma atitude de liberdade.

Em Marcel a reflexão é a análise de uma ruptura e, portanto, nasce de situações concretas. O ponto de partida do pensamento marceliano é a encarnação, ou seja, o fato de que a mediação com o outro e com o mundo se efetua através do corpo e,

consequentemente, pelas experiências. Qual seria, então, a relação entre *reflexão* e *experiência*? Marcel afirma:

Se eu represento a experiência como uma espécie de registro passivo de impressões, não posso chegar a compreender como a reflexão venha justapor-se a ela. Pelo contrário, quanto mais tomamos a experiência em sua complexidade, no que tem de ativo, e eu ousarei dizer até de dialético, melhor compreenderemos que ela não pode não se transformar em reflexão e que nós teremos direito a dizer que ela é tanto mais reflexão quanto mais é plenamente experiência. (MEI,1951, p. 97).

Somente depois de explicitar o lugar da reflexão na experiência - o que se percebe na citação em questão - é que Marcel afirmará que ela possui graus (MEI, 1951, p. 97): *Reflexão Primeira e Reflexão Segunda*, o instrumento por excelência do pensamento (MEI, 1951, p. 97).

A reflexão primeira é desagregadora; a segunda, recuperadora. “A Reflexão primeira tende a dissolver a unidade que se lhe apresenta de antemão; a reflexão Segunda é essencialmente recuperadora, ela é uma reconquista” (MEI, 1951, p. 97-98). Como, porém, é possível esta reconquista? De que maneira ela se estabelece? Como se pode inquirir-se sobre as rupturas sem evadir-se da própria questão? Em outros termos: Como me “encarno” na questão que estabeleço? Marcel responderá a isso através da análise do “eu mesmo”.<sup>50</sup> O que está em jogo aqui é a questão de *minha identidade e de minha vida*. Afinal, quem sou? Quem é este que se pergunta sobre si mesmo? Talvez uma primeira resposta a essas questões se dê numa vertente negativa: eu não sou outro.

A partir do momento em que reflito, estou inclinado a aparecer ante mim mesmo como *não alguém*, unido em condições no fundo obscuras a esse alguém particular sobre quem me interroga e sobre quem não sou seguramente livre de responder o que me agrada desde o momento em que se me interroga. (MEI,1951, p. 101).

Essa primeira conclusão, porém, deve ser aprofundada e analisada: “É somente na medida em que eu me afirmo como não sendo alguém em particular que eu posso não somente reconhecer-me como sendo alguém em particular, mas admitir que exista algum outro” (MEI, 1951, p.101).

Reconhecendo-se como alguém a partir do reconhecimento de um possível não alguém, Marcel postula que o idealismo não pode compreender que, sendo alguém,

---

<sup>50</sup> “Abordamos agora a questão que compreende todas as outras, é aquela que eu me apresento quando me pergunto quem sou – e mais profundamente ainda quando me pergunto sobre o sentido mesmo desta pergunta” (MEI, 1951, p. 98).

não possuo nenhum privilégio ontológico com relação a outros e que me compreendo em relação ao outro, ou seja, a intersubjetividade permite minha identidade (MEI, 1951, p. 101). Assim, o princípio da identidade está na alteridade (rompimento de todo solipsismo idealista). “Em troca, o que subsiste como paradoxo é o fato central que eu apareço, por sua vez, como alguém e como *não alguém*” (MEI, 1951, p. 101).

A grande pergunta, então, que se estabelece aqui é o como se constitui o sujeito em Marcel. Qual, afinal, o estatuto ontológico da constituição do sujeito? As páginas 101-102 de *Mystère de l'Être I* apresentam um belíssimo texto, porém denso, sobre a constituição do eu. A grande pergunta é: Como afirmar que o eu existe? Mesmo que se apresente como uma extensa citação, torna-se necessário reproduzi-la aqui em virtude de sua profundidade e abrangência na questão entrementes discutida:

Em troca, o que subsiste como paradoxo é o fato central que eu apareço, por sua vez, como alguém e como não alguém e que nós estamos obrigados a aprofundar aqui um pouco este paradoxo. Poderemos ver mais de perto a natureza desta experiência de si como não sendo alguém? Podemos lhe assinalar um caráter positivo? Ela consiste, parece-me, em reconhecer que as determinações constitutivas do eu mesmo, enquanto que alguém em particular, apresentam certo caráter de contingência, porém, com relação a quem? Posso dizer com a maior veracidade que se eu me tomo ao mesmo tempo como espírito universal, apesar de certos testemunhos, como o de Federico Amiel em seu diário, seria, penso eu, arriscado pretendê-lo. Esta realidade misteriosa em relação com a qual eu tomo suas determinações como contingentes não é um objeto para mim – ou melhor, será necessário dizer que é um objeto completamente velado -; porém, isto parece ser muito contraditório, porque o objeto não é tal mais que em condição e ser ao menos parcialmente desvelado. Direi, portanto, que é com relação a mim mesmo, enquanto sujeito, como estas determinações são experimentadas e reconhecidas como contingentes. Porém, a introdução do vocábulo sujeito é suficiente para fazer-nos sentir livres da perturbação? Em que sentido posso tomar-me como sujeito sem fazer de mim mesmo um objeto? Porém, não nos deixemos aqui paralisar pelas dificuldades que no fundo tendem a uma espécie de gramaticalização do pensamento, o acusativo estando unido por nós ao objeto, à objetivação. Uma das graves debilidades da filosofia até nossa época parece que constitui um simplificar a intransigência, já o disse, e veremos muito mais precisamente, as relações que me unem a mim mesmo sem ver que estas relações podem especificar-se até ao infinito, porque eu posso comportar-me comigo mesmo como dono, como amigo, como adversário, etc. Eu posso tratar-me como um estranho ou como amigo íntimo. Porém, tratar-me como íntimo é tomar-me como sujeito. O sentimento que tem sido sempre tão forte, não somente em muitos místicos cristãos, senão, inclusive, em um Marco Aurélio, por exemplo, de certa realidade sagrada em si mesmo, não pode estar separado da apreensão de si mesmo como sujeito. E, contudo, se levamos nossa análise um pouco mais longe, não poderemos deixar de tropeçarmos com um fato desconcertante. Esse eu experimentado, ou reconhecido como não sendo alguém em particular, em rigor posso dizer que existe? Seguramente se responderá que é, de antemão, uma questão de definição; não obstante, estou obrigado a ter em conta casos infinitamente numerosos onde eu não duvido ao dizer, sem expor-me, portanto, a nenhuma contestação, que alguém ou algo existe; a questão é saber se neste uso corrente da palavra existir, estando admitido (além de toda elaboração

nocional), posso dizer que também existe o que eu chamei realidade velada; a resposta não me parece duvidosa e é negativa. No sentido usual da palavra existir, sentido que por demais vamos explicar, esta realidade tomada em si mesma não existe, o que não quer dizer necessariamente que ela seja imaginária, porque, sem dúvida, não temos o direito a supor a priori que entre o existente e o imaginário a relação seja tal que o que não seja alguém seja inevitavelmente o outro. (MEI, 1951, p. 101-102).

Para Marcel, é claro o fato de que afirmar “eu existo” é abrir-se a uma alteridade, pois existir é ser manifesto:

Quando afirmo que existo [...] vislumbro obscuramente o fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto [...]. *Eu existo*: isso quer dizer que eu me posso dar a conhecer ou a reconhecer seja por outro, seja por mim mesmo. (MEI, 1951, p. 106).

O eu é o existente; o existente é o indubitável. O existente como indubitável é unido a uma consciência exclamativa de si.

[...] afirmaremos categoricamente que a consciência exclamativa de existir e a existência são realmente inseparáveis; a dissociação não pode realizar-se aqui sem terminar por desnaturalizar tudo o que está posto em questão, separada desta consciência exclamativa, a existência tende a reduzir-se em seu próprio cadáver [...]. (MEI, 1951, p. 106-107).

*Consciência exclamativa de si*: reconhecimento de quem sou, mas sem dicotomias; é o ato de espanto de ser sendo. Seria, porém, a consciência exclamativa de si um solipsismo, um ensimesmamento exacerbado? De modo algum, pois

[...] eu me afirmo como sendo, por sua vez, para mim e para o outro; e esta afirmação não é separável [...] de meu corpo, meu corpo enquanto meu, enquanto que não possuído do índice em si tão misterioso que representa aqui o pronome possessivo. (MEI, 1951, p. 107).

“Meu corpo”: em nenhuma outra parte aparece com mais evidência a temática da Reflexão Segunda, uma reflexão recuperadora que “dinamita” a dicotomia sujeito/objeto, que me inclui no mistério que estou envolto. A reflexão primeira, pelo contrário, rompe o laço frágil ao qual se refere a palavra “meu”, é uma reflexão abstrata e desencarnada. “A reflexão primeira, portanto, se desinteressa radicalmente de que este corpo é meu [...] é essencialmente não privilegiada” (MEI, 1951, p. 107).

Convém ressaltar, novamente, que as análises efetuadas pela reflexão primeira não são negadas pela Reflexão Segunda – talvez aqui se insira um contraponto às críticas feitas a Marcel de que ele desconfia do poder da razão -, mas, a partir dela, a reflexão recuperadora possibilita a participação no ser. A reflexão primeira é dissociadora, recorre a elementos desestruturantes para a análise e, por isso, instaura oposições; no momento de re-analisar, esta reflexão permanece em sua qualidade de primeira, “[...] posto que continua sendo prisioneira das oposições que ela tem

instituído de antemão em vez de pôr em questão sua validade última” (MEI, p. 108). A Reflexão Segunda possibilita, de certa maneira, identificar-me com a própria reflexão: “Dizer a expressão *meu corpo* é, de certa maneira, dizer *eu mesmo* e situar-me além de toda relação instrumental” (MEI, 1951, p. 116).

### 3.1.2 Reflexão Primeira e Reflexão Segunda sob a ótica de Paul Ricoeur

Um texto interessantíssimo que aborda de maneira sistemática a questão da Reflexão Segunda é o de Paul Ricoeur, intitulado *Reflexão Primeira e Reflexão Segunda em Gabriel Marcel*, datado de 1984. Trata-se de uma comunicação à Sociedade Francesa de Filosofia por ocasião do décimo aniversário de morte de Gabriel Marcel e aqui o utilizaremos para uma incursão ao pensamento de Marcel.

Ricoeur inicia seu texto afirmando que se trata de algo extremamente fácil transformar em fórmulas feitas e prontas o que para Marcel foi objeto de dura conquista e pesquisa indefinidamente retomada e jamais satisfeita consigo mesma.

[...] observei o quanto é fácil transformar em fórmulas feitas e exangues o que foi para Gabriel Marcel o objeto de dura conquista e de uma pesquisa indefinidamente retomada e jamais satisfeita consigo mesma. Assim, expressões tais como: fidelidade, Tu supremo, desespero, traição, mundo rompido, ser e ter, recusa e invocação, problema e mistério, etc., flutuam em torno de um passado morto. Meu problema consiste em reavivar o espírito de exploração, em restituir o estilo de itinerância que esses termos embalsamados ameaçam ocultar [...] quero refletir sobre os aspectos da obra de Gabriel Marcel que fazem, ao contrário de seu autor, “um pensador difícil, incômodo, rebelde às repetições” [...] Para [...] caracterizar este estilo de investigação, gostaria de dizer que o que mais horrorizava Gabriel Marcel, e que ele chamava de o espírito de sistema ou, mais geralmente, o espírito de abstração – do qual ele me acusava às vezes amigavelmente -, jamais caucionou nele um laxismo da reflexão e da expressão. A lembrança mais viva que conservo das reuniões de trabalho, que ele generosamente dirigia em sua casa em benefício de estudantes como nós, depois, de jovens e de menos jovens pesquisadores, é a de um tom de pesquisa marcado pela preocupação com o exemplo tópico, com a explicação rigorosa, com a expressão precisa e justa. Concedo de bom grado que esse estilo singular de pensamento e de escrita não pode encontrar melhor *medium* de expressão do que o jornal e o ensaio breve ou longo. Mesmo os livros nos quais se recolhem esses artigos não carecem nem de articulação nem de progressão regrada. Mas essa forma literária não deve ser atribuída a um pensamento relapso e, sim, a esse estilo de investigação [...]: um pensamento afirmativo; mas não dogmático; sensível ao mistério, mas rebelde ao hermetismo; hostil ao espírito de abstração e de sistema, mas preocupado com a precisão. (RICOEUR, 1996, p. 47.49).

À primeira vista, salienta Ricoeur, o pensamento de Marcel parece superficial e fácil, mas trata-se de um pensamento difícil, incômodo, rebelde às repetições

edificantes. As pesquisas de Marcel partem de uma crítica da reflexão primeira à elaboração fragmentária e precária de uma nova espécie de reflexão, chamada de segunda, constitutiva do momento propriamente filosófico do pensamento marceliano. Deve-se ter em conta que a Reflexão Segunda – a metafísica, a ontológica, a misteriosa – nasce da reflexão primeira, ou seja, do próprio ato de refletir; é ela – a Reflexão Segunda – uma resistência à resistência.

A Reflexão Segunda, chamada também de recuperadora, é aquela que pretende retificar a própria reflexão no nível dos conceitos e das palavras; ela trabalha nos centros de irreducibilidade, os quais permitem as relações fundadoras da existência.

Deve-se precisar que Marcel possui um estilo de pesquisa desnorteante e isso se percebe pelo ritmo de pulsação de seus textos, que faz alterar a marcação dos obstáculos opostos à experiência viva, o acolhimento desta experiência, o trabalho do conceito e da linguagem suscitado pela restituição reflexiva dessas experiências. A Reflexão Segunda, assim, é aquela que capta as experiências originárias, mas o faz mediante a reflexão primeira e, por isso, seu pensamento não é dogmático. A Reflexão Segunda acontece por meio de uma retificação sem fim do discurso e, neste sentido, este pensamento é um pensamento exploratório, um neossocratismo, como Gabriel Marcel aceitou nomear sua forma de fazer filosofia. Tratar-se-ia, então, apenas de um pensamento interrogativo? Ricoeur dirá que não, pois no neossocratismo a pesquisa é garantida por experiências maiores. No fundo, o pensamento de Marcel se anuncia a si mesmo como mistério. E, nesta forma de pensamento, não cabe, de maneira alguma, o espírito de sistema, ou melhor, o espírito de abstração (o que, realmente, horrorizava Marcel). Mesmo sendo contra o sistema, a pesquisa de Marcel era marcada pelo rigor crítico, pela pesquisa rigorosa e pela explicação precisa e justa. A sua maneira de abordar a filosofia se encaixava melhor num estilo literário brilhante: diário e/ou ensaio. Entretanto, essa forma literária não deve ser atribuída a um pensamento relapso e, sim, a um estilo de pensamento afirmativo, mas não dogmático; sensível ao mistério, mas rebelde ao hermetismo; hostil ao espírito de abstração e de sistema, mas preocupado com a precisão.

Para Ricoeur, existe uma “experiência passarela”, a qual permite a passagem da reflexão primeira para a Reflexão Segunda; ambas as reflexões possuem os seus núcleos (núcleo de resistência para a reflexão primeira; núcleo de irreducibilidade para a Reflexão Segunda).

Segundo Ricouer (1996, p. 50), há, no “primeiro Marcel” (e entenda-se “primeiro Marcel” aquele do JM), um complexo aparelho dialético: o “sentir” (considerado a pedra de toque do indubitável) e a “fé”, que situa o movimento de confiança além da opinião revogável, da simples crença. O primeiro corresponde a um arrebatamento da existência e o segundo a uma “cegueira do ser”. Estas duas abordagens dialéticas apresentam dois polos de reflexão: a temática da existência e a temática do mistério ontológico.<sup>51</sup>

De maneira geral, Ricouer “sistematiza” a dialética marceliana com os conceitos de “horizontal” e “vertical”: a dialética ascendente de caráter linear se encontra num movimento que iria de um indubitável em certo sentido horizontal, ligado ao sentir e à encarnação, que depois passaria pelo reconhecimento do tu humano na invocação e na fidelidade, para se elevar, enfim, a um irreduzível vertical, que seria o mistério ontológico (1996, p. 50). Entretanto, tal “esquematização”, diz Ricouer, trata-se de “algo falho”, pois apresenta de maneira sistemática a realidade do pensamento de Marcel: um front filosófico descontínuo, em que dialogam *cogito* e *autonomia*.

A questão do *cogito*, em Marcel, estabelece-se a partir de uma crítica virulenta. Vindo do idealismo, era contra o “ancestral” de todos os idealismos modernos, isto é, era contra Descartes que Marcel devia se levantar em primeiro lugar: um Descartes lido através de Kant e do neocriticismo de Brunschvicg, para quem o “eu penso” seria o sujeito transcendental, senhor de todo sentido e o suporte da objetividade.

Para Marcel – explícito está na segunda parte de JM –, o objeto é uma espécie de ausente e se estabelece, por conseguinte, um diálogo que se desenvolve com alguém que “sou eu mesmo”. Ora, o que a posição de objetividade esvazia é a indubitável certeza da existência atestada pela sensação. Entretanto, esta crítica de Marcel ao *cogito* se estabelece sobre a “origem da existência” e não reduz a questão do dualismo “sujeito/objeto”; afirmar, portanto, a sensação é “salvar” o objeto; mas onde fica o sujeito? Do lado do objeto é preciso reconquistar a primazia do sentir; do lado do sujeito, o da encarnação. De fato, Marcel começou pela apologia do sentir antes de perceber que uma filosofia do sentir era correlata de uma filosofia do corpo próprio. Entretanto, o *sentio* não é uma condição fechada, determinista; o indubitável não mediatizável é convidado a transcender, pois reconhece na própria realidade um

---

<sup>51</sup> Os textos de Marcel que nos apontam essa polaridade são: *Existence et Objectivité* e *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*.

“peso ontológico” e um “apetite de ser” e daqui que o tema da liberdade está muito próximo ao tema do *cogito*.

O que move Marcel na análise da liberdade é uma convicção semelhante à que o conduziu a afrontar o *cogito*, a saber: a suspeita de que a autoafirmação da liberdade que se põe a si mesma exprime e consagra um exílio comparável da subjetividade, exílio não mais distante das terras generosas do sentir, mas separados das potências que suscita, desperta e faz crescer, das quais não somos senhores.

Toda a Reflexão Segunda, neste segundo *front* metafísico, consistirá em reunir as abordagens concretas da “liberdade-dom”, contidas em algumas experiências-testemunho, como a disponibilidade, a admiração, a resposta a um apelo, a aceitação, o consentimento, das quais podemos nos perguntar como, por sua vez, elas se deixam dizer e, até certo ponto, conceitualizar.

É claro que as questões do *cogito* e da liberdade se entrelaçam com as questões da intersubjetividade, pois “foi refletindo sobre a ideia de resposta, sobre as implicações da ideia de resposta, que me vi estimulado a pensar o tu enquanto tu” (MEI, 1951, p. 46).

Em certo sentido, os temas apresentados acima (encarnação, liberdade e intersubjetividade) competem a uma filosofia da existência. Esses três temas, por outro lado, tomados individualmente ou em bloco, estão imbricados num movimento de transcendência que faz passar de uma filosofia da existência a uma filosofia do ser. O que, entretanto, realiza esta passagem do existencial ao ontológico? Com certeza se trata da *participação* e essa implicação da filosofia do ser na filosofia da existência é, sobretudo, visível no plano da liberdade-dom (que é um consentimento ao ser). Para Marcel, a liberdade-dom consiste em “saciar” a “fome de ser” presente no humano. Assim, a partir do que foi dito, Ricouer afirma:

É então que um leitor ávido de sistema poderia ser tentado a pôr em ordem os temas marcelianos segundo a disposição linear de uma dialética ascendente de estilo platônico ou mesmo agostiniano. Teríamos, assim, embaixo, a teoria da encarnação, no centro, como eixo ou pivô, a teoria do tu, em cima, a fé na sua expressão mais confessional, mais pericristã, dito de outro modo, o mistério ontológico. (1996, p. 61).

Continua Ricouer:

Gostaria de precaver contra esta esquematização que deforma cada um dos termos. A encarnação não é de modo algum um túmulo, embora ela constitua uma prova [...]. Quanto ao tema do Tu e da fidelidade, ele não poderia ser despojado da sua consistência própria por alguma fuga para qualquer lugar. O drama inter-humano conserva sua densidade, a ponto de não haver esperança que não seja uma esperança para ti, para o nosso amor e a nossa

amizade. Deve-se, portanto, deixar na indecisão as relações entre existência e ser e recusar tudo o que poderia parecer uma sistematização que transformaria as regiões atravessadas em zonas abandonadas. (1996, p. 61-62).

Para Marcel, o que fundamenta a existência e a “sede do ser” é a experiência, e o experiencial não constitui sistema. E aqui voltamos à questão inicial de Ricouer: O que possibilita a passagem da existência ao ontológico? Quais “experiências-passarelas” permitem isso? Ricouer aponta as seguintes: a) a experiência da provação: o sentir nos proporciona as experiências de provação, que trazem a encarnação para o lado do desespero e solicita, de imediato, a esperança; b) a admiração e o maravilhamento: são um sentir transfigurado pelo sagrado; c) a intersubjetividade: o sentir também se volta para os espaços em que a encarnação se percebe como contornos de um ambiente, de um meio e se faz espaço de acolhida, meio de hospitalidade; o “*em*” – em mim, em ti – alcança o “*no*” da encarnação e o “*com*” da comunicação (1996, p. 60-61)

Para concluir seu texto, Ricouer reporta-se à dialética de *problema e mistério*, uma dialética que não se esvai da relação entre Reflexão Segunda e a crítica à reflexão primeira. O termo *mistério*, para Ricouer, é um termo da Reflexão Segunda, como nos aponta: “O ser é o que resiste – ou seria o que resistiria – a uma análise exaustiva sobre os dados da experiência e que tentaria progressivamente reduzi-los a elementos cada vez mais desprovidos de valor intrínseco ou significativo” (1996, p. 63). Um mistério, destarte, é um problema que se apropria dos seus próprios dados, que os invade e, por isso mesmo, se supera como simples problema.

Em síntese, a Reflexão Segunda, também chamada de metaproblemática, pode ser resumida no prefixo “*meta*”, prefixo que vem da antiguidade e que exprime a identidade profunda da Reflexão Segunda e da própria filosofia de Marcel.

Do que foi analisado até aqui se pode sintetizar: o que se percebe em Marcel, então, é todo um esforço para alargar a compreensão da existência como participação no mistério do ser. A tarefa filosófica de Marcel, expressa em seus escritos, trata de críticas ao racionalismo/empirismo e, conseqüentemente, ao fideísmo. Marcel lança, então, sua proposta: uma ontologia que nasça do concreto, uma metafísica que devolva à experiência humana sua densidade ontológica.

A Filosofia do Mistério, então, é o esforço livre para refletir a partir da segunda reflexão. A Reflexão Segunda é apresentada por Marcel em vias negativas: o ser não é objetivo, o ser não é problemático, o ser não é representável, o ser não pode ser

possuído, etc. Marcel, após dizer o que não é a Reflexão Segunda, afirma que todo encarnado é sujeito do ser, é mistério do ser, participa do ser, resiste à resistência e, portanto, a Reflexão Segunda é a negação da negação e se abre, conseqüentemente, à invocação.

A Filosofia do Mistério é aquela que repousa na possibilidade de considerar as experiências de transcendência como uma dimensão autêntica da experiência. A Filosofia do Mistério é aquela em que se percebe que a Reflexão Segunda é o pensamento pensante por excelência e que a mesma é tecida na liberdade. Dessa maneira, o mistério é uma participação que funda minha realidade de sujeito (EA, 1935, p. 165), o que pode ser dito com os seguintes termos: eu sou à medida que participo do mistério. Tal reconhecimento do mistério somente se efetiva mediante um pensamento que foi talhado pelo processo de conversão advindo da Reflexão Segunda. Essa *metanoia* do pensamento nos faz reconhecer que não somos por nós mesmos, que se torna imprescindível compreender a intersubjetividade e, também, a Invocação ao Tu Absoluto.

### 3.2 DO TU AO TU ABSOLUTO

O caminho percorrido até o presente momento nos fez deslumbrar que o reconhecimento de um indubitável não mediatizado é o dado central de toda reflexão metafísica e que o ser não se apresenta ao humano como uma “força externa” ou uma “dinâmica *ad extra*” e, muito menos, como um objeto. O ser se nos apresenta pela *participação*, participação esta que se nos oferece como mistério, ou seja, como dimensão des-veladora da própria realidade. Para ascender a esse mistério do ser, necessário se faz uma “conversão” de nossa racionalidade (Reflexão Segunda).

O itinerário programático escolhido por nós para essa pesquisa não estaria pleno se não se apresentasse ao leitor o fato de que a intersubjetividade se apresenta como constitutiva de nossa própria subjetividade. Seria uma traição ao pensamento pensante se estabelecêssemos a intersubjetividade como uma postura ética da humanidade. A intersubjetividade é o próprio sujeito se tornando sujeito, o próprio ser sendo e, portanto, reveste-se de um caráter eminentemente ontológico.

Como estamos, desde o início, detalhando, o que “funda” nossa realidade não é o *cogito*, mas um imediato. Ao abordarmos, agora, a questão da intersubjetividade, faz-se necessário notar que, segundo Ricouer (1996), o tema do outro não possui

relação com a questão do sentir<sup>52</sup>, pois, para ele, no *Journal Métaphysique*, o tema do “*ele*” corre paralelo com a questão do sentir. O tema do outro tem suas dificuldades próprias, que não são as de uma gnosiologia, mas de uma dramaturgia da existência<sup>53</sup>.

Por que não há uma aproximação da reflexão do tu com o do sentir? Segundo o discípulo de Marcel, tal análise poderia reduzir o tu ao ele, o qual ficaria entendido como um repertório de informações que eu consulto ou como uma bateria de características que descrevo. Em poucas palavras, poderíamos resumir como um inventário de predicado<sup>54</sup>.

Para Marcel, o outro não é um ele, mas, sim, um tu, porque reside nele a capacidade de resposta, ou seja, de comunicação. Onde nenhuma resposta é possível, só há lugar para o ele. Marcel rejeita energicamente um tal universo onde o tu é radicalmente eliminado.

A relação eu-tu é essencialmente encontro e o encontro se define pelo ato de afirmar-se como presenças livres. Um tu é alguém que está presente, que responde ao meu chamado. O tu se constitui mediante um modo de presença, que o introduz em minha existência, que diz para mim, que possui rosto (RI, 1940, p.50) e essa presencialidade do tu não é acessível senão pelo amor. Somente entre o eu e o tu se pode falar de amor. Os únicos “verificadores” do amor devem ser os amantes, um tu e outro tu; inserir um terceiro ou transformar o próprio amor em um *ele* é fragilizar e reificar a relação amorosa. O amor somente pode ser conhecido como mistério por

---

<sup>52</sup> Neste sentido nos distanciamos de Ricoeur, pois, em nosso entender, é o fato da encarnação, ou seja, o fato de ser corpóreo e, conseqüentemente sentir, que me possibilita um campo gravitacional de relações; é meu corpo que me permite descobrir o outro; se me abro à percepção de outro ser, não o torno objeto, mas entro em comunhão. Assim se expressava Marcel sobre esta questão: “O dado comum à minha consciência e às outras consciências possíveis é meu corpo. Eu não posso me pensar como existente senão enquanto eu sou dado a mim mesmo e que eu sou dado às outras consciências. Isto é, eu sou dado no espaço” (JM, p. 312).

<sup>53</sup> A este respeito, a meditação sobre o tu, segundo Ricoeur (1998, p. 56), se desenvolve sobre o terreno do teatro. O teatro foi para a filosofia de Marcel, e singularmente para a filosofia do tu, o laboratório de uma diversidade de experiências de pensamento, o tubo de ensaio para uma variedade de temas dos quais muitos foram antecipados, sob o modo de ficção, e pronunciados por personagens de ficção, antes de ser assumidos pelo próprio autor sob o modo da convicção procedente da experiência metafísica. A questão do teatro será melhor desenvolvida no quarto capítulo.

<sup>54</sup> Novamente reiteramos nosso distanciamento da argumentação de Ricoeur, pois acreditamos que a questão do tu está a reboque do dado da encarnação; a encarnação me abre a um mundo de gravitação e as relações estabelecidas são sempre relações existenciais e nunca objetivas. O corpo é a fronteira entre o “ter” e o “ser” e, por isso, tudo tende a se definir, de qualquer forma, em função de “meu corpo”, inclusive a intersubjetividade. Se “meu corpo” é um mistério, as relações que se tecem a partir dele também o são.

aqueles que o vivem; para os outros, ele não é mais do que um problema a ser compreendido<sup>55</sup>.

Ora, se a intersubjetividade nos constitui como sujeitos, ela não se arvora em um processo de fechamento, mas, mediante a exigência de transcendência, aponta um absoluto, visto que é a

[...] experiência concreta da intersubjetividade que conduz Marcel ao “Tu Absoluto” [...]. A intersubjetividade está próxima da perfeição de sua essência [...]. Os seres individuais não são mais do que participantes do “Tu Absoluto”. A experiência de uma comunicação com um Tu é constituída de uma progressiva conquista de si mesmo. (GRANADE, 2008, p. 13).

Assim, desde múltiplos rostos cotidianos, que revelam o Rosto, Marcel possibilita-nos perceber que é do tu que “passamos” ao Tu Absoluto. Analisemos, portanto, a intersubjetividade e a invocação segundo Gabriel Marcel.

### 3.2.1 Intersubjetividade segundo Gabriel Marcel

Gabriel Marcel propôs uma filosofia centrada na experiência, “centro da realidade e do destino humano, um inesgotável concreto” (RI, 1940, p. 91); *inesgotável* porque é destinado a estabelecer, de um lado, que, se o ser é irrepresentável, não é, por outro, incognoscível, visto que não é posse e, portanto, não nos é indiferente; *concreto* porque é possível a negação do ser e da experiência ontológica. O ponto essencial desta metafísica do concreto é o ser encarnado, “dado central da reflexão filosófica” (RI, 1940, p. 19), “dado central da metafísica” (EA, 1935, p. 11). Filosofia do Mistério, então, é o fato de realizar uma reflexão metafísica a partir da experiência concreta e não apresentar nenhuma solução de continuidade entre o pensamento pensado e o pensante pensante. A Filosofia do Mistério é a restauração do concreto que clama o ser, é a restauração do dado da encarnação.

Novamente é necessário questionar-se: Este dado central, indubitável, não lógico, não proporciona o perigo de fechamento em si mesmo? Não seria um *cogito* cartesiano a modo carnal? De maneira alguma. Como já foi explicitado quando se comentou o texto de Ricoeur sobre a Reflexão Segunda, o fato de ser encarnado é a condição de abertura ao outro.

---

<sup>55</sup> Na realidade, o amor “dos outros”, ou seja, um amor observado *ad extra*, visualizado como um “ele”, sempre se me apresenta como um “problema”; no fundo, como afirma o poeta Mario Quintana, “somente o amor da gente é bonito”.

Para Marcel, o reconhecimento da presença do outro é validar certa proposição concernente à própria existência, visto que “a intersubjetividade é a abertura ao outro” (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 123). O eu do *eu sou* cartesiano é solitário. Sendo encarnados, percebemos o mundo e, conseqüentemente o outro. A encarnação, então, não se trata de um solipsismo corporal. Assim, o pensamento pensante não se articula apenas em torno de um existir, mas de um *existir-com*; sua metafísica não é apenas do ser, mas do *ser-com*; não é apenas a metafísica do *sum*, mas também do *sumus*. Se existo-com, isso significa que meu eu existe com o outro, e nisso se estabelece o reconhecimento de um tu.

Por questões metodológicas, mas principalmente ontológicas, Marcel prefere usar a expressão *tu* à expressão *outro*; por isso, o “politicamente correto” seria dizer que no pensamento pensante se estabelece uma relação de *intersubjetividade* e não de *alteridade*. Esse *coesse*, por excelência, é o não-problemático, ou seja, deve ser analisado a partir dos meandros do mistério. “Tu” é mais do que outro. Nesse sentido, intersubjetividade é mais do que alteridade. Somos convidados a um êxodo de nós mesmos em direção a um tu e não simplesmente a um outro; o outro, de certa maneira, não tem rosto.

A intersubjetividade, a relação com o Tu, é o centro do pensamento de Gabriel Marcel. Em Marcel toda sua produção se efetua em vista de um relacionamento (teatro, música, filosofia, pensamento, postura de vida, etc.). Assim, é de supor que seu pensamento também apresente um eixo concentrador: o tu. Para o pensador francês, a essência é a própria existência e a existência humana não é assunto especial, pois ela inclui, simultaneamente e desde o princípio, a existência do *outro* ou da realidade concreta exterior. Não há como falar de si sem falar do outro, não há como pensar na categoria *eu* sem estar em referência com a categoria *tu*; assim, pensar o outro é pensar o *ser*. Entretanto, o pensar o outro nunca deve ser visto como objeto problemático, mas como situação “metaproblemática” e ontológica. Para pensar o ser como metaproblema, devemos nos recolher e engajarmo-nos na fidelidade; tal fidelidade não é estabelecida visando a segurança daqueles que entram num acordo, mas é baseada no ser. Assim, o que nos abre à realidade externa não é o conhecimento (como postulam algumas correntes filosóficas), mas o amor. O amor ou a fidelidade são, pois, essencialmente, ontológicos ou realistas. E essa metafísica do amor é também ontologia da esperança.

Em Marcel, de certa maneira, a questão do outro sempre pode ser pronunciada no plural, visto que se apresenta nos múltiplos rostos do originário, do ser, do outro homem, de nosso corpo próprio; por outro lado, esses múltiplos rostos se pronunciam no rosto do único eu (POMA, 2005, p. 486). Poma prefere, ao falar do outro, falar de *alteração* antes de *alteridade* (2005, p. 486). E, isso porque é através da participação no ser, através das experiências de fidelidade, amor, esperança, etc., que se efetua a alteração do sujeito fechado em si mesmo, o sujeito cartesiano, em sujeito disposto a uma relação de abertura e de alteridade. A intersubjetividade, então, não sendo uma condição ontológica, deve ser construída e, por isso, o processo de reconhecimento do outro se efetua numa alteração de mim mesmo; devo reconhecer quem sou, para, após, alterando-me, abrir-me ao *alter*.

O que seria, afinal, a intersubjetividade para Marcel? O pensador francês sustenta que a intersubjetividade é essencialmente abertura ao mundo e, portanto, o deslocamento não é necessariamente direcional até alguém ou algo, senão relacional existencial, quer dizer, um movimento global e concreto. Ora, isso quer afirmar que a intersubjetividade não se dirige ao outro e que o outro não ocupa um papel fundamental na questão da intersubjetividade? De modo algum. A questão reside em sublinhar que esta relação não corresponde a um conteúdo do qual alguém pode se apropriar ou despojar, mas um enlace fundamental, independente da complexidade das chamadas relações interpessoais. Se se dirigisse exclusivamente ao outro, correr-se-ia o perigo de coisificar esse outro.

[...] a significação deste termo [intersubjetividade] corre o risco de ser mal interpretada, porque o mundo da ação comum é o mundo dos objetos e é desde este momento que se interpreta a intersubjetividade como uma transmissão referida a certo conteúdo objetivo e independente daqueles que a transmitem. (PI, 1959, p. 188).

A intersubjetividade, então, não pode ser analisada em termos de emissor-receptor - o que recairia num dualismo sujeito-objeto -, mas se constitui em uma ação pré-sentida pela subjetividade, visto que a abertura ao mundo é a condição *sine qua non* da situação encarnada do sujeito no mundo (FLORES-GONZÁLEZ, 2005, p. 568). Sobre essa condição intersubjetiva da encarnação, lembra-nos Marcel: “A intersubjetividade afeta ao sujeito mesmo [...] o sujeito em sua estrutura própria é, desde já, fundamentalmente intersubjetivo” (PI, 1959, p. 198). Assim, a intersubjetividade do sujeito não é propriedade do sujeito, mas condição mesma para que esse sujeito seja no mundo.

A partir da envergadura desta afirmação, uma séria questão pode aparecer: Pode-se discutir a questão da liberdade em ser ou não aberto a uma relação de alteridade? A esse propósito cabe aferir que a liberdade para Marcel é uma conquista e, para tanto, pode ser negada a qualquer momento; quando se nega a tentação de negar, é-se chamado, mediante uma exigência ontológica, a participar do ser e, conseqüentemente, esse ser se apresenta de modos intersubjetivos.

Seria, por outro lado, a intersubjetividade um dado transparente? É a intersubjetividade em si mesma uma necessidade ontológica? O filósofo francês não postula uma espécie de transparência pura entre *eu* e o *outro*; ao contrário: o homem pode posicionar-se contra o homem em inumeráveis situações<sup>56</sup>.

O outro, em Marcel, é o destino de saída do humano mesmo, o outro aparece justamente quando o *cogito* cartesiano é ultrapassado por uma interpretação na qual o *eu* não é mais o referente anônimo de certezas, mas o movimento de disponibilidade que nos enlaça no mundo e na concretude da experiência.

A recuperação da intersubjetividade é uma tarefa mais que uma declaração, e nos concerne a todos fazê-la possível, em momentos que, como diria Marcel, os homens se empenham em esquecer-se do humano. (FLORES-GONZÁLEZ, 2005, p. 573).

Daqui resulta que recuperar o dado intersubjetivo não é apenas uma tarefa intelectual, mas uma exigência existencial. Um belíssimo texto que apresenta as relações estabelecidas sobre o outro intitula-se *Moi et autrui*, incluso na obra *Homo Viator*. O texto apresenta uma análise da constituição do eu a partir de uma orientação fenomenológica e, como é de praxe em Marcel, parte-se de situações concretas, visto que elas “deformam infinitamente menos a experiência que intentam traduzir do que as expressões elaboradas nela, que cristalizam a linguagem filosófica” (HV, 1944, p. 15).

Marcel cita o exemplo do menino que colhe flores para a mãe e lhe afirma: “Olha, sou eu quem as colheu. Não foi a babá e nem meu irmão, mas eu mesmo” (HV, 1944, p. 15). A exclusão de outros em meu lugar é capital, pois com isso posso designar-me, oferecer-me ao outro e, conseqüentemente, receber algo. Quando, então, se afirma “eu”, afirma-se, necessariamente, a presença do outro (HV, 1944, p. 16). O eu se apresenta como uma espécie de centro de imantação, é uma presença

---

<sup>56</sup> Sobre a questão de fechamento em si mesmo e de desagregação da intersubjetividade, basta atermo-nos à sua obra *Les hommes contre l'humain* (HCH) e à peça de teatro *Le monde cassé*.

global (HV, 1944, p. 16); o eu implica uma referência ao próximo, visto que a “[...] intersubjetividade concerne ao sujeito mesmo, ao fato de que o subjetivo em sua estrutura própria é já profundamente intersubjetivo” (MEI, 1951, p. 198). Não seria, pelo contrário, esta referência ao próximo uma autocomplacência? Existiria um eu pré-existente que se define a partir do outro (HV, 1944, p. 17)?

Para Marcel, o eu se constitui como eu na relação com o tu, ou seja, a subjetividade é intersubjetividade. Não se trata, entretanto, de um sensualismo/realismo, pois há tal constatação também do ponto de vista transcendental. O que me faz ser um eu? A presença amorosa do tu, isto é, a intersubjetividade, mas não a intersubjetividade da epistemologia, mas aquela tecida no e pelo amor, pois é a “[...] intersubjetividade [...] o momento em que a vida se vê afetada pelo sinal *com*” (MEI, 1951, p. 195). Na constituição do eu, neste sentido, entra em cena a questão da “presença”.

Presença significa mais e 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. (HV, 1944, p. 18).

O eu não é, de maneira alguma, uma realidade isolada, mas um acento que confiro à minha experiência – não em sua totalidade, mas em alguns setores dessa experiência. Não se trata, porém, de uma localização, o que para Marcel é algo falaz (MEI, 1951, p. 19), entretanto, esse eu “possui” um *hic et nunc*. O eu talvez possua um recinto, móvel e vulnerável, onde não posso afirmar de mim mesmo nada autenticamente que seja eu mesmo e, por isso, essa tremenda necessidade de uma confirmação que chegue de fora, do outro, que seja investido do outro (MEI, 1951, p. 20).

Até o presente momento o outro se configurou como uma confirmação de meu eu e, de certo modo, é uma complacência refletida de mim mesmo; o outro é “tratado por mim [...] como ressonador ou amplificador” (MEI, 1951, p. 21). Ora, onde está o limite do eu e de suas projeções? Seria o outro um confirmador de meu “eu” ou um reverberador das imagens que possuo de mim mesmo? A grande pergunta aqui é: Em que condições tomo consciência de mim como eu mesmo?

Segundo Marcel, essas condições não se arvoram num problema filosófico técnico (o que se refere à existência mesma de um princípio superior de unidade que preside o desenvolvimento pessoal), mas essas condições são essencialmente

sociais (MEI, 1951, p. 22), isto é, o esquema de relações travadas por nós é o da concorrência e competição a todo custo; esse regime incita cada um a comparar-se ao outro e exacerba a consciência do eu e, por isso, é o esquema mais despersonalizador possível. No fundo, o que se percebe é uma cultura da egolatria, onde o outro é um instrumento que favorece minha natural complacência comigo mesmo, onde o vejo como uma caixa de ressonância de mim mesmo.

Seria, então, o eu uma espécie de comportamento separado da pessoa? Ou a pessoa é um elemento ou atributo do eu? Seria melhor dizer que a pessoa é uma exigência que tem sua origem no que me aparece como “meu” e como sendo “eu”. O “eu”, enquanto fechado em si mesmo, não foi despertado para a realidade. Para Marcel, falar de “eu” e de “próximo” é abordar a temática da disponibilidade. Dessa maneira, justifica-se porque Marcel trabalha o conceito de pessoa a partir de *presença* e *disponibilidade*, como podemos comprovar:

Vínculo entre a indisponibilidade - e, por conseguinte, da não presença - e a preocupação por si. Há aqui uma espécie de mistério e aparece também, creio eu, 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 (EA, 1935, p. 105). [...]. Deve-se perguntar, igualmente, se o tu, como valor ou como realidade, não tem a função do que chamo minha disponibilidade interior. (EA, 1935, p. 107).

Quem é, afinal, o outro no pensamento de Marcel? O outro é espessura do mistério, a encarnação do ser. Ora, sendo encarnação, possibilita-me a participação no mistério, confere à minha própria existência um peso ontológico, apresenta-se como uma experiência de transcendência.

### 3.2.2 O Tu Absoluto

Sendo o outro a espessura do mistério, podemos iniciar esse tópico com três afirmações contundentes: a) o diálogo eu-tu ultrapassa seus limites e se abre ao “Tu Absoluto”; b) as relações intersubjetivas pronunciam a relação com o Tu Absoluto; c) o Tu Absoluto é o fundamento ontológico da intersubjetividade.

As afirmações acima apresentam, quase a modo “dogmático”, o *telos* do movimento “espiral” do pensamento de Marcel (CORTE, 1949, p. 37): o destino de toda reflexão é aportar-se Naquele que é a luz que ilumina todo homem (Jo 1,9). Nesse sentido, aponta Ricouer:

[...] o recurso ao Tu Supremo e à transcendência não são um movimento de evasão, mas uma nova maneira de compreender a existência, de

compreender o corpo, de ler o tempo, de ler a liberdade. O problema de Marcel é, agora, saber em que ponto a invocação de Deus pode transfigurar o sentido da prova do existir e banhar de eternidade e alegria o homem itinerante e sofredor. (EA, 1951, p. 44).

Como chega Marcel do “tu” ao Tu Absoluto? Quem é Deus para Marcel? Essas duas perguntas constituem o objetivo desse tópico<sup>57</sup>. Se é verdade que a provação multiforme e cotidiana clama por nossa presença e toda ontologia é incitada a não ceder ao desespero, a questão mais importante de nossa existência é saber qual o “recurso” que devemos buscar. O filósofo deve, portanto, nos convidar a meditar as “experiências de transcendência” que se apresentam cotidianamente a nós, ou seja, o “mundo quebrado” em que estamos mergulhados excita em nós uma inquietude que somente encontra resposta na restituição do peso ontológico das experiências<sup>58</sup>. Em outras palavras, existe em cada humano uma exigência de transcendência (como já apontado no item 2.4 desta tese) e desde aqui podemos afirmar, sem nenhuma hesitação: a “vocação espiritual” de Marcel pode ser compreendida como um pensamento que visa tal “exigência de transcendência”. Deve ficar claro que não há uma transcendência que se inicia pelo fato de eu crer (se assim o fosse, não seria transcendência). Há, ao contrário, a transcendência que convida o humano, o qual a invoca pelo ato de fé.

Ora, estamos conscientes que a grande questão apresentada a nós pela vida, essa “esfinge devoradora”, é respondermos a nós mesmos “Quem sou?”. Entretanto,

---

<sup>57</sup> Sobre a compreensão de quem é Deus para Marcel, conferir o interessantíssimo texto GRASSI, Martin. “O Deus da fé na Filosofia Concreta de Gabriel Marcel”. In **Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel: Edunioeste, 2013, p. 19-42.

<sup>58</sup> “Gabriel Marcel foi questionado na revista *L’Âge Nouveau* sobre a ‘ideia de Deus’ e responde [...]: ‘O que me parece essencial é afirmar a insuficiência do mundo [...]. Há em nós certa exigência que o mundo não pode satisfazer. Por isso, há uma exigência de Deus. Porém, isso não equivale no plano existencial a uma prova. O que conta é a presença de Deus e uma presença é algo que não se demonstrar. Para mim, essa noção de ‘provas da existência de Deus’ é uma noção que jamais aceitarei. A ideia de uma espécie de demonstração me resulta a mais estranha. Em *Refus a l’invocation* disse que tais provas não o são mais que para aqueles que já possuem provas intuitivas da existência de Deus” (CARMONA, 1988, p. 202). Sobre as intituladas “Provas de Existência de Deus” (que não abordaremos em nossa pesquisa), Marcel sempre se posicionou de maneira reticente, pois, na realidade, as provas são uma comprovação de uma certeza. Deus não forma parte da realidade cósmica, por isso não aparece à consideração do homem como puro objeto de reflexão. Em seu *Diário*, afirma: “As provas da existência de Deus supõem uma aceitação prévia de Deus e, no fundo, consistem em transferir ao nível do pensamento discursivo um ato completamente diferente. Não são, em meu modo de ver, caminhos, mas falsos caminhos, como há, também, falsas janelas” (EA, 1935, p. 147). Em *Du* encontramos: “Desta forma, chegamos ao seguinte paradoxo: a prova, em termos gerais, somente se mostra eficaz ali onde não se necessita e, pelo contrário, se mostrará quase como um jogo de palavras ou uma declaração de princípio à pessoa a quem precisamente está destinada e à qual tenta convencer” (RI, 1940, p. 231).

essa questão não pode ser tratada como um *ad extra*, não pode ser dita em termos de objetividade:

Quem sou eu que me interrogo sobre meu próprio ser? [...] Quando me pergunto quem sou eu que me interrogo sobre o ser?. Se deve a uma segunda intenção, pois, na realidade, quero dizer: estou qualificado para contestar essa pergunta? Não devo temer precisamente porque uma eventual resposta surgiria de mim sem ser válida? (MEI, 1951, p. 163).

A questão “Quem sou?” não pode ser simplesmente colocada diante de nós como um mero “problema” a ser resolvido e apresentado aos demais. Isso seria tratar-me como “coisa”, como a mais pura degradação do mistério que sou. No fundo, essa questão “supera as condições mesmas que permitem apresentá-la: quem sou eu para perguntar-me quem sou? E aqui percebo que insensivelmente isso se transforma em um apelo” (RI, 1940, p. 189). Percebe-se, assim, que não estamos em condições de responder a nós mesmos quem somos.

Poderia, entretanto, solicitar que alguém o fizesse por mim, pois “admito que exista uma resposta e não sou eu quem possa dá-la, mas outra pessoa” (MEI, 1951, p. 163). Um amigo, alguém de minha confiança, poderia dizer-me, bebendo da taça da sinceridade, quem eu sou. Contudo, imediatamente surge uma dificuldade: “busquei a outro, ao qual creio seja capaz de prestar-me ajuda, porém, tem sido eu quem o escolhi, de maneira que sou eu quem decide quem possui as qualidades requeridas para aclarar-me” (MEI, 1951, p. 164). Se busco um outro para me dizer quem sou, na realidade sou eu mesmo ainda a dizer-me quem sou. Estaríamos, aqui, presos numa dialética insuportável, ou melhor, num ciclo vicioso, num “eterno retorno” a nós mesmos.

Estas observações, que talvez pareçam sutis, têm, contudo, uma importância central, pois permitem entender por que a ideia de uma resposta objetivamente válida à pergunta quem sou eu? (ou, em outros termos, o que eu valho?) é, em si mesma, uma contradição. Trata-se de um problema humanamente impossível de solucionar, uma pergunta que não comporta uma resposta segura. (MEI, 1951, p. 164-165).

Pela ótica do “problema”, ou seja, da objetividade, somos incapazes de dizer quem somos; pela do “mistério”, podemos dizer que somos “presença”, pois o mistério é sempre “um irrepresentável concreto – um irrepresentável que é mais que uma ideia, que ultrapassa toda ideia possível, que é uma presença. O objeto como tal não está presente” (EA, 1935, p. 161). Se não há possibilidade de eu mesmo responder quem sou e, em contrapartida, delegar a um terceiro que me diga quem sou, somente há uma saída para a pergunta “Quem sou?”: a exigência de transcendência.

Sou, para mim mesmo, um mistério e todo mistério se apresenta com certa “dose” de transcendência. Sejamos mais objetivos e digamos que todo mistério se me apresenta com certa dimensão de sacralidade. Assim, ser sujeito é apreender-me sacramentalmente. Dessa maneira, a constituição fenomenológica do eu é perpassada pela dimensão da transcendência. Somente a transcendência é capaz de constituir-me como eu, visto que a própria “[...] transcendência é estrutura constitutiva da consciência” (HV, 1944, p. 222).

A questão “Quem sou?”, portanto, apresenta-se como questão insolúvel e, por fim, se apresenta como um grito, como uma invocação. Posso, sim, “gritar” ao outro, percebendo a intersubjetividade como constitutiva do meu eu. Mas um eu que tenda a um tu ainda pode recair nos laços do ensimesmamento, do fechamento, da constatação. Daqui que Marcel transpõe o plano da *constatação* e apresenta-nos o da *invocação*, como assevera Carmona: “[...] afirmar o metaproblemático é afirmá-lo como indubitavelmente real, como algo que não posso duvidar sem contradição” (1988, p. 183). Gritamos e invocamos somente diante do que ou de quem pode nos responder, apresentamos nossa inquietude somente diante de uma presença:

Não teria sentido a Absoluta Invocação nem seria possível sem a íntima presença do Invocado no invocante. A participação, que se realiza no seio da experiência vivida, e não no pensamento abstrato, constitui a garantia da não ilusão do mistério ontológico. (CARMONA, 1988, p. 184).

Diante disso, Marcel perguntará: “Posso definir a Deus como presença absoluta?”. E ele mesmo responde: “Isto coincide com minha ideia do recurso absoluto” (EA, 1935, p. 105).

Nota-se, portanto, que, em Marcel, o Recurso Absoluto aos gritos de minha existência inquieta se trata não de um “ele”, mas de um “tu”, um Tu Absoluto<sup>59</sup> que sustenta e garante todos os outros “tus”. O gênio próprio do pensamento marceliano é de esclarecer o mistério da existência a um ponto espiritual onde se enraíza o mistério da transcendência. Essa articulação tem um sentido específico: o Tu Absoluto. Todo acesso ao tu passa pelo Tu Absoluto. A existência, portanto, pode e

---

<sup>59</sup> É impensável apresentar Deus como objeto, conceito e/ou ideia. Deus somente pode ser pensado na relação e, portanto, a oração é o pensamento sobre Deus por excelência (a temática da oração será discutida no último capítulo desta tese). No fundo, eu me constituo como sujeito à medida que me relaciono com o Tu Absoluto, à medida que rezo. “Essa realidade a que me abro ao invocá-la já não pode de nenhuma maneira ser assimilada a um dado objetivo, sobre o qual interrogaria e cuja natureza teria que determinar racionalmente. Diria que essa realidade se dá a mim mesmo na proporção em que me dou a ela; por mediação do ato pelo qual me centro sobre ela, chego a ser verdadeiramente sujeito. Chego a ser sujeito, digo” (RI, 1940, p. 204-205).

deve ser lida pela fé. Na realidade, “a obra de Marcel, como sua vida, não é, no fundo, mais do que uma progressiva descoberta de Deus” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 207)<sup>60</sup>.

Há um ponto de partida da reflexão marceliana: a experiência religiosa; há um ponto de chegada: Deus. É claro que, como filósofo, Marcel explicitará<sup>61</sup> sua busca de Deus a partir da razão, comprovando aquilo que a Tradição da Igreja nos ensina: *Homo capax Dei*<sup>62</sup>. O ensino teológico afirma que a razão pode, em direito, conhecer a obrigação de crer. O ato de fé, obediente a essa obrigação, é um novo ato de liberdade, em ligação necessária com a graça estritamente sobrenatural. Reiterando, a razão vislumbra a “obrigação” de crer, mas o ato de fé – que brota dessa exigência – somente o é em virtude da liberdade da graça<sup>63</sup>.

O fato de Marcel, no ato de fé, fixar-se apenas no primeiro passo, ou seja, na possibilidade de conhecer Deus pela razão, se efetua porque sua intencionalidade não é esclarecer o caminho que conduz à fé, mas descrever a estrutura humana que torna possível a adesão à fé. Nesse sentido, ele faz “filosofia” e não “teologia”, uma filosofia, entretanto, que nos apresenta uma “novidade” com relação à tradição filosófica: a filosofia deve nos “conduzir” a uma região nomeada “pericristianismo”<sup>64</sup>. Daqui que Marcel analisa o “pensar Deus” e o “pensar em Deus” (EA, 1935, p. 40-41). Dizer Deus – e essa é a grande intenção de sua filosofia - não se estabelece no “pensar”, mas no “pensar em”. O “pensar em” estabelece comunhão pessoal, intimidade participativa entre o sujeito e o pensado. Assim, rezar é a única maneira de dizer/pensar Deus, pois rezar é refutar, ativamente, pensar Deus como uma ordem,

---

<sup>60</sup> Reitere-se que a vida de Marcel se tratou de uma busca inquietante de Deus, mas uma busca em registro filosófico. Aqui devemos, a título de corroboração do Magistério da Igreja, citar a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, que enfatiza que Deus quis comunicar seus bens divinos (Revelação), que superam e iluminam a capacidade da mente humana (DV, n. 6). É daqui que o pensamento de Marcel, após sua conversão, atinge sua plenitude mediante o dado da Revelação.

<sup>61</sup> Convém ressaltar o verbo empregado: *explicitará*. Trata-se, para o filósofo, de explicitar de maneira filosófica o que vive e como vive. O verbo utilizado não indica que sua vivência da fé se deu pela exclusividade da razão, o que seria um contrassenso.

<sup>62</sup> Sobre o conhecimento de Deus a partir da razão, conferir Catecismo da Igreja Católica, nn. 27-35.

<sup>63</sup> Aqui já antecipamos a temática a ser trabalhada no último capítulo desta tese: Marcel é, sim, um filósofo, mas, mesmo usando a razão para apresentar sua fé, não prescinde da graça que suscita e alimenta essa mesma fé. Na realidade, o que Marcel nos propõe é a concretude do convite do autor da primeira carta de Pedro: “Estejam prontos a dar razões convincentes de vossa fé” (1Pd 3,15).

<sup>64</sup> Toda a obra filosófica de Marcel pode ser considerada como que irrigada por um certo pericristianismo da existência, pois, para o pensador, há uma ligação profunda entre “eu penso”, “eu existo” e, conseqüentemente, “eu creio”. A análise da filosofia marceliana como um pericristianismo será o foco último dessa pesquisa, quando analisarmos a Filosofia do Mistério como *preambulum fidei*.

como coisa; é pensar Deus verdadeiramente como Deus, como um Tu Absoluto (JM, 1927, p. 254; EA, 1935, p. 42; MEI, 1951, p. 255). O foco de Marcel não é o Ser de Deus (isso seria Teologia); sua intenção é descrever o como participamos desse Ser (isso é fenomenologia, filosofia). No fundo, Marcel pretende refletir essa realidade nomeada “Deus”. Entretanto, “onde” se realiza, para aquele que crê, a reflexão? Qual o nível de compreensão da realidade que o crente usa?

Para aquele que crê, a estrutura do pensar em Deus não está no *cogito*, mas no *credo*; o crente reflete não a partir do “Eu sei”, mas a partir do “Eu creio”<sup>65</sup>. Não posso “ver” Deus de fora, como objeto; estou implicado em Deus. Somente posso falar Dele se nele estou “mergulhado”. Assim, é a negação da “objetividade” a afirmação da transcendência divina.

Segundo Gabriel Marcel (JM, 1927, p. 40-51), existe uma profunda diferença entre eu penso e eu creio. O primeiro está na ordem do pensamento e o segundo, na ordem da fé. A ordem do pensamento tem como critério de subsistência o *cogito*; a ordem do *credo* tem como fundamento o amor. Quando queremos dizer a experiência religiosa a partir e exclusivamente do *cogito*, temos um ato que pensa a fé, o qual é diferente do ato de fé. Como podemos dizer o mistério da fé? Como dizer a inteligibilidade da experiência religiosa?

Para o pensador francês, essa “porta de entrada”, nomeada pela tradição de *cogito*, é falível e equivocada para essa questão. Se o dizer a inteligibilidade da experiência religiosa possui como critério único o *cogito*, estaremos dizendo apenas o que pensamos do mistério e não o mistério em si mesmo.

Constata-se aqui, por conseguinte, que há um hiato entre essas duas formas de discurso (o *eu penso* e o *eu creio*). Para Marcel, esse hiato é suprimido por uma potência transcendente, à qual nomeia a *graça*. A *graça* aqui se apresenta como uma força externa que nega a reflexão, que nega o eu penso. Ao realizar tal articulação, a *graça* gera uma metarreflexão, que é justamente o fato de que pensar a fé não se trata de um pensar a partir do *cogito*, mas um pensar a partir do encontro amoroso de duas liberdades: Deus e o crente.

Desde as primeiras notas de seu *Journal Métaphysique*, Marcel dedica uma atenção especial à questão sobre Deus e sobre o modo como podemos dizer o

---

<sup>65</sup> Ressalte-se que não há oposição ou sobreposição entre fé e razão. A fé não está abaixo da razão, mas “sob” (no sentido de amparo, sustento e fundamento) a razão, local onde o ser se recupera e se articula a participação.

mistério de Deus. Diferentemente dos discursos metafísicos tradicionais, ele enfrenta a questão sobre o divino a partir de uma fenomenologia da experiência religiosa. Com efeito, a questão sobre a validade de uma experiência religiosa – uma experiência que parece transcender as categorias e as leis da experiência científica – encontra-se no coração da obra marceliana, que busca resgatar a totalidade da experiência humana em todas as suas dimensões e possibilidades. Ora, uma meditação em torno de Deus e a própria experiência religiosa exige pensar a realidade de Deus enquanto está se realiza na vida daquele que crê (JM, 1927, p. 5), ou seja, no testemunho concreto da presença de Deus na vida humana.

Desde o início de seus escritos, percebe-se como Marcel busca fundamentar e explicitar a inteligibilidade própria da experiência religiosa e, nessa busca, ascender à noção de fé como aquela afirmação que transcende o pensamento mesmo e que, por isso, resulta impensável. A fé, portanto, habita o mesmo terreno que o amor e “[...] o amor afeta o que está além da essência: já disse que o amor é o ato mediante o qual um pensamento se faz livre pensando uma liberdade” (JM, 1927, p. 64). Se a fé habita o mesmo terreno que o amor e o amor é a dimensão que se tece além da essência, Deus também está além da essência, pois está além de toda predicação e de todo juízo e, por isso, uma teodiceia resulta impossível; e não somente impossível, mas contraproducente. Marcel assinala, portanto, a perspectiva de que a teodiceia implica abandonar a realidade divina acessível à fé para reduzi-la aos critérios e exigências do pensamento; com isso, a teodiceia se torna ateísmo.

O pensamento que pretende ascender ao divino deve, necessariamente, transcender-se como pensamento e ascender à realidade do amor e da fé. Assim, o Deus da fé transcende também qualquer tipo de pensamento moral, pensamento que postula Deus como fundamento da moral, pelo qual, em certo sentido, é válido dizer que Deus está para “[...] além do bem e do mal” (JM, 1927, p. 65). Cabe, por fim, ressaltar o quanto é interessante o fato de Marcel evitar qualquer intenção de fazer de Deus um fundamento ôntico do mundano: Deus não é um postulado, não é um fundamento nem para a razão teórica nem para a razão prática. Deus é absolutamente transcendente e, desse modo, não se pode fazer dele um elemento a mais da explicação do mundo.

Diante disso, segundo Marcel, a ordem do pensamento, do eu penso, é distinta da ordem da fé, do eu creio. Nessa acepção, pensar a fé é estabelecer-se do lado do *cogito*, de modo que há um intervalo que separa o ato da fé do ato que pensa a fé.

Este intervalo supõe a ideia de uma potência que ponha fim à reflexão, suprimindo-a a partir de fora, que é o que Marcel chama graça. Do contrário, a fé nunca escaparia das fronteiras delineadas pela reflexão mesma, que postula sempre o sujeito de pensamento (o *eu penso*) que, transcendendo-se a si mesmo, visualiza-se em sujeito da fé (o *eu creio*). Esta transcendência do *cogito* na fé, realizada pela própria liberdade, implica a aceitação de um imediato que não possa submeter-se às mediações infinitas de uma reflexão sempre possível.

Daqui que Marcel concede, portanto, que se fale de intuição, mesmo que ele tenha reservas a respeito desse termo. O importante aqui é a refutação do que Marcel chama de monismo da reflexão pura, o qual ou converte a reflexão em uma cadeia sem fim de momentos, que se suprimem mutuamente, ou a transforma no ato pelo qual a liberdade se apresenta e se põe. No primeiro caso, a reflexão se abandona a si mesma e se perde no infinito de suas mediações; no segundo, a reflexão é transcendida por uma potência externa à reflexão mesma graças à ordem da liberdade. Assim, pois, “[...] a reflexão sobre a fé, que para ela mesma se põe necessariamente como distinta da fé, se suprime na ordem do ato livre” (JM, 1927, p. 72).

O problema subsiste enquanto a fé suprime a reflexão, pois ela - a fé - deixa de ser pensamento, quer dizer, devemos, aqui, abandonar qualquer intenção em mostrar a inteligibilidade própria da experiência religiosa. Na realidade, a reflexão não pode suprimir-se pura e simplesmente e o que Marcel chamou pensamento intuitivo – termo que ele mesmo considera perigoso – não é um ponto de chegada. A questão é que o pensamento intuitivo deve prolongar-se em reflexão se deseja ser fecundo e se torna fértil enquanto se nega a si mesmo. Se ele se abandona a si mesmo, se esgota em sua afirmação pura de forma estéril.

Marcel propõe resolver a questão a partir da liberdade. O ato livre, que é o pensamento intuitivo, é a negação do dualismo entre a fé e a reflexão sobre a fé, o que significa que esta negação somente pode apresentar um caráter prático. Assim, a discussão das relações entre fé e reflexão sobre a fé é estéril, visto que a dialética reflexiva se suprime a si mesma e, com isso, nega-se praticamente que entre uma e outra haja diferença. Na realidade, “a crença verdadeira se apresenta com caracteres de imperativo” (JM, 1927, p. 73). Marcel continua e especifica: “O dualismo entre fé e pensamento sobre a fé se substitui com a ideia de vontade de crer, uma vontade que se pensa ela mesma como ligada a uma obrigação” (JM, 1927, p. 73).

A fé está, pois, além de um dualismo sujeito-objeto ou aparência-realidade, de modo que toda reflexão que almeje apreendê-la judicativamente, perde-a em sua própria intenção. “A fé deve aparecer ao pensamento como aquilo que não pode transcender-se, como aquilo que em nenhum grau pode considerar-se aproximação ao que, para um entendimento superior, seria uma afirmação objetiva” (JM, 1927, p. 85). Marcel esclarece de que não se trata aqui de um fideísmo, visto que a fé mesma não pode desentender-se de sua ligação ao seu “objeto”: a fé não nega as verdades ideais, mas as transcende e supera em um ato superior. A fé é o ato pelo qual o sujeito participa de Deus e se conquista como subjetividade, ou seja, a individualidade não pode pensar-se sem a participação em Deus, participação de fato que se redobra e se realiza no movimento da fé. Por outra parte, a universalidade da fé está nesse reconhecimento primordial da participação de todos os existentes em Deus, participação que, no crente, se faz vida e testemunho e que se dirige a Deus em sua unidade pessoal. Por isso, a paternidade divina sustenta a universalidade da fé e o alcance irrestrito da graça divina. Essa afirmação é central e se manterá como um dos núcleos metafísicos da filosofia marceliana.

A oração, deste modo, aparece em sua autêntica dimensão, quer dizer, em sua intenção de uma salvação universal, pois carece de sentido para um espírito religioso a busca de uma salvação meramente individual. Claro que é um erro manifesto pensar na oração desde a categoria da causalidade, como se se tratasse de um ato objetivamente eficaz; pelo contrário, a oração se dirige ao acontecimento, ou seja, no plano que transcende a ordem da experiência empírica das causas e efeitos e que traz consigo a novidade (JM, 1927, p. 86-90). O importante é que a fé é o ato pelo qual a subjetividade se conquista como individualidade, mas como individualidade universal e não isolada num horizonte de consistência ontológica do existente e de esperança; ou ainda, em um sentido global da existência, dada por sua dependência radical de Deus.

A transcendência divina não pode afirmar-se pela fé de modo que esta transcendência não pode ser pensada senão enquanto liberdade. Marcel explica, portanto, que essa fé supõe a afirmação de tal liberdade divina como completamente independente do ato pelo qual a penso, pelo qual “[...] o ato da fé mesmo é expressão da liberdade divina” (JM, 1927, p. 92), algo que somente tem sentido, a rigor, para a fé. Disso sobrevém o fato de que não podemos pensar em Deus como um Princípio Supremo e Perfeito que reúna em si todas as perfeições do mundo e que explique

mecanicamente os acontecimentos do mundo. A fé transcende o saber, como já foi afirmado várias vezes por Marcel, de modo que isso supõe que “[...] se fosse possível um saber da providência, a providência deixaria de ser afirmação religiosa; ela se reduziria a uma espécie de mecanismo aperfeiçoado, quando os postulados da consciência religiosa vão além de todo mecanismo” (JM, 1927, p. 96). Dessa maneira, a fé é justamente o ato pelo qual se pode pensar a transcendência como transcendência, bem como salvá-la de qualquer intenção de reducionismo por um saber objetivo superior ao modo do idealismo: “Desse modo, é posto em evidência o papel mediador do pensamento religioso, independentemente do qual Deus não pode ser realmente pensado” (JM, 1927, p. 98). A Providência divina somente pode ser “salva” pela fé, quer dizer, transcendendo todo pensamento e reflexão, que inevitavelmente fariam dela uma cadeia a mais – a suprema, se se desejar – na série causal do mundo.

Retornando à uma das questões iniciais desse tópico (*O que possibilita a passagem do tu ao Tu Absoluto?*), podemos responder juntamente com Marcel: “O ‘Tu Absoluto’ é “a garantia dessa unidade que liga meu eu a mim mesmo e aos outros. Mais que uma garantia, é o cimento que a fundamenta” (HV, 1944, p. 81).

## 4 APROXIMAÇÕES CONCRETAS AO MISTÉRIO DO SER

Do caminho percorrido até o presente momento, torna-se claro que o mundo e eu (ou seja, a realidade) somos misteriosos e, portanto, inteligíveis somente como mistério. Mistério é, assim, a espessura do todo, a realidade tal qual é, sem manchas ou projeções e muito menos decomposições. Diante dessa realidade *tremens et fascinans*, “efetivamente, corre-se o risco de interpretar o mistério como um problema sobre o qual o espírito colocaria arbitrariamente a etiqueta: *caminho sem saída*” (RI, 1940, p. 79). Reiteradas vezes afirmamos que o âmbito do mistério não é o da incognoscibilidade, mas o do desvelamento, do conhecimento, do dar-se, do manifestar-se e da relação. É o mistério, por conseguinte, aquele que “emana certa luz que não é precisamente o do saber, porém que, metaforicamente falando, diria que favorece a eclosão do conhecimento, tal como o sol permite que cresça uma árvore ou abra uma flor” (RI, 1940, p. 79).

Chegamos, neste momento, numa das principais críticas que a Filosofia do Mistério pode receber: se o mistério é essa dimensão do não objetivo, como dizê-lo, visto que a linguagem é a expressão objetiva, repleta de acordos e consensos, sobre a realidade? Recordemos, novamente, que a linguagem que dirá o mistério será aquela que nascerá da Reflexão Segunda, aquele nível de conhecimento que nos possibilita um desnudamento de nosso ser, um desvelamento da verdade, concedendo a nós a resposta a essa exigência ontológica instalada no mais profundo de nossa existência. Nessa linguagem gerada pela Reflexão Segunda, seu caráter não-dizível se apresenta, então, não como lacuna ou fissura, mas como seu lado mais puro e eloquente. É dessa indizibilidade que nasce a palavra, palavra que é o acolhimento do ser, que se apresenta como via de acesso às compreensões do mistério.

### 4.1 AS COMPREENSÕES DO MISTÉRIO

Em Marcel e em sua Filosofia do Mistério, três âmbitos são capazes de “compreender” o ser e dizer o mistério: música, teatro e a própria filosofia. Em sua entrevista a Paul Ricouer, assim se expressou:

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

Percebe-se, por conseguinte, que os *loci* de reflexão do autor francês não se estruturam apenas na reflexão racional; a dramaticidade do teatro e a potência criativa da música são “úteros” para sua Filosofia do Mistério.

#### 4.1.1 Música<sup>66</sup>

A música, para Marcel, tratou-se não se um “passatempo” ou um cotejamento estético. Várias vezes afirmou o autor que sua grande vocação era a música,<sup>67</sup> porém, uma música que não se apresenta como expressão e/ou representação de um sentimento ou pensamento<sup>68</sup>, mas como essência em si mesma, uma essência que não é o cume da existência, mas o seu centro, seu “coração”, capaz de imantar todas as outras ações do humano.

---

<sup>66</sup> O tema da música encarece de aprofundamento nesta tese devido a falta de coleta de material para o desenvolvimento da temática. Contudo, indicamos a coletânea de textos do autor, organizada pela University Wisconsin (MARCEL, Gabriel. **Music and philosophy**. Wisconsin: University Press, 2005). Em português, indicamos o belíssimo texto de BALLANTI, Roberto Celada. “Por uma ontologia e uma ética da escuta: música e filosofia em Gabriel Marcel”. In: SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas; (RIVA, Franco (org.)). **Compêndio Gabriel Marcel: Homenagem aos 90 anos de publicação do Diário Metafísico**. Cascavel: Edunioeste, 2017, p 121-143.

<sup>67</sup> “A música talvez tenha sido a minha verdadeira vocação [...] é aí que me sinto verdadeiramente criador e autêntico [...]. A música é para mim uma ciência fundamental” (citado de um diálogo. In: DAVY, Marie-Madeleine. **Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel**. Paris: Flammarion, 1959, p. 57).

<sup>68</sup> “Ideia de uma expressão não representativa em música. Uma ordem na qual a coisa dita não pode ser distinguida da maneira de dizê-la. Neste sentido, e somente nele, a música não significa estritamente nada, porém, talvez por ser significação ela mesma. Aprofundar isto, no fundo, volta-se a introduzir dentro da música, entre o conteúdo expressado e a expressão uma relação do tipo a que une a expressão com a execução. Porém, esta transferência é ilegítima. Desde este ponto de vista, a noção de música objetiva tomar um significado ainda negativo. Contudo, o termo expressão é ainda aplicável à música? Como existir sequer expressão ali onde não se pode falar de conteúdo expressado – e distinto desta mesma expressão. Aqui é, creio, onde deveria fazer introduzir a noção de essência, por outra parte tão dificilmente definível. Há uma essência de Schumman, do último Beethoven, do último Fauré, etc. A expressão seria, então, a permeabilidade da essência a si mesma. Essa é a ideia que em meu parecer deve-se aprofundar. Há de se pôr em relação a ideia de essência com a de universo. A essência como apogeu de certo universo. É quase impossível fazer aqui abstração da metáfora do cume, e seria muito importante pôr ao descoberto as raízes desta metáfora. Assim, a ideia do cume pode ser substituída pela do centro. Em ambos os casos existe uma periferia e, mais exatamente ainda, alguns arredores (zonas de invasão)” (EA, 1935, p. 80-81).

A música é uma “ação secreta”, interior ao movimento do pensamento, constituindo mais uma fonte e um estímulo de pesquisa do que um objeto de reflexão. A questão, portanto, é evidenciar como a música realiza uma particular convergência da inteligência e da emoção, constituindo a expressão privilegiada do invisível, do mistério. Sem dúvida alguma podemos afirmar que o ato musical se nos apresenta como um testemunho ontológico, via de acesso ao ser, um acesso que não se manifesta como “posse” ou como ambiência do ter, mas se desvela como jorro de plenitude, manifestação sonora daquela claridade que somente o ser pode emanar. De certa maneira,

[...] a música é a metáfora viva do movimento marceliano de adesão lírica à vida e ao espírito sob o signo do amor e da esperança, constituindo a expressão privilegiada da “garantia existencial” e da “comunhão ontológica” em que se transforma. (BEATO, 2009, p. 191).

Assim, não estamos diante de um mero e puro esteticismo ou movimento de catarse (como é o caso de Feuerbach, por exemplo), mas ela se reveste de um alcance metafísico potente, claro e até mesmo indizível. A música, para a Filosofia do Mistério, não indica: ela é. Não é simbólica, mas é o próprio conteúdo do símbolo. Na música, a distância signo-referente é abolida e a dicotomia significante-significado se exclui. A música é o puro, é a presença. Dessa maneira, Marcel nega a ideia da música como “representação” e/ou “expressão”; pois a música possui valor em si mesma;<sup>69</sup> não expressa o sentimento, mas é o próprio sentimento para além do tempo e do espaço. Se se pode falar de uma “abstração pura” em Marcel, eis que a encontramos na música; uma abstração, porém, que não nega, desmente ou encapsula o concreto, mas, ao contrário: uma abstração que fornece a “matéria prima” e o éter rarefeito para a concretude da existência.

Ao não nos apresentar verdades - mesmo que essas estejam presentes nela - , a arte musical se desvela como embebida da verdade, como portadora do meio inteligível em que a participação no ser se desenvolve.

A música não se resume à notação, aos signos da partitura e/ou às vibrações sonoras e, muito menos, às emoções, visto que

[...] não é objetivo da música “traduzir” por sons um sentimento dado, ela é uma “encarnação” geradora de sentido, com tudo o que isto envolve de ruptura com os dualismos e antíteses comuns: matéria/espírito, interior/exterior, forma/contéudo, ideia/emoção. (BEATO, 2009, p. 193).

---

<sup>69</sup> “A música não significa estritamente nada; ela é significação” (EA, 1935, p. 69).

Dessa maneira, a “fenomenologia musical” conduz à noção de “ideia musical”, onde forma e emoção se fundem num plano encarnado, concreto e sentido, mas inequivocamente metaempírico. Pelo fato de a música estar na dimensão do “profundo”, ou seja, aquele caráter silencioso e contemplativo em que o ser se desvela, pode-se afirmar que é a partir da música que todo filósofo do mistério é levado a ouvir e a afirmar o ser. Daqui que, ao concluir a conferência *A música na minha vida e na minha obra*, de 1959, afirma Marcel:

Se eu quisesse definir a mim mesmo, ao invés de falar de filósofo existencialista, expressão pretenciosa e praticamente vazia de sentido, me parece que precisaria dizer, mais simplesmente, que sou, antes de tudo, um homem à escuta. (PRÉSENCE, 1980, p. 115).

*Escuta...* eis a grande potencialidade que a música oferece àquele que pretende estar atento aos mistérios que o mistério da existência constantemente se nos apresenta.

#### 4.1.2 O Teatro

A dramaticidade desvela a experiência e revela o humano como um ser itinerante e de mistério. Para Gabriel Marcel, é também no teatro onde o pensamento pensante permite compreender-se e definir-se. De maneira muito direta, podemos dizer que se torna provavelmente difícil ascender ao pensamento de Marcel sem o acesso ao seu teatro, sem estabelecer em nosso ser certa inquietude dramática, como nos adverte o próprio pensador: “O elemento de minha obra é ignorado a menos que a existência do coração inquieto, mencionado por Santo Agostinho em suas *Confissões*, seja claramente reconhecido como uma força motivadora do início ao fim” (GRASSI, 2008, p. 57, nota 50).

Ao analisarmos a produção dramatúrgica de Marcel como uma das possibilidades de compreensão do acesso ao ser-visto que sua produção teatral é fecunda -, iremos nos ater à peça *Un homme de Dieu* (escrita em 1922). Estabeleceremos como chave de leitura do citado drama o binômio, já apresentado, “mistério” e “problema”. Talvez o leitor menos atento poderá afirmar que se trata de um anacronismo, visto que utilizaremos uma abordagem estabelecida posteriormente à redação da peça teatral. É contundente que a distinção entre “mistério” e “problema” corresponda à obra madura de Marcel, como nos atesta *Être et Avoir*, em sua nota de

22 de outubro de 1932 (EA, 1935, p. 145). Entretanto, podemos ver claramente que desde o início de seu *Journal Métaphysique* essa intuição ocupa um lugar central. Com efeito, antes de falar de “mistério”, falava do “inverificável”, daquilo que não podemos conhecer de forma objetiva e objetivante (JM, 1927, p. 29-31).

A intenção de toda filosofia é que a verdade da existência possa manifestar-se e, nesse sentido, o filósofo se utiliza da linguagem para conferir “voz” à verdade. Assim, o teatro é um campo fértil por excelência e, não raro, encontramos, na tradição filosófica, alguns pensadores que se utilizaram do teatro como instrumento didático e/ou pedagógico para corroborar, ilustrar e até mesmo divulgar ideias, conceitos e sistemas. Entretanto, não é esse o caso do teatro para Gabriel Marcel. Em uma carta endereçada a Garaudy, assim esclarece:

O teatro apresenta-se em primeiro lugar, em mim, como instrumento de prospecção, exercendo-se fora de todo pressuposto ideológico, mas intervém também como corretivo ao que toda síntese filosófica tem de inevitavelmente parcial. [...] aos meus olhos, a obra dramática só manifesta um verdadeiro alcance se for capaz de uma vez o pano caído, viver intensamente no espectador, para agitá-lo e, de certo modo, para elevá-lo acima dele mesmo. (GARAUDY, 1968, p. 154-155).

O teatro de Marcel não é um meio didático de seu pensamento: é o embrião de seu pensamento filosófico. Essa sua opção por outros caminhos de reflexão que não somente o filosófico não se trata apenas de um caráter secundário de seu pensamento; ao contrário: o teatro e a produção musical constituem o *locus philosophicus* por excelência, onde a razão objetivante ainda não estendeu suas raízes e a vida, com toda sua dramaticidade e potencialidade, ainda não foi tocada pelos sistemas lógicos propostos pela partícula *ergo*, símbolo de toda razão lógica.

Se a música corresponde ao gosto invencível de Marcel pela interioridade, o teatro responde ao seu desejo, não menos forte, de exteriorização. O teatro - como lugar de encarnação de personagens e dramas humanos - foi, para a filosofia de Marcel, e singularmente para a filosofia do tu, o laboratório de uma diversidade de experiências de pensamento. A dramaturgia foi como que o “tubo de ensaio” para uma variedade de temas dos quais muitos foram antecipados sob o modo de ficção e pronunciados por personagens antes de serem assumidos pelo próprio autor sob o modo da convicção procedente da experiência metafísica.

O teatro, assim, não se arvora como uma *ancilla philosophiae*, mas se apresenta como seu útero, seu local de nascimento. Para o pensamento de Marcel, o teatro – assim como a música – é um germe misterioso, terreno fértil e virgem para

encontrar-se a si mesmo. O teatro é um meio vital, uma espécie de espaço mágico, um núcleo onde os personagens vêm à existência e se encarnam. A dramaturgia consegue expor, de maneira visceral, o sentimento da experiência vivida, do homem concretamente engajado, situado; é um mergulho irrecusável no coração da existência, visto que “o drama é o lugar mais vivo e real dos conflitos” (CARMONA, 1988, p. 49).

Marcel não propunha um “teatro filosófico”, um “teatro de teses”, cujos personagens não são mais que marionetes do autor e, em certo sentido, doutrinadores dos espectadores; o que o pensador propõe é que a filosofia aconteça no interior do espectador, num mundo a “escavar” (RI, 1940, p. 23-24). O que o dramaturgo deve esperar de seu teatro é que ele seja “uma dramaturgia do ser [...], um evento radicalmente ontológico” (SILVA, 2010, p. 104). Por isso, os personagens concebidos por Marcel não habitam ou camuflam situações; eles se encarnam. “Viventes, complexos, ambíguos, engajados na realidade cotidiana, os personagens de Marcel não representam jamais uma ideia pura, um esquema abstrato” (TROISFONTAINES, 1953a, p. 33).

O pensar de modo dramático é colocar os sujeitos enquanto sujeitos, ou seja, como seres concretos, como seres que transcendem a objetividade, mas bem longe de confiná-los em uma esfera de subjetividade. A dramaticidade, por conseguinte, permite desnudar a experiência e revelar o homem como um ser itinerante e, por isso, para Marcel, é o teatro o local onde a metafísica permite compreender-se e definir-se, pois “[...] não existe um lugar de aproximação ao drama da existência humana mais apto que o teatro: é ali onde os desafios existenciais se desnudam e se concretizam em pessoas de carne e osso, com uma voz e uma vida próprias” (GRASSI, 2012, p. 40).

O essencial, na abordagem do teatro marceliano, não é desenvolver uma tese ou um corpo doutrinal; abordar o teatro do pensador francês é descortinar um jorro de existência e de convites às consciências. O teatro constitui uma autêntica experiência filosófica, como admoesta Chenu: “As peças não servem como meios de expressão para as ideias prévias. Elas respondem a uma criação dramática autêntica” (1948, p. 7). O teatro de Marcel não apresenta cenas que se transcorrem, uma a uma, mas desvelam consciências e a carne nua e exposta da realidade humana e, portanto, é um convite à interrogação, é um neossocratismo. É um teatro da sinceridade, da

indigência, do paradoxal, do grito que se transforma em Invocação, pois “a principal virtude desse teatro é ser um apelo” (DUBOIS-DUMÉE, 1947, p. 290).

Em vários momentos Marcel defendeu o teatro como um instante de “gestação” de seu pensamento, como ilustram as citações a seguir:

Sigo persuadido de que é no drama e através do drama que a metafísica se compreende a si mesma e se define *in concreto*. (PI, 1959, p. 67).

Porque é aqui [em seus textos dramáticos] que meu pensamento se encontra em um estado nascente e como num jorro inicial. Espero fazer compreender que é assim, de um modo dramático, que se impõe a mim minha reflexão propriamente dita. (MEI, 1951, p. 29).

Porém, aqui, como antes, tenho que referir-me à experiência de um tipo específico de criação que é a da arte dramática. A virtude própria desta criação, quando é autêntica, é o exorcismo do espírito egocêntrico. (MEI, 1951, p. 10-11).

Um de meus alunos me fez observar, não faz muito tempo, que se encontram mais elementos em minhas obras dramáticas que em meus escritos filosóficos para elaborar uma doutrina da verdade. Quando refleti sobre isso, me pareceu que no fundo era exato. (MEI, 1951, p. 68).

Contrário ao espírito de abstração, Marcel pretende voltar-se à vida no que ela possui de original e valoroso e, a partir daí, ascender à metafísica, ao mistério do ser. Assim, o teatro ocupa um lugar preponderante em seu modo de compreender a realidade, como nos atesta: “Observo, por outro lado, que esta questão da relação de um ser com sua própria vida me havia surgido muito antes, em meu pensamento, no registro dramático” (MARCEL, 2012, p. 13). Sobre o papel do teatro, declara: “O que sempre acreditei ver [...] é que devo tratar ao espectador como uma consciência que é necessário despertar ou, se se prefere, fazer ascender a um grau de lucidez superior” (MARCEL, 2012, p. 137). O teatro de Marcel, podemos afirmar, se situa no âmbito do mistério e “[...] o reconhecimento do mistério é um ato essencialmente positivo do espírito, o ato positivo por excelência, em função do qual toda positividade pode definir-se rigorosamente” (MEI, 1951, p. 228). Quando um ser perde o contato com o mistério, não mais se abre à graça, não mais invoca a força vital para conferir sentido à sua existência. Um mundo privado do mistério seria intolerável, uma atmosfera irrespirável. É justamente sobre essa dimensão que se articula o drama *Un homme de Dieu*, peça a ser analisada nesse trabalho.

O drama *Un homme de Dieu*, peça em quatro atos, foi escrito em 1922 e publicado somente em 1925<sup>70</sup>. Trata-se de uma das peças mais densas e importantes

---

<sup>70</sup> Na tradução para o Brasil, no prefácio da peça, Marcel declara que escreveu a obra em 1921, mas, em outros textos do autor e em publicações de estudiosos do pensamento de Marcel, se estabelece a

do dramaturgo (MEI, 1951, p. 129), apesar de que, na crítica do próprio Marcel, “lhe falta certa qualidade musical” (MARCEL, 2012, p. 192).

O enredo do drama se estabelece a partir de uma tragédia familiar, a qual revolve as cinzas do passado. O ambiente em que decorre a tragédia é o religioso, visto que o personagem principal é o pastor calvinista Claude Lemoyne. Durante os primeiros anos de matrimônio, Edmée, sua mulher, o traiu com Michel Sandier, do qual fica grávida. Claude, que passava, nesse momento, por uma terrível crise de fé, perdoa Edmeia e decide educar a criança concebida do adultério, Osmonde. Esse perdão oferecido lhe traz a resolução de sua crise de fé e a vida toma seu curso. “Tudo parecia como se o perdão tivesse lhe devolvido a segurança e a confiança em si mesmo” (CARMONA, 1988, p. 55). Vinte anos depois, Michel Sandier reaparece enfermo, com uma doença terminal, reencontra Claude e Edmée e deseja conhecer sua filha. Tal encontro retira as bases da convivência familiar, pois Claude questiona os motivos de seu perdão e Edmée coloca em xeque a absolvição oferecida por seu esposo: “Sim, me perdoaste – lhe diz Edmée -, porém não foi porque me amasse. Quem perdoou? O homem? O marido ou o pastor? Se não me perdoaste porque me amavas, o que quer que eu faça com teu perdão?” (MARCEL, 1964, p. 48). Claude se sente sozinho. Duvida. Sua fé cambaleia. Toda a sua vida lhe parece uma farsa. “Eu não sou um homem – exclama -, não fui capaz nem sequer de amar como um homem ou odiar como um homem” (MARCEL, 1964, p. 110). Nesse interim, outro drama se interpõe ao drama central: Osmonde, apaixonada por Mégal - seu vizinho, pai de duas crianças e que está com a mulher profundamente doente em um hospital –, decide assumir o romance com ele.

Antes, porém, da análise do drama, vale destacar a síntese que o próprio autor faz de sua obra:

O herói desta peça é um pastor de almas que exerce sua profissão em uma zona pobre de Paris; começou vinte anos atrás em um povoado de montanha, época em que atravessou uma terrível crise moral. Duvidava de si mesmo e de sua vocação quando sua mulher lhe confessa que foi infiel e que a filha não era sua. Parece-lhe, então, que o chão desaparece sob seus pés, que está imerso na noite mais escura. Contudo, pouco a pouco aparece uma luz e sente que deve perdoar à mulher culpável e ajudá-la a encontrar sua alma. Porém, ao mesmo tempo esse perdão lhe permite recuperar o amor à sua vocação, que de alguma maneira se converte na pedra angular de sua nova

---

data de 1922. O correto é afirmar que o enredo do drama não nasceu de um modo imediato; conheceu algumas intuições e versões anteriores que somente se concretizaram em 1922 e foram publicadas em 1925, com o título *Un homme de Dieu*, na *Collection Le Cahiers Verts*. Sobre o processo de concepção do drama, conferir as notas inseridas, do diário de Marcel, na edição em português da peça (MARCEL, 1964, p. 139-144).

vida. Passam-se vinte anos e o amante, com o qual sua esposa havia rompido a relação, reaparece em suas vidas; está enfermo, sobra-lhe pouco tempo e pede para ver sua filha antes de morrer. O pastor não sente que tenha direito a negar-lhe este último e legítimo desejo, porém sua mulher se rebela contra essa mansidão excessiva, pois crê que se seu marido a quer de verdade, humanamente, não suportaria ver ao homem com quem lhe traiu. A partir de então, ela reconsidera todo o ocorrido e chega a desqualificar aquele perdão que ele lhe havia outorgado e que agora lhe parece um gesto profissional que beneficiou ao próprio pastor. Comunica a seu esposo suas dúvidas e o pastor deixa, nesse momento, de reconhecer-se em sua vida; já não sabe o que pensar no que fez e nem sabe mais quem é. (MEI, 1951, p. 167-168).

Como se percebe, “Marcel é um criador de sentimentos, um dos raros autores dramáticos de nosso tempo capaz de suscitar na cena os seres viventes e afrontar nas almas propulsões de um dinamismo interior que nada foge da verdade” (TROISFONTAINES, 1953a, p. 31). O teatro de Marcel é um convite a buscar os elementos humanos em nossas experiências humanas, como afirma Grassi: “O teatro é essencialmente o convite a si mesmo para dar lugar ao outro e à sua verdade e, assim, permitir um autêntico intercâmbio existencial” (2012, p. 44).

Nessa busca por humanidade, mediante o intercâmbio existencial, ao analisar o drama *Un homme de Dieu*, o caminho metodológico escolhido para a análise do mesmo se estabelece em torno do binômio “mistério” e “problema”, já explicitado em um primeiro momento de nossa tese. A partir desse *modus operandi* de se conceber a realidade, podemos afirmar que o drama reside no fato de que Claude transpõe o “mistério” do amor familiar em um “problema”, o qual pode ser resolvido por técnicas pastorais: Edmée não é sua esposa, mas uma “alma a ser salva”; sua filha Osmonde é tratada como um “ele”, em terceira pessoa; a si mesmo não mais se reconhece, abstraindo-se da responsabilidade da vida, quando se dirige a Edmée e sua mãe, afirmando, ao final do terceiro ato: “Sim, olhem-me, a isto vocês me reduziram” (MARCEL, 1964, p. 111).

Após o Ato I contextualizar o leitor do drama vivenciado pelos personagens, o Ato II, na Cena IV, quando Claude volta de um compromisso pastoral - após ter deixado a sós Edmée e Michel Sandier -, nos apresenta o clímax de toda a situação: Claude e Edmée conversam sobre a visita de Sandier; a esposa de Claude, então, afirma:

EDMÉE: Bem, sucedeu algo. Claude, preciso de você, deve poder ajudar-me. Uma ideia horrorosa está se apoderando de mim. Procure afastá-la. Falamos do que se passou outrora. Não vai me recriminar por isso, não é? Foi tão estranho. Como se tivesse sido ontem... como se esses vinte anos não contassem. No entanto, ele está moribundo e eu... Descobri, então, que ele fora muito mais infeliz do que eu supunha. Não somente infeliz. Desesperado. E foi por isso que levou a existência que o está matando. Pelo

menos é o que pensa. Pode, naturalmente, estar enganado, mas que de algum modo eu... Oh, se ao menos me convencesse de que agi bem quando confessei tudo... Ele, porém, afirma... Oh, não pode ser verdade, seria demasiado...

CLAUDE: Não pode ser verdade o quê?

EDMÉE: Afirmou que tive medo, que não fui suficientemente corajosa para aceitar a vida com ele e, para me prender e obstruir esse caminho, eu lhe contei tudo, Claude.

CLAUDE: Não compreendo.

EDMÉE: Sim, porque uma vez que você sabia de tudo e me perdoara, não havia mais razão para abandoná-lo, Claude. Está compreendendo? Disse que de ti eu nada poderia temer e que agi de caso pensado. E é verdade: não tive medo. Eis o que foi horrível. Na verdade, naquela noite, não lhe falei como a um marido. (MARCEL, 1964, p. 77-82).

A esposa, ao revelar a Claude que o tratou não como o mistério do amor lhe solicitava, isto é, como marido, mas como um pastor, revela ao próprio Claude que seu perdão também não foi o perdão de um marido, mas um perdão “profissional” de um pastor:

EDMÉE: Aí está a causa de tudo. Se fosse meu marido, amar-me-ia com se ama a uma mulher, com o melhor e o pior de si mesmo...

CLAUDE: O pior?

EDMÉE: Eu não teria motivo para traí-lo.

CLAUDE: Você está sendo insensata!

EDMÉE: E sua voz soa falsamente.

CLAUDE: A confiança que me testemunhou...

EDMÉE: Confiança? Quanto mais se ama, mais se desconfia...

CLAUDE: Corações como os nossos...

EDMÉE: Se esse perdão nada lhe custara, não tinha o direito de atirá-lo à minha cara.

CLAUDE: Nem o direito de protegê-la contra si própria?

EDMÉE: Palavras! Você, Claude, era juiz e parte... Oh, não quero dizer que não me amava. Não proteste... admitamos que me amava em Deus... Não, em princípio, não havia mais do que eu.

CLAUDE: O resto não tinha valor.

EDMÉE: Seu ascendente sobre as almas? Neste momento está se injustificando. O escândalo de um rompimento entre nós...

CLAUDE: Recairia apenas sobre a esposa...

EDMÉE: Não o creio sinceramente. E depois... que oportunidade maravilhosa para empregar seus dons evangélicos...

CLAUDE: Cale-se!

EDMÉE: Ah, começa a ver claro.

CLAUDE: Cale-se: você está me arruinando! (MARCEL, 1964, p. 77-82).

*Se esse perdão nada lhe custara, não tinha o direito de atirá-lo à minha cara...*

Temos aqui o coração do drama, o momento em que se descortina a verdadeira identidade de Claude Lemoyne: não se trata de um simples homem, não é um marido; é um pastor, um *homem de Deus* (SOTTIAUX, 1956, p. 146).

O Ato III apresenta uma confrontação geral de Claude com os outros personagens do drama. O pastor confronta-se com os demais para esclarecer-se a si

mesmo, para aclarar sua personalidade. Ao fazer isso, ele se toma como “objeto” de si, como um “terceiro”, como um “problema” na relação com os demais.

Na conversa com Francis Lemoyne, seu irmão, Claude pergunta se esse sentiu admiração pelo fato de ele ter perdoado Edmée. Francis responde: “Não, absolutamente. Seu caráter, suas convicções religiosas, meu Deus! Até mesmo...”. E Claude, em um tom ambíguo, pergunta: “Minha profissão?” (MARCEL, 1964, p. 84). Claude, portanto, tem a confirmação de que seu perdão foi um puro e verdadeiro “ato profissional”. Em nova conversa com sua esposa, Claude lhe diz, com tom de gravidade:

CLAUDE: Acreditei que o perdão seria um ato de caridade, o ato de um cristão. Se simplesmente tivesse fugido diante do escândalo... E agora que me forçou a abrir os olhos, vem colocar as mãos sobre eles para que de novo a escuridão se faça! Que lhe fiz e que quer de mim? (MARCEL, 1964, p. 88).

O personagem percebe que não é mais o mesmo, que as suas convicções não mais valem e o mundo estável que habitava se desfez. Recebe, então, uma espécie de afirmação “profética” de Edmée: “Está bem. No fundo, tem razão. É necessário olhar as coisas como elas são” (MARCEL, 1964, p. 88).

Depois de conversarem sobre a situação de Osmonde e Mégal, Claude e Edmée abordam os motivos porque a distância dos dois, no início do matrimônio, permitiu que Michel Sandier se aproximasse (estamos, aqui, no coração do drama da não-comunhão):

EDMÉE: [...] havia em você uma força intacta e gastou-a comigo, como com uma rapariguinha qualquer... mas não era amor, você bem sabe. O resto... amor à minha alma... A mulher que havia em mim, você não a satisfez. Nem sequer suspeitou...

CLAUDE: A mulher que havia em você?

EDMÉE: Sim, você é incapaz de entender. Oh! Provavelmente a culpa não é sua. É o tributo de suas virtudes. (MARCEL, 1964, p. 91).

*A mulher que havia em mim, você não a satisfez...* Aqui está o drama dessa relação conjugal: são dois seres que se veem e se percebem como “objetos”, tratam-se em terceira pessoa, vivem da não-comunhão, como relata Sottiaux:

O pastor trata sua esposa como uma alma a salvar, uma alma semelhante a todas as outras de seu ministério. A esposa se vê reduzida a um “problema” a ser resolvido por técnicas profissionais da pastoral: a união conjugal não está no nível do “mistério”, do metaproblemático, do engajamento. (1956, p. 148-149).

Quando o casal adentra no núcleo da discussão de sua relação, isto é, a não-comunhão de vida dos dois, Edmée afirma que voltou a encontrar-se com Michel Sandier e que este insiste em ver novamente a filha. Claude é totalmente contra.

Edmée sai de cena e inicia-se a conversa com Osmonde sobre seu pretensão relacionamento com Mégal. Nessa conversa, ela apresenta a Claude a sua moral existencialista de liberdade total, a sua “moral de situação” e afirma que sua vida não possui “colorido”:

CLAUDE: Meu dever é colocar-te em presença de ti mesma.

OSMONDE: É mais uma de suas frases.

CLAUDE: É meu dever pôr-te em guarda contra essa espécie de vaidade – sim, é isso, vaidade – que sentes pelo fato de um homem alimentar por ti um sentimento equívoco.

OSMONDE: Não é vaidade. Pela primeira vez e provavelmente única vez em minha vida, um homem pensa em mim sem me associar à ideia de lar cristão e de uma piedosa ninhada. Eu... eu tenho necessidade de viver por mim mesma. A ideia de uma existência bitolada horroriza-me. Pode ser inferioridade, não sei... Em uma vida tão descolorida como a nossa, se não tiver a sorte de crer... (MARCEL, 1964, p. 98-99).

O diálogo tenso com sua filha provoca em Claude um sério questionamento: não foi bom marido e não foi bom pai. Quem é, afinal? Confessa, então, a Osmonde que não é seu pai e mente que ficou sabendo disso a pouco tempo. Passados alguns dias, Claude tem uma conversa com sua mãe, Senhora Lemoyne. Claude apresenta a ela suas conclusões: não foi um bom marido, não foi um bom pai e se questiona se terá sido um bom pastor. Faz, junto à sua mãe, uma espécie de retrospectiva de sua vocação e de sua formação calvinista:

SENHORA LEMOYNE: A sua vida foi de um cristão.

CLAUDE: Antes vivesse a de um homem, e eu não sou um homem; nem mesmo soube amar como um homem – odiar como um homem.

SENHORA LEMOYNE: Odiar?

CLAUDE: Sim, sim, odiar também... Eu não sou nada, eu não sou nada. (MARCEL, 1964, p. 110-111).

Como resumo dessas conversas do personagem Claude com os demais, podemos afirmar: sua mulher e sua filha tiveram que se adaptar a uma religião desencarnada e transformaram-se em mulheres que “dormem a vida”. Claude e a esposa se tratam no âmbito do “problema”, são estranhos conjugalmente. Ele se vê como um mau homem, mau esposo e mau pai, mesmo que tenha sido um bom cristão.

No Ato IV, Osmonde propõe, ao seu pai, uma espécie de “chantagem”: ou lhe permite assumir a relação com Mégal ou se prontificará a cuidar de Michel Sandier. Percebe-se em sua postura que não quer ser tratada como “objeto”, como “problema” e expõe que a postura de seu pai em nada acrescenta à sua sede de viver:

OSMONDE: Meu pobre pai, você me faz lembrar aquela gente da pensão de Evilard, que todas as manhãs ia olhar os Alpes através dos vidros coloridos da varanda. Vista assim, a paisagem parecia bem mais bonita, embora lamentassem que não fosse por um efeito natural. Discutiam, discutiam e nunca chegavam a um acordo. Você é como eles, não sabe o que quer e se

torna infeliz. A grande diferença entre nós é não levar eu estas coisas a sério. Talvez tenha ouvido perorar demais, em volta de mim, sobre deveres, dívida com Deus.... Quando se ouviu falar de sua alma, todos os domingos, das dez às onze, sem contar as orações cotidianas... Há certas palavras, certas expressões... não sei, que provocam calafrios, uma espécie de vertigem, quando as pronunciam diante de nós. Não! Seus sermões dominicais têm muita semelhança com o trivial da cozinha. Creio que se não fosse essa rotina, se eu tivesse em todo esse tempo alguém que vivesse do terror ou no deslumbramento... Mas uma religião como a sua não muda nada em ninguém. É um telão de fundo, nada mais. (MARCEL, 1964, p. 128).

Edmée e Claude, por fim, discutem sobre essa proposta e nesse exato momento chega à casa a Senhorita Aubonneau, juntamente com o menino Renato; ali se dirigiram para apresentar as felicitações, em nome da paróquia, pelo aniversário de casamento do pastor e sua esposa.

O final do drama não explicita se Claude e Edmée se separam, mas uma luz se acende: o “nós” é proposto ao casal Lemoyne e o “nós” poderá se estabelecer na união de Osmonda e Mégal.

O fechamento da peça se tece com Edmée olhando para Claude e afirmando: “Aí está pelo que devemos viver agora” (MARCEL, 1964, p. 138). A que Claude responde: “Ser conhecido tal como se é...” (MARCEL, 1964, p. 138). Não se sabe se esse “novo viver” é a partir do “nós” estabelecido por Osmonde e Mégal ou o “nós” que se pode estabelecer novamente entre os dois, na retomada da comunhão.

O final da peça pode ser considerado uma espécie de solução da crise instaurada, um grito, uma invocação, um chamado ao mistério: “Este chamado é supra-empírico, lança-se, além da experiência, a quem somente pode ser considerado como um Tu Absoluto, um recurso supremo” (MEI, 1951, p. 167).

Temos, portanto, a tragédia de um ser torturado por sua impotência por não se conhecer. Por isso, mais do que a temática do perdão, como se poderia sugerir, o “pano de fundo” de *Un homme de Dieu* é a questão da autenticidade (CHENU, 1948, p. 109).

Acompanhando o Pastor Claude Lemoyne, vemos que a questão da autenticidade se descortina em todo o drama<sup>71</sup>. Um drama sobre a autenticidade nos convida a questionar-nos sempre sobre quem somos. Esse questionar-se, porém, não se faz como quem observa algo de maneira *extra*; não somos objetos para nós

---

<sup>71</sup> Os fechamentos dos Atos II, III e IV nos comprovam tal afirmação: “Cale-se - grita a Edmée – você está me arruinando!” (MARCEL, 1964, p. 82). “Eu não sou nada, eu não sou nada”, diz à sua mãe (MARCEL, 1964, p. 111). “Aí está pelo que devemos viver agora”, lhe diz Edmée, e Claude responde: “Ser conhecido tal como se é...” (MARCEL, 1964, p. 138).

mesmos, não somos um “problema”, mas uma dimensão misteriosa. Assim, a questão que compreende todas as outras, a questão recuperadora por excelência, é a pergunta “Quem sou?” e, mais profundamente ainda, quando me pergunto sobre o sentido mesmo desta pergunta, isto é, quando me questiono sobre quem é esse que se pergunta sobre si mesmo, que valores e competências ele possui para responder. Quando me questiono – ou sou questionado – sobre quem sou, estou inclinado, a partir da reflexão, a aparecer ante mim mesmo como não alguém, unido, em condições, no fundo obscuras, a esse alguém particular sobre quem se me interroga e sobre quem não sou seguramente livre de responder.

Somente a partir da categoria “mistério” podemos conferir uma análise segura, verdadeira e bela de nossa existência. O mistério é a dimensão que nos retira da não autenticidade, como numa espécie de abertura, onde podemos encontrar o caminho da verdade, pelo qual a condição humana pode ser explicitada.

Com o desenvolvimento do pensamento pensante em nós, podemos perceber que há certo mistério no ato de se afirmar quem se é. Claude Lemoyne somente se percebeu como um ser misterioso a partir do momento que, prescindindo de sua “profissão religiosa”, entendeu-se como, primeiramente, humano. Portanto, para Gabriel Marcel, falar de vida é imprescindivelmente aportar-se ao mistério. Assim, não é possível analisar o drama de Claude Lemoyne como o drama de um personagem; é a tragédia de toda a humanidade, pois *Un homme de Dieu* apresenta uma avaliação absoluta da vida, um julgamento do ser.

#### 4.1.3 A Filosofia

Desde a encarnação como dado central metafísico, ascendendo ao mistério do ser, Marcel projeta, a partir de seu pensamento e experiência pessoais, um itinerário de “conversão existencial” para si e para aqueles que são chamados a postular compreensões da própria existência. Atento ao fato de que o racionalismo e/ou o empirismo outorgam a si a tarefa plenipotenciária de compreensão filosófica, o autor de *Être et Avoir* propõe à filosofia uma outra maneira de pensar a si mesma e as relações estabelecidas a partir de si mesma: a Filosofia Concreta<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Note-se que a Filosofia do Mistério é a Filosofia Concreta, pois mistério não é um simples adjetivo da concretude, mas sua própria condição.

Segundo Carmona (1988, p. 72), foi a partir de 1938 que Marcel incluiu a nomenclatura Filosofia Concreta em seus escritos para designar seu itinerário filosófico, o que não quer dizer que antes desta data não tenha estruturado seu pensamento a partir desta perspectiva. Pelo contrário, é com o evento Primeira Guerra Mundial, no qual Marcel, filiado à Cruz Vermelha, tem a tarefa de dar notícias da morte dos combatentes aos familiares, que percebeu que alguns dramas da existência somente poderiam ser explicados em um mergulho na própria existência. Assim, a análise de uma filosofia que parta do concreto, do *hic et nunc*, tornou-se imprescindível para ele.

A ambição de Gabriel Marcel foi, portanto, conseguir estabelecer, mais do que uma filosofia da existência, uma filosofia do existir, que não caísse em tantos outros sistemas, numa doutrina *abstracta* ou numa teoria sobre a existência (JOLIVET, 1975, p. 350).

A intencionalidade primeira de Marcel, além de suscitar a atenção ao mistério, é propor um novo modo de se fazer filosofia, como pode perceber o leitor. Porém, como se efetiva tal perspectiva? Qual o método utilizado e sugerido por Marcel para que a filosofia seja o exercício de se envolver com o real, sem menosprezar a admiração e nem fossilizar a experiência mediante a construção de um sistema?

Acredita-se que a Filosofia do Concreto possibilite ao filósofo, mediante o exercício da reflexão um processo de *reconhecimento*. Talvez, seja justamente a palavra reconhecimento aquela que ousa “traduzir” a construção filosófica e o esforço do pensamento do filósofo: o humano é chamado a reconhecer que está mergulhado num mistério, imbricado nas veredas de sua própria existência e que o viver lhe apresenta um apetite ontológico, onde o ser se revela num profundo processo de participação/comunhão. Dito isso, vê-se apresentar um método filosófico que assim se pode esboçar:

[A Filosofia Concreta] consiste em irmos, de certo modo, ao encontro de nós mesmos, em encontrarmo-nos no que há em nós de mais original e de mais pessoal, obrigando-nos, em seguida, a refletir nessa descoberta, sempre suscetível de ser levada mais adiante (porque em nós mesmos somos inesgotáveis), com o fim de lhe descobrirmos o sentido e o valor. “No fundo, diz G. Marcel, o método é sempre o mesmo: aprofundamento de uma certa situação metafísica fundamental, da qual não basta dizer que é minha, porque nela é que eu consisto essencialmente” (EA, 1935, p. 24). A filosofia compreendida desta maneira – em oposição a essa “filosofia essencialmente espetacular” legada pela antiguidade (EA, 1935, p. 25) – deverá consistir, portanto, em tomar reflexivamente consciência do que há de mais íntimo e de mais profundo em mim, em *pensar o ato que eu sou ao mesmo tempo que o exerço e que vivo*. (JOLIVET, 1975, p. 356-357).

O pensamento pensante é esforço e desejo e trata-se, sem sombra de dúvidas – e a história do pensamento e a própria experiência humana comprovam isso -, de afirmar que o homem é o ser do desejo e da nostalgia. Sem compreender ou vivenciar a nostalgia, não saberemos nunca o que é o filosofar. Assim, o humano é o ser da busca, o *vir desideriorum*.

A contemporaneidade, de outro lado, talvez, seja a que mais sede de desejos, de inquietude e de insatisfação consigo mesma se apresentou na história da humanidade; é ela quem está sempre vivenciando relações de crise com o ato de pensar. A filosofia do século XX, com certeza, se compreende, então, a si mesma como nascida de uma crise do pensamento. De certa maneira a questão “Que é isso, a Filosofia?”. Mesmo depois de 25 séculos, ainda se apresenta com intensidade para si mesma. Esta questão ainda suscita debates apaixonados, dedicação de estudo e profundas reflexões, de modo específico no início do século XX.

Neste século, caracterizado por um questionamento intenso acerca do significado daquele saber que durante tanto tempo supôs o topo do conhecimento, surge o pensamento de Gabriel Marcel como uma indagação pessoal de grande altura e repleta de matizes acerca da filosofia e do ser humano. (URABAYEN, 2001b, p. 9).

A questão própria da Filosofia, ou seja, responder a si mesma quem ela é, trata-se de uma discussão nuclear na obra marceliana e pode-se perceber isso desde os primeiros até os seus últimos escritos (URABAYEN, 2001b, p. 9)<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Urabayen apresenta uma espécie de evolução no pensamento de Marcel no tocante à sua compreensão de filosofia nestes termos: “Este tema [definir a filosofia] é nuclear em suas obras; de fato, é uma das preocupações que estão presentes desde seus primeiros até os últimos escritos. Esta presença contínua está marcada, contudo, por uma clara mudança de tratamento, devido em grande parte às circunstâncias históricas nas quais se desenvolveu sua reflexão e se coadunaram a uma modificação de seus interesses mais imediatos. As primeiras obras estão caracterizadas principalmente por sua juventude e por sua luta contra o idealismo para alcançar uma nova definição de filosofia. Este trabalho culmina em obras como *Du Refus à l’invocation* e *Mystère de l’être*. Nos anos 30 Marcel perfilou sua noção de filosofia e a definiu como uma filosofia concreta. Após vários anos, dedicados principalmente a reflexões de caráter antropológico, nos anos 50 e 60 o tema da filosofia volta a aparecer em seu pensamento como uma das questões mais relevantes” (2001b, p. 9). Ora, convém uma palavra sobre uma afirmação da comentadora espanhola: a mesma afirma no texto e em sua obra “Gabriel Marcel: um canto ao ser humano” que a grande preocupação de Marcel, ao debruçar-se sobre o exercício filosófico, foi uma preocupação antropológica, ou seja, Marcel via, em primeiro lugar, uma reflexão sobre o ser humano para, após, ascender ao ser. Talvez seja Urabayen uma “voz que clama no deserto”, pois a grande maioria dos comentadores é clara em afirmar que a intenção filosófica primeira de Marcel é uma *hiperfenomenologia*, isto é, ontologia, onde, mediante a comunhão/participação no mistério do ser, o humano se descubra. Como o mistério é o fundamento da concretude, o que se poderia afirmar, no sentido proposto por Urabayen, é que Marcel descortina uma “hiper-antropologia”, em que o humano se descobre ao “tocar” o mistério.

Marcel, ao apresentar seu conceito de filosofia<sup>74</sup>, outorga ao filósofo uma missão: cuidar da dignidade humana, quer dizer, recordar o caráter humanístico da própria filosofia. Seria, entretanto, possível encontrar um lugar na tradição filosófica oficial para o pensamento de Marcel? Qual seria a *escola* ou método em que se encaixaria o filósofo francês? Sabe-se que o mesmo renunciou o título de *existencialista*, mesmo sendo ele um dos primeiros a formular esse tipo de filosofia.<sup>75</sup> Diante da obra e do pensamento de Marcel, no tocante a possíveis classificações e nomenclaturas, alguns cuidados, segundo Urabayen (2001b, p. 10-11) devem ser levados em conta:

*Primeiro cuidado* é o caráter polifacético de Marcel. Ao se debruçar sobre o pensamento de Marcel e travar com seus escritos o ato de profundo diálogo, devemos nos ater ao fato de que ele não se dedicou somente à filosofia, mas foi escritor de obras dramáticas, músico e crítico literário. E, mais, este seu desempenho não se trata apenas de um caráter secundário de seu pensamento, ao contrário: é o teatro e a produção musical o *locus philosophicus* por excelência, como já apresentado. As três atividades estão para ele intimamente interligadas.

*Segundo cuidado* é a pretensão de fazer do exercício da filosofia uma doutrina chamada *Filosofia do Concreto*<sup>76</sup>. Não se deve, então, visualizar em Marcel uma tentativa de apresentar algo novo, mas de devolver à reflexão aquilo que, ao longo da tradição, ela perdeu: a capacidade de admirar-se e espantar-se com a realidade da existência. Por isso, sua reflexão é um pensamento que se apresenta como uma

---

<sup>74</sup> De certo modo, toda a produção de Marcel é um convite a retomarmos o *thamazzein* que provoca a postura filosófica. Mas há um texto específico em que ele aborda o que é a filosofia concreta: “Esboço de uma Filosofia Concreta”, conferência editada na obra *Du refus à l’invocation*.

<sup>75</sup> De modo geral, pode-se conceituar o existencialismo ou “filosofias da existência” como um conjunto de filosofias que possui em comum o instrumento de que se vale para o exercício do filosofar: a análise da existência. Não se trata de um corpo de doutrinas, mas antes de uma maneira de fazer filosofia. Parte-se de uma interrogação da existência, entendendo por existência o homem em sua vida concreta, nas suas atuações e decisões. Sendo mais uma atitude filosófica do que uma doutrina, é compreensível que as filosofias da existência desemboquem em pontos de vista muito díspares. Ora, seria possível “encaixar” Marcel nesse movimento filosófico? Pelas temáticas, sim; mas não pelos métodos. Marcel não aceita de modo algum o termo “existencialista”, ou melhor, quer fugir de todos os “ismos” possíveis no campo do pensamento filosófico, como ele mesmo diz: “Guardo uma espécie de repugnância contra os ‘ismos’, quaisquer que sejam, porque minha tarefa não será expor um sistema filosófico suscetível de chamar-se marcelianismo, senão que busco, antes de tudo, colocar problemas, não suas soluções (CAÑAS, 1989, p. 46). Diante disso, Marcel prefere, se se deve aderir a algum critério de nomenclatura do pensamento, a expressão “neossocrático”, expressão sugerida por Joseph Chenu (PA, 1949, p. 116).

<sup>76</sup> A filosofia do concreto não se trata de um atributo exclusivo de Marcel. Grande parte dos filósofos do século XX desenvolveu seu pensamento a partir de uma crítica ao idealismo, visto como um pensamento abstrato e inumano.

investigação atenta e um progressivo e reiterado aprofundamento nos mesmos temas. Disso se conclui o estilo de escrita optado por Marcel: reiteradamente, com exemplos analisados a partir da fenomenologia, repete-se, apresenta acenos, retorna à temática, introduz outras, etc. Cintra aborda de maneira clara o estilo literário de Marcel:

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

Seu estilo de escrita trata-se, no fundo, de uma laboriosa escavação sobre a realidade concreta e existente. Neste sentido, suas principais preocupações filosóficas são a exigência do ser e a compreensão dos seres em sua singularidade (RI, p. 167-168). Diante dessa opção filosófica, como escrever sobre uma busca pessoal e itinerante? Somente mediante um estilo que foge à sistematicidade e à abstração: o *diário*. Dada a natureza essencialmente criadora de Marcel, seus escritos filosóficos - acordados com a metodologia assistemática, conscientemente escolhida -, não são livros organicamente elaborados, mas anotações germinais, apontamentos sugestivos, intuições germinadoras, etc., porém, sem um desenvolvimento sistematizado (CARMONA, 1988, p. 71).

O fato de se escrever em forma de diário faz da filosofia o que realmente ela é: amor à sabedoria e busca incessante do ser. Por isso, para Marcel a virtude fundamental do filósofo e sua responsabilidade máxima é a vigilância, o estar atento e desperto quando os demais não estão<sup>77</sup>. Em repetidas ocasiões, particularmente em seus fragmentos autobiográficos, Marcel apresentou sua vida de filósofo itinerante, como testemunha Tilliete:

A imagem da itinerância, do caminhar, se impôs tanto a ele como a nós. A renúncia à forma sistemática, a escolha do diário e das notas como instrumentos de reflexão, a aparência fragmentária dos discursos como etapas, o eterno recomeçar *da capo*, procedem do caráter mesmo de seu

---

<sup>77</sup> Convém relembrar que o termo grego “*aletheia*”, traduzido por “verdade”, provém do prefixo grego “*a*” (negação) e “*lethós*” (estado de sonolência); daí que *aletheia* vem a significar, etimologicamente, *não sonolência, estado de vigilância*.

pensamento, sempre livre, sempre em alerta, sempre viajante (2005, p. 495)<sup>78</sup>.

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

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

A filosofia, assim, não pode prescindir da existência, pois é um *espanto*, uma admiração da própria existência. Como já afirmamos diversas vezes, para Marcel a existência deve ser vista a partir de um dado indubitável e entender a existência como dado indubitável é pensar outra maneira de se fazer filosofia, uma filosofia que se dedique a pensar intelectualmente a questão do mistério. Em primeiro lugar, deve ficar claro que o mistério não se trata de uma ideia ou de um conceito; o mistério é uma presença e, portanto, somente a partir dele se pode dele falar (CARMONA, 1988, p. 40).

Sendo a filosofia um dos modos de se apreender o mistério, como, então, será objeto do pensamento? “[...] o pensamento humano se desenvolve dentro da dicotomia sujeito/objeto; se o ‘mistério’ está além dessa dualidade, fora dela, não estaremos deixando o terreno da filosofia para adentrarmos no da mística?” (CARMONA, 1988, p. 171). Seria, por fim, a filosofia proposta por Marcel uma mística? Quais as relações entre mística e sabedoria no pensamento de Marcel?

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

---

<sup>78</sup> Sobre o caráter itinerante de sua filosofia, consultar RI, 1940, p. 84; PI, 1959, p. 15.

Maine de Biran” (MARCEL; RICOEUEUR, 1968, p. 78). Qual seria, entretanto, os motivos que levaram vários e sérios comentadores a perceber em Marcel uma mística e certa postura irracionalista? Com certeza o fato de Marcel posicionar-se diante da filosofia como um profundo exercício de pôr-se a caminho a partir do dado do mistério, o típico esforço por falar do inenarrável a partir do discursivo, a postura de não transformar o ser num discurso lógico, a participação e comunhão ontológica; e – faça-se justiça – esses argumentos marcelianos remetem a uma postura de leitura religiosa da realidade. No entanto, segundo Beato, pontos essenciais da atitude reflexiva de Marcel conduzem à rejeição de qualquer caráter místico na filosofia marceliana (2009, p. 48): a insistência na dimensão fenomenológica e reflexiva de seu método e escritos, a explícita vontade de desenvolver um pensamento a partir de uma ontologia concreta, a preocupação pelos dramas humanos, o teatro como lugar de encarnação de personagens que vislumbram seus posicionamentos e questionamentos filosóficos, o diálogo constante, etc. são provas nítidas de sua postura filosófica.

É claro que, sendo crente, carregue em si certa “placenta cristã” de compreensão da realidade; ademais, mesmo os pensadores que ao longo da tradição filosófica se propuseram a pensar a realidade prescindindo de Deus e de sua Revelação, o fizeram, mesmo sem o perceber, a partir de uma cultura e civilização cristãs. O próprio Marcel será claro em expor que o dado da Revelação, se não possuído, não prejudica a compreensão de sua filosofia, mas que, estando presente, seu próprio pensamento prepara a Revelação (PA, 1949, p. 301).

Talvez uma distinção possa ajudar na compreensão do fato de que Marcel não é teólogo em sentido estrito, mas filósofo: a teologia, mesmo a mais racional e natural, parte de um dado estabelecido: há Deus e o homem é *capax Dei*. Marcel, como filósofo, na tentativa de ascender ao ser, parte de sua própria experiência e, por conseguinte, mesmo a encarnação sendo o dado central metafísico, não se trata de um dado revelado onde, a partir dele, constrói-se uma compreensão de vida; reconhecer reflexivamente a encarnação como dado central da metafísica é conferir sentido concreto à própria existência.

Os leitores de Marcel, ao debruçarem-se sobre uma de suas mais importantes obras, *Le Mystère de l'Être*, talvez possam ainda propor: “Ora, o próprio Marcel, na introdução da obra, afirma que havia pensado intitular seu texto “Investigação sobre a essência da realidade espiritual”; como, então, não afirmar que sua obra seja uma obra religiosa?”. Novamente defendemos uma posição crítica: o abordar a vida

espiritual não se pode arvorar como propriedade exclusiva da religiosidade e da mística; a religião é uma resposta humana a uma questão humana e, por isso, livremente abordada pela filosofia; o próprio Marcel, na continuação da introdução, após afirmar sua tentação de intitular a obra, diz: “O termo *investigação* é dos quais me parece que designam de forma mais adequada a vocação essencial da filosofia” (MEI, 1951, p. 8).

Ainda uma objeção: Etienne Gilson, pensador francês e especialista em medievalidade, leitor e admirador de Marcel, afirma que Marcel faz florescer na França uma “mística especulativa” (TROISFONTAINES, 1947, p. 8). Todavia, não se trata de uma abordagem irracionalista e nem de uma evasão do pensamento. Trata-se, pelo contrário, de uma profunda postura ativa de conhecimento, entalhada na comunhão ontológica, na liberdade, na fidelidade, esperança e amor, tendo a encarnação como dado central de toda construção metafísica.

Segundo Tilliete, Marcel não foi um filósofo de ofício, possuía aspectos de autodidata e sempre buscava estímulo filosófico nos encontros, momentos que privilegiava muitíssimo (2005, p. 500). Ao optar pela escrita em forma de diários e não sistemática, apresenta-nos um pensamento bruto, recém-nascido. Por quê? Talvez para indicar que o pensamento sempre está a se fazer, nunca pronto e acabado.

Suas grandes “produções filosóficas” se dão até antes da Segunda Guerra; depois o que temos são escritos da fase madura de Marcel. O *Homo Viator*, revela que o pensamento de Marcel já não se desenvolveu além do domínio ético e político; inclusive a obra *Mystère de l'être* não é a exposição bem planejada que esperava (TILLIETE, 2005, p. 502). Suas grandes intuições filosóficas encontram-se em seus diários, porém estão, de certa maneira (principalmente a primeira parte do JM), “mescladas” com o idealismo, que Marcel tenta desesperadamente exorcizar. Um escrito que pode ser considerado a “carta de apresentação” do filósofo é *Position et Approches*; ali estão elaboradas as categorias ontológico-existenciais do filósofo (TILLIETE, 2005, p. 502).

O método de Marcel foi designado por Pietro Prini - e muito elogiado por Marcel na carta de apresentação que redigiu à obra do italiano - como “Metodologia do Inverificável”. Sua intenção é acessar o ser, o inesgotável e, portanto, inacessível. É possível, por outro lado, ascender ao inesgotável, ao inacessível? “As ideias inacessíveis são como as ideias musicais, é necessário pôr-se na escuta de um canto que se eleva de si mesmo, deixar-se penetrar à semelhança do artista como por uma

grande graça” (TILLIETE, 2005, p. 503-504). Daqui, então, a necessidade premente do recolhimento e do silêncio para a atividade filosófica; de seu interior e de seu recôndito mais *absconditus* emerge a filosofia: “[...] ante esse inesgotável nenhum de nós pode ascender senão com o mais intacto, o mais virgem de si mesmo” (RI, p. 91-92).

A Filosofia Concreta, então, não somente inaugura um “novo” modo de filosofar, mas nos obriga a refutar o antigo:

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

O ponto de partida de sua filosofia, que constitui forçosamente um ponto de chegada, é a existência, “minha existência”, o *eu sou* carregado de perguntas, ligado à vida concreta, a encarnação, que possibilita o acesso ao mistério do ser, como já foi abordado nos capítulos precedentes.

Apresentadas, então, as abordagens em torno de uma filosofia que não se fixe na abstração, mas que mergulhe no mistério, é o momento de analisar uma importante conferência de Marcel, na qual aborda explicitamente os conceitos de Filosofia Concreta: *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*<sup>79</sup>.

O texto em questão está inserido na obra *Du refus à l'invocation*. Marcel inicia o texto a partir de um dado corriqueiro, concreto: passeia por uma praça e percebe que nela há certo abandono, certa acomodação, um ranço, beirando a “algo velho e abandonado”. Remete esta sensação à reflexão e se dá conta de que no campo filosófico é possível certa putrefação do espírito quando o pensamento se fixa em esquemas sistemáticos de compreensão. Assim, conclui o pensador que a vida

---

<sup>79</sup> Na obra *Du Refus à l'invocation* há um texto intitulado *Ebauche d'une philosophie concrète*, onde Marcel aborda claramente sobre seu pensamento concreto. É claro, como já assinalado, que a potência de tal pensamento não se restrinja a uma obra apenas; de certa maneira, todos os escritos de Marcel nos apresentam a dinâmica de uma filosofia do concreto. No trabalho aqui em curso, fazemos opção pelo texto *L'être incarné*. O texto trata explicitamente do dado da encarnação, a qual é analisada a partir da perspectiva da Filosofia Concreta. Para nós, aqui, interessam-nos suas análises em torno da filosofia e não da encarnação – com se fosse possível dissociar uma da outra -, a qual já foi abordada no segundo capítulo.

filosófica é essencialmente itinerância, onde o estar a caminho anula todo processo de estagnação do conhecimento. Partindo desta concepção, afirma:

Creio que posso dizer, sem exagerar, que todo meu esforço filosófico – repugna-me utilizar este termo físico – pode-se definir como tendendo à produção de correntes, mediante as quais a vida renasce em certas regiões do espírito que pareciam entregues ao entorpecimento e expostas à decomposição. (RI, 1940, p. 20).

A partir disso, a importância de o filósofo estar atento aos acontecimentos, estar encarnado na realidade, é fundamental e, por isso, fazer filosofia, para Marcel, é estar apto a criar uma *cultura do encontro* (RI, 1940, p. 26), pois somente o estar presente diante do mundo, ou melhor, estar implicado no mundo, no outro e em si mesmo possibilita uma não objetivação do real.

Tendo como pressuposto o fato de que o filósofo é alguém que não permite a putrefação do espírito - como já dito -, que é um ser mergulhado no quesito co-presença e especialista nos encontros, é consequência que se possa *instaurar* uma filosofia concreta, uma filosofia que “[...] desconfie do extremo, de todo fato e do despersonalizado, uma filosofia sempre orientada a estabelecer os laços que certa ideologia, ao contrário, parece ter por objetivo romper por onde quer que possa” (RI, 1940, p. 21).

Em Marcel, é o pensamento sistemático que não permite a itinerância da filosofia<sup>80</sup>. O erro do sistema é encapsular o pensamento, fornecendo-lhe moldes, formas, etc.; com isso, o pensamento – que é criador, vivo, penetrante e buscador por natureza – se transmuta em um *pensamento pensado*. A Filosofia Concreta, pelo contrário, é a filosofia do *pensamento pensante* (RI, 1940, p. 21-22)<sup>81</sup>.

Suponhamos, por outro lado, que a construção de um forte sistema filosófico seja tentadora (como de fato o é, visto o pensamento humano ser “forjado” no esquema dicotômico sujeito/objeto); como integrar efetivamente em um sistema inteligível minha experiência enquanto minha, visto que são as experiências a fonte

---

<sup>80</sup> “[...] o erro do sistema consiste em que, no lugar de apreender simpaticamente a inteligência e como que comungar com ela, apresenta um esquema por si mesmo intelectualizado ao qual a consciência somente se deixa reduzir e se confunde com seus objetos” (RI, 1940, p. 21).

<sup>81</sup> Ora, o pensamento pensante não seria a corroboração do ato de um Eu Absoluto, que se basta a si mesmo? Não seria o exercício de um eterno solipsismo?. Marcel assegurará que não, pois o pensamento pensante abastece-se de sua perpétua comunicação com o ser, comunicação/participação que se efetua mediante a encarnação; o pensamento pensante é o resultado imediato de uma metafísica do *sumus*.

para o pensamento pensante?<sup>82</sup>. É a partir da *negação* do sistema que Marcel percebe uma *invocação* a pensar sua experiência, isto é, a Filosofia Concreta nasce, em certo sentido, da incapacidade de a chamada “filosofia oficial” responder à minha própria vida. Seu pensamento filosófico se viu, a partir disso, profundamente modificado (RI, 1940, p. 23).

A Filosofia Concreta não é um construir, mas um aprofundar (RI, 1940, p. 23); quanto mais se aprofunda “minha experiência”, mais a ideia de “um sistema” é inaceitável, dando a impressão de certo “encapsular” o universo, afirmando um *Eu Absoluto*, senhor da história e da realidade, fechado em si mesmo, cavando um fosso diante da experiência real e concreta. Para Marcel, sistematizar a força da vida é um ato ridículo: “[...] a pretensão de encapsular o universo dentro de um conjunto de fórmulas mais ou menos rigorosamente relacionadas uma às outras me parecia ridícula” (RI, 1940, p. 24).

Assim, “quanto mais autêntico é um pensamento, menos se pode tentar estabelecer sua filiação histórica ou, mais exatamente, assinalar as contribuições históricas que influenciaram na formulação de tal pensamento” (RI, 1940, p. 24). À primeira vista, tal afirmação parece um contrassenso: não deveria ser a filosofia um pensamento encarnado, nascendo de situações concretas? Haveria aqui um desprezo à história? Como entender essa passagem de Marcel?

O que Marcel apresenta aqui não é um menosprezo à história e à sua concretude (visto que a filosofia nasce do espanto diante dos acontecimentos da história), mas de certa compreensão *hispotasiada* da própria história<sup>83</sup>. A história deve

---

<sup>82</sup> As páginas 23 e 24 da obra *Du Refus à l'invocation* são de fundamental importância: realçam como Marcel desestabiliza a estrutura do sistema e, concomitantemente, questiona-se sobre sua própria experiência.

<sup>83</sup> Para que esta passagem não se estabeleça como obscura, apresentamos literalmente uma extensa citação do que Marcel diz em outro texto (*Ebauche d'une philosophie concrète*) sobre a relação da filosofia com a história para que fique claro que não há um menosprezo pela história, mas por certa compreensão de história: “Acercar-nos-íamos muitíssimo mais da verdade manifestando o que é filosofar *hic et nunc*. Devo precisar o que isto quer dizer e, infelizmente, somente posso alcançar motivando uma polêmica, quer dizer, opondo-me a certa filosofia ou pseudofilosofia oficial. Em primeiro lugar, a atitude frente à história da filosofia. Hoje em dia assistimos, ou melhor, temos assistido desde há vinte anos – afortunadamente se vislumbra uma reação - a uma dimensão da filosofia a favor da história da filosofia, dimensão que não deixa de ter para a mesma história perigosas repercussões. Ante tal problema, se perguntará em princípio como foi apresentado isso no seio de um ou outro sistema, quer dizer, será tratado como se fosse um ser que evoluiu de determinada forma. Quando muito, a nosso pesar, se chegue ao último capítulo ou ao epílogo e nos vejamos enfrentados à fatal pergunta *Quid nunc?* e em geral se tentará eliminar o problema e reduzi-lo a cinzas. A imagem do forno crematório é bastante útil para muitas conclusões deste tipo. Nada seria mais útil e mais delicado que proceder a uma análise fenomenológica desses nós que aparecem nos epílogos com aparente modéstia, na extrema presunção que distingue àqueles que se jactam, hoje em dia, de espírito

estar para o pensamento e não o contrário; as condições históricas não ditam as regras para o pensar, como postulava Marx.

A Filosofia Concreta, por conseguinte, não é um simples voto à experiência, pois “[...] o estudo dos filósofos empiristas mostra-nos até que ponto a palavra experiência é imprecisa e flutuante” (RI, 1940, p. 25). A filosofia é um reconhecer-se. Porém, a que nível? Há graus neste processo de reconhecimento? (RI, 1940, p. 25). Marcel postula que na Filosofia Concreta há os seguintes graus: elucidação comigo mesmo e elucidação com o universo, ou seja, primeiramente deve aprofundar-se em si mesmo e, neste encontro com o inesgotável, abrir-se ao mundo sem objetivá-lo, mas perceber-se participante.

Dessa maneira, somente se pode falar de filosofia concreta a partir da própria existência: “No início desta investigação deveremos colocar um indubitável, não lógico nem racional, mas existencial; se a existência não está nas origens, não estará em nenhuma parte” (RI, 1940, p. 25). Não há como se fazer autêntica filosofia se se pensa o universo e/ou a realidade como algo exterior ao filósofo, onde este ocupa um papel de espectador diante da situação, como um médico que realiza uma autópsia. Ao contrário: aquele que se pergunta sobre a realidade é, também, a realidade e, nesse

---

científico. Não podemos negar que o ideal para a maior parte dos filósofos deste tipo (emprego com desgosto a palavra filósofo) consiste em uma espécie de eliminação geral dos problemas. Renderam-se-lhes homenagem conveniente estudando-os historicamente, porém, é importante substituí-los pelo que foi dado chamar investigações positivas, as quais levam disciplinas particularizadas, tais como a psicologia ou a sociologia. Ora, será necessário interrogar-nos exatamente sobre o sentido que apresenta esta tentativa de reabsorção. Nada é mais essencial para nossos propósitos. Evoquemos agora o domínio do controlável, no qual é possível realizar um trabalho de equipe. Jamais poderemos imaginar até que ponto a imagem da oficina, da fábrica e do laboratório tem causado obsessão nos filósofos. Aqui deveria aprofundar-me bastante. Complexo de inferioridade do filósofo ante o sábio – porém, do filósofo traidor. O filósofo fiel jamais cederá. Aqui surgirão várias perguntas. Seria necessário saber a que obrigou esta traição: debilidade que conduz a renegar. Intervém também, por outra parte, outros elementos conexos, tais como o progresso da superstição democrática (é certo que esse progresso como tal, talvez tenha como ponto de apoio o complexo de inferioridade, tal e como demonstrou Scheler), a noção democrática do válido, o “eu penso” que se degrada em pensamento geral e o pensamento geral que se degrada em um “se” democrático. Sobre estes pontos, o que eu chamo de filosofia concreta se vê obrigada a adotar posições precisamente contrárias. Em primeiro lugar naquilo que está relacionado com a história da filosofia. Com efeito, um filósofo deve “saber” a história da filosofia, porém, em minha opinião, exatamente no mesmo sentido em que um compositor deve saber harmonia, quer dizer, possuir um conhecimento harmônico, porém, sem converter-se em seu escravo. A partir do momento em que se converte em seu escravo, deixa de ser criador, deixa de ser artista. Igualmente, o filósofo que capitulou ante a história da filosofia, já não é filósofo. Inclusive, acrescentaria – e isto é uma diferença importante –, que aquele que não tenha vivido um problema filosófico, que não tenha sido tocado por ele, de nenhuma maneira pode compreender o que este significa para outros que o viveram. A este respeito, as posições se invertem e a história da filosofia pressupõe a filosofia e não o inverso” (RI, 1940, p. 85-87).

sentido, o *inquisidor* faz parte da própria *inquirição*; é o questionamento, de certa maneira, a realidade transmutada em pergunta.

Marcel postula um indubitável como alavanca do processo de filosofia, um indubitável não lógico, mas existencial (RI, 1940, p. 25). Uma filosofia que se baseie no *cogito*, que nasça de um idealismo degradado, converte o mundo e a realidade “em um espetáculo experimentado como ilusório, um imenso filme documental mostrado à minha curiosidade” (RI, 1940, p. 32). Neste sentido, argumenta Marcel: “Em princípio, o que apresento aqui é a prioridade do existencial com respeito ao ideal, porém, agregando de imediato que o existencial se refere necessariamente ao ser encarnado, quer dizer, ao fato de estar no mundo” (RI, 1940, p. 33).

A encarnação - e, conseqüentemente, a Filosofia Concreta - pode ser entendida como participação e não como simples relação ou comunicação (RI, 1940, p. 33). *Participar* é estar implicado e, neste sentido, sem dualismos e dicotomias; relacionar-se e comunicar-se é manter os polos de um processo, é estar reunido, mas não unido. Em Marcel, o conceito de participação é inserido para romper toda objetividade (RI, 1940, p. 33). Já se afirmou, entretanto, que a maneira de compreensão cognitiva do humano se efetua através do esquema sujeito/objeto. Como, então, postular um pensamento que não se restrinja a essa condição? Que reflexão seria necessário realizar para que a filosofia realmente seja uma filosofia concreta? Ora, para Marcel, como já postulado nessa tese, a filosofia verdadeira se efetua mediante a *Reflexão Segunda*.

Devo observar [...] que esta reflexão de segundo grau ou à segunda potência, esta reflexão que se exerce sobre a reflexão inicial, constitui, em meu entender, a Filosofia em si mesma em seu esforço específico por restaurar o concreto além das determinações disjuntivas ou desarticuladas do pensamento abstrato [...]. (RI, 1940, p. 34).

Minha presença no mundo somente posso afirmá-la resistindo à tentação de não a negar, isto é, não a apresentando como entidade separada<sup>84</sup>. Quando quero afirmar que existo a partir da objetividade, no fundo afirmo que não existo. É, então, a Reflexão Segunda, na opinião de Marcel, o pensamento filosófico por excelência, um

---

<sup>84</sup> “[...] a faculdade que me concedeu de certa forma meu corpo desde fora (por exemplo, e de forma simbólica, quando me observo em um espelho) me expõe inevitavelmente à tentação de desprender-me dele idealmente, como se o negasse, como se repudia um amigo ou um parente [...]. Por outra parte, quando reflito sobre essa dissociação, esta mostra seu caráter falso; [...] minha reflexão me obriga a reconhecer que essa entidade separada, esse eu, com respeito ao qual este corpo seria adventício, não se deixa pensar nem em relação nem como idêntico àquilo que pretendo superar” (RI, 1940, p. 34).

pensamento estabelecido “para” e “pela” liberdade (RI, 1940, p. 35). Percebe-se, assim, que a liberdade está implicada no reconhecimento da participação, ou seja, é-se livre para participar do ser. A Filosofia Concreta, desta maneira,

[...] se configura ao redor de um dado que, sujeito à reflexão, não somente carece de transparência como tal, senão que se transforma em uma apreensão distinta, não de uma contradição, mas de um mistério radical que dá lugar a uma antinomia tão imediatamente como o pensamento discursivo se aplica a reduzi-lo ou, se se prefere, a problematizá-lo. (RI, 1940, p. 35).

O pensar filosófico concreto é aquele que não objetiva a existência, não a transforma em *problema*. Neste sentido, o ponto de partida de uma autêntica filosofia é o reconhecimento daquilo que me constitui como eu, ou seja, a encarnação. A constituição do sujeito, entretanto, não se dá apenas e exclusivamente pela encarnação; o sujeito se faz pela intersubjetividade. Assim, a Filosofia Concreta nos leva, de maneira imprescindível, em direção ao outro, que é sempre visto como um *tu*, como possibilidade de abertura à participação (RI, 1940, p. 46).

Para Marcel, uma reflexão de tipo idealista e uma reflexão fechada em si mesma (realismo) produz, usando sua metáfora, uma putrefação no espírito (RI, 1940, 09-10); a Filosofia Concreta é aquela que se alimenta do movimento, do encontro, da presença e, por isso, somente a encarnação pode ser o ponto de referência central da reflexão metafísica. Para o pensador francês, ter um ponto de partida para uma reflexão filosófica trata-se sempre de uma situação delicada: a tentação de, a partir deste ponto de partida, criar um sistema; a encarnação não pode ser vista apenas e exclusivamente como um ponto de partida, visto que aquele que se pergunta sobre este ponto de partida é encarnado. A encarnação é um dado, ponto de referência, situação indubitável e campo gravitacional que me leva a pensar na existência; se se nega a encarnação, nega-se a si mesmo.

O que Marcel defende em sua filosofia é a prioridade do existencial com respeito ao ideal (RI, 1940, p. 16) e que o existencial se refere imediatamente ao ser encarnado, quer dizer, ao fato de *estar no mundo*<sup>85</sup>.

Ora, se a encarnação é a situação de estar no mundo, se a Filosofia Concreta se torna preta desta situação, como fica a reflexão? Seria a reflexão um negar da experiência? Serão elas “inimigas”? Neste momento Marcel afirma que a filosofia

---

<sup>85</sup> Segundo Marcel, a expressão *estar no mundo* – que somente pôde ser discutida na filosofia em virtude de Heidegger – traduz adequadamente algo que deve ser entendido como *participação* (não como relação e nem como comunicação). (RI, 1940, p. 16).

verdadeira, aquela que se deixa morder pelo real e que se sente assombrada e admirada pela existência a se fazer, é aquela em que existe uma reflexão sobre a reflexão, ou seja, a Filosofia Concreta é a *Reflexão Segunda* (RI, 1940, p. 18). Para Marcel, portanto, a autêntica filosofia somente se efetua quando a experiência é transmutada em pensamento, em reconhecimento, ou seja, quando se possui uma reflexão sobre a primeira reflexão, quando, do campo do problemático, cai-se no campo do mistério (RI, 1940, p. 193).

O campo do problemático se trata de tecer relações objetiváveis, de transformar as situações, acontecimentos, pessoas e coisas em objetos; e o objeto, segundo Marcel, “é aquilo que não me tem em conta, aquilo para o qual não conto” (RI, 1940, p. 25). Tratar o mundo a partir do problemático é tratar os outros e as coisas como *eles*; por outro lado, tratar o mundo a partir do mistério é fazer referência a um *tu* (RI, 1940, p. 25), que é o rosto da esperança, uma das aproximações concretas ao mistério do ser.

#### 4.2 APROXIMAÇÕES CONCRETAS AO MISTÉRIO DO SER

Esperamos que tenha ficado claro ao leitor que o registro do pensamento lógico-racional não consegue dar conta de acessar o mistério do ser, visto que o mistério é tudo aquilo que resiste a uma análise objetiva, é tudo aquilo que não se degrada em “problemático”. O ponto de partida, portanto, para acessar o ser não pode, em hipótese alguma, ser o *cogito*. No fundo, o *cogito* não instaura, ele apenas expressa, em linguagem discursiva, o mistério (sendo discursiva, tem seus limites). Daqui que Marcel é enfático:

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. (EA, 1935, p. 173).

Como do ontológico somente se pode falar a partir do próprio ontológico, o ponto de partida para se dizer o mistério são certos dados propriamente espirituais, entre eles a esperança, o amor e a fidelidade, como corrobora Carmona:

Esse acesso [ao ser] – aqui radica a tese marceliana – unicamente pode realizar-se mediante certas vias de aproximação (*approches concrètes*); desde alguns enfoques concretos, dos quais o amor, a esperança e a fidelidade, são sinais testemunhais. (1988, p. 237).

### 4.2.1 A Esperança

No que confere à concepção de homem, Marcel a caracteriza como *homo viator*, isto é, o humano é um viandante, um ser itinerante, inacabado, ainda por se fazer. Em seu caminhar depara-se com um *mundo quebrado*, onde o *ter* prevalece sobre o *ser*, levando os humanos a isolarem-se e, conseqüentemente, autoconsumirem-se na solidão e no desespero. E é exatamente neste contexto - o do beirar a solidão desoladora – que Marcel “entoa um hino” à esperança, única postura capaz de fazer-nos galgar em comunhão os montes e altos píncaros de nossa jornada.

Em sua obra *Homo Viator: Prolégomènes a une Métaphysique de l'esperance* (HV), Marcel dedica um capítulo ao estudo da esperança intitulado *Esquisse d'une phenomenologie et d'une métaphysique de l'esperance*<sup>86</sup>. Para o pensador francês, falar de uma fenomenologia e de uma metafísica da esperança, mesmo em forma de esboço, é apelar a certa experiência ontológica que se faz presente naquele que vivencia tal situação.

Assim, o ponto de partida, a *arché* da esperança, não pode ser uma definição conceitual (cujo conteúdo, segundo Marcel, de nada adiantaria para a profundidade dessa experiência). Descrever as estruturas da esperança não é, em certo sentido, descrever a *esperança*, mas, sim, a experiência do *eu espero*. Para Marcel, por si só a natureza da esperança é de difícil definição e eis, portanto, o caminho escolhido por ele: partir de análises fenomenológicas e metafísicas das experiências existenciais do *eu espero*; tal metodologia assumida visa, também, rechaçar qualquer tentativa de confundir a esperança com questões psicológicas de otimismo, desejo e crença.

De imediato antecipamos que 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.

Marcel inicia o texto *Esboço de uma fenomenologia e metafísica da esperança* constatando que tal estudo tomaria um rumo equivocado se discursasse sobre uma definição conceitual; o caminho mais viável, assim, trata-se de “apelar a certa experiência que se faz necessário supor presente naquele a quem se dirige” (HV,

---

<sup>86</sup> O texto em questão é datado de fevereiro de 1942 e foi dedicado a Henri Pourrat. Trata-se de uma conferência proferida em Scholasticat de Fouvière.

1944, p. 39) e esta experiência é justamente a do *eu espero*. O que o filósofo francês quer alertar, logo de início, é que a busca de uma filosofia da esperança não se trata de uma análise de um puro conceito, mas de uma experiência concreta, que visa revelar o peso ontológico do ato de esperar.

Para, então, analisar a esperança como uma *exigência ontológica*, presente em todo ser humano, Marcel utilizar-se-á de um interessante *modus operandi*: seu ponto de partida será o de uma *marca negativa*, isto é, partirá de um *eu espero degradado* (HV, 1944, p. 39); esse binômio *esperança-deseesperança* nos remete ao binômio, característico do filósofo parisiense, *ser-ter*. Tal abordagem nos antecipa uma primeira estrutura da esperança: ela se situa no âmbito do ser e, por este motivo, é uma resposta ontológica à tentação do desesperar.

O início de suas considerações se apresenta com um exemplo cotidiano: um convite a um amigo (no caso, Jacques) para almoçar;<sup>87</sup> neste exemplo aponta dois elementos que serão analisados como uma contraposição à esperança: *desejo* e *crença*. Esses elementos são situações que não vislumbram uma atitude de esperança, mas, simplesmente, indicam um *ponto de indiferença*, ou seja, são situações *exteriores* ao nosso ser, são situações em que somos capazes de dissociar o nosso *eu* da questão em si; no fundo, são um cálculo de oportunidades e probabilidades. Porém, quando estou atravessando uma *prova*,<sup>88</sup> o *eu espero* se orienta a uma *salvação*, o desespero solicita um ponto de apoio, o ser exige uma resposta, que, no caso, é a esperança. Em tal situação, não há um *ponto de indiferenciação*, pois “em casos semelhantes, é impossível, com toda evidência, dissociar o eu espero de um determinado tipo de situação com respeito ao qual ele é, na realidade, aferente” (HV, 1944, p. 40). Estando, pois, privado da luz (trevas) e submerso na prisão (cativeiro), a “esperança se situa no quadro da provação, visto que não somente lhe corresponde, mas também constitui para ela uma verdadeira resposta do ser” (HV, 1944, p. 40).

---

<sup>87</sup> “Espero que Jacques chegue pela manhã para almoçar e não depois de meio-dia: que quer dizer isto senão que o desejo, pois me apraz que Jacques fique comigo o maior tempo possível? Eu tenho razão para pensar que efetivamente será assim: sei que ele não pensa em voltar para sua oficina e que poderá, pois, tomar o trem pela manhã, etc.” (HV, 1944, p. 39)

<sup>88</sup> No texto aqui analisado, os termos *prova*, *provação*, *factum*, *cativeiro*, *prisão* ou *trevas* são termos utilizados por Marcel para designar um sofrimento perpassado, o qual pode gerar uma atitude de desespero.

Paradoxalmente falando, para que a esperança se estruture, necessário se faz uma experiência de *cativeiro*, experiência mais pura e genuína de sofrimento. E aqui ousamos afirmar que é a situação *sem saída* que estrutura, ou melhor, invida uma resposta ontológica: a esperança. Dessa maneira, quando um sofrimento se transforma numa experiência de cativeiro? Quando podemos afirmar que tal *factum* opera em nós a medida da esperança?

Para analisar esta questão, Marcel aplica na experiência do sofrimento uma categoria metafísica importantíssima: a *duração* (ou se preferirmos: a temporalidade). Diante desse cativeiro, que é mediado e perpassado pela questão da temporalidade, aparece uma primeira resposta do ser, que anseia por deixar a catividade: a *agudez da consciência*.

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 harmônicas geralmente insuspeitas pelo homem são. (HV, 1944, p. 48).

Marcel reconhece que este anseio por libertação, gerado pelo cativeiro e pela agudez da consciência, estrutura-se numa dialética e a mesma tem por composto a esperança: “Tudo o que se pode dizer é que essa dialética tem por resultado o surgimento da situação fundamental à qual a esperança tem a missão de responder como a um pedido de socorro” (HV, 1944, p. 49).

Mas a esperança seria apenas e exclusivamente *gerada* em situações de provas e sofrimentos? Como explicar, então, a esperança da mulher grávida e do adolescente apaixonado que espera o amor acontecer? Gabriel Marcel, então, afirma – esquivando-se, claro, do sentido platônico e espiritualista tradicional, ou seja, profundamente dualista – que há um aspecto geral da humanidade ou, se preferirmos, uma solidariedade mútua: estamos todos mergulhados em uma situação de *cativeiro* e, conseqüentemente, anelosos por esperança, a qual não se nos dá como *problema*, quer dizer, não se nos oferece enquanto enfrentamos uma realidade e a consideramos como um *espetáculo*, como algo a ser simplesmente observado, senão que participamos dela e estamos implicados neste processo; a esperança, então, se nos dá como *mistério*.

Ao analisar o fenômeno da esperança pela ótica do mistério, Marcel afirma que nela há algo de humilde, tímido e casto e o filósofo se depara com uma enorme dificuldade: a humildade, o pudor e a castidade lhe turvam o pensamento raciocinante

e não permitem sua redução a conceitos. Na realidade, o que Marcel nos afirma, categoricamente, é o fato de que não devemos e não podemos *coisificar* a esperança, torná-la algo longe da experiência mais cotidiana possível, como uma espécie de qualidade de um possível eu puro, imaginada no mais profundo idealismo.

Dito isto, o pensador postula alguns extremos que devemos evitar na tarefa de descrever a esperança: o primeiro seria uma *física da esperança* (não se pode confundir a esperança apenas em seus aspectos materiais, como é o caso da saúde, por exemplo, visto que a experiência aponta que a esperança é capaz de sobreviver a uma ruína quase total do organismo) e o segundo, um *exagero espiritual da esperança* (pode-se, sim, sustentar que a esperança coincida com o princípio espiritual, porém, deve-se cuidar para não acreditarmos que dela podemos dar conta a partir de pré-disposições psicológicas, que são sempre imaginadas *a posteriori*). Por conseguinte, somente podemos construir uma filosofia da esperança a partir do âmbito do *mistério*. Nessa categoria, afirma-se que somente pode haver esperança onde intervém a tentação de desesperar, visto que a esperança é o ato pelo qual esta tentação é ativa ou vitoriosamente superada.

Deste modo, discorreremos sucintamente sobre a estrutura própria da esperança (anelo de saída do cativo, ou seja, uma resposta ontológica ao ser) e sobre o fato de que há uma situação humana comum de aspiração a esta mesma esperança, uma dimensão de inquietude e insatisfação nesse *mundo quebrado* que habitamos. Porém, de que esperança se trata propriamente? Qual é, exatamente, o seu objeto?

A esperança possui, segundo Marcel, um *nisus* próprio, que é aquele de transcender os objetos ou as situações particulares, ou seja, a esperança não se fixa em uma situação específica, mas lança-se além e se estrutura no ser; a esperança é um dos acessos concretos ao mistério do ser. Para enfatizar esta ideia – de forte caráter metafísico –, Marcel distinguirá “eu espero” de “eu espero que”, afirmando que a esperança não pode se identificar com um *espero que*, pois tal postura condiciona o ato de esperar, roubando-lhe a pureza e a limpidez. Ao afirmar que a estrutura da esperança é a do *eu espero*, Marcel questiona-se sobre quem é esse *eu* que, na sua relação com o próximo, pode ser contemplado como *aliado* ou *adversário*. Ora, a relação do *eu* com o *espero* não pode corroborar uma atitude de adversidade, estabelecida, às vezes, entre *eu* e o *próximo*. Entretanto, esta nuance entre *eu* e o *próximo* e *eu espero* torna-se mais plausível a partir da análise entre *esperança* e *otimismo*. Vejamos:

O otimismo é uma convicção que *não desce* ao fundo das coisas,<sup>89</sup> é superficial, periférico, trata-se de um *habitus*. Ao contrário: quando afirmamos *eu espero*, não fazemos uma afirmação periférica, mas mergulhamos em nossas próprias estruturas e encontramos ali a profundidade de nosso próprio *eu* e suas estruturas constitutivas. O otimismo, em subsequência, mergulha superficialmente no *eu particular* e se apresenta como um simples observador de fatos; o otimismo está para o âmbito do problemático. Já 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, apresenta-se como uma relação profundamente visceral entre o que somos e o que esperamos.

Após as constatações importantíssimas vistas acima, necessário se faz uma descrição do desespero, apresentado, paradoxalmente, como “ninho” e “útero” da esperança. Afirma Marcel que para a análise do ato de desesperar não podemos fixar-nos nos sintomas e muito menos em suas manifestações (o que seria uma descrição psicológica do desespero e, por isso, *problemática*). O que ele pretende é observar a essência do desespero, que sucintamente pode ser definida como “um render-se ante um certo *factum*, posto pelo juízo” (HV, 1944, p 49). Entretanto, o que Marcel compreende por *rendição* e, conseqüentemente, *não-rendição*? A rendição é a aceitação do desespero e, conseqüentemente, da derrota:

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 (HV, 1944, p. 51).

---

<sup>89</sup> Marcel faz questão de afirmar o termo “coisas”, dando-nos a entender que o otimismo se situa no âmbito do problemático.

Como exemplo de pessoa que não se rende diante do sofrimento, Marcel cita o estóico. Entretanto, o mesmo permanece fechado em si mesmo, torna-se firme, mas não irradia; vive como se não percebesse o próximo e estabelece-se sem relações, num eterno e fortalecido solipsismo, ensaiando sempre o mergulho nas águas narcisísticas. Sendo a não-rendição estóica não um ato de esperança, mas um ato de “rígido suicídio”, como contrapor a questão da esperança diante das alternativas de rendição e não-rendição? Nesse contexto, a esperança, conforme a descrição marceliana, assumirá um aspecto paradoxal: ela possui algo que sobrepassa infinitamente a não-aceitação: é uma não-aceitação que se apresenta diante do *factum* de maneira positiva (e, por isso, distingue-se da rebelião). Como se estrutura este paradoxo de uma não-aceitação positiva? Como não tornar a não-rendição rígida, fechada e crispada? O pensador parisiense utilizar-se-á, então, de dois argumentos para esmiuçar a questão da não-aceitação como ato de esperança: o primeiro argumento será de ordem psicológica (o medo) e o segundo de ordem metafísica (o tempo). Assim se refere no tocante ao primeiro argumento:

[...] a crisão ou a rigidez, qualquer que seja o nível orgânico ou espiritual em que se as considere, supõe sempre a presença de um mesmo fator físico que é senão exatamente o medo, ao menos uma reação ao medo que pertence à mesma ordem que ele, uma concentração sobre si mesmo, cuja essência é provavelmente certa impaciência. (HV, 1944, p. 51).

O medo, então, diante de certo *factum* é de ordem “natural”, isto é, consequência de um posicionamento. Tal medo, por ser um fechamento sobre si mesmo e uma crisão diante da não-rendição, gera, de maneira desmedida, a impaciência. E justamente aqui Marcel utiliza-se de seu segundo argumento para a não crisão, um elemento inovador na análise metafísica da esperança: a categoria tempo: “Se introduzirmos o dado ‘paciência’ na não-aceitação, aproximamo-nos prontamente da esperança” (HV, 1944, p. 52).

Introduzir a categoria tempo no confronto com a provação é apresentar uma outra postura do eu: um eu que não se centra em si mesmo, mas que se torna paciente, que afugenta o medo, que não se crispa, que não se desespera e, por isso, é embebido de esperança, podendo, assim, transcender o *factum* e viver a condição de liberto. Deixemos o próprio Marcel falar: “Parece, pois, que 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” (HV, 1944, p. 52).

Nossa mentalidade racionalista, sistemática e lógica poderia perguntar-se: “Mas não estamos longe das estruturas metafísicas da esperança? Não estamos nos afastando da esperança propriamente dita?”. Gabriel Marcel dirá que não, visto que a categoria tempo/paciência aqui inserida possibilita que se trate do *factum* como um “eu menor”, um “eu por educar e governar” e, dessa maneira, a esperança consistirá em tratar primeiro a prova como parte integrante de si mesmo e, por sua vez, como destinada a reabsorver-se e transmutar-se no seio de um determinado processo criado.

Diante do exposto, poderíamos, ainda, objetar: “A paciência, aqui apresentada e analisada, mergulhada na questão tempo, apresenta-se como pura passividade”. Marcel discordará:

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. (HV, 1944, p. 54).

Abordamos os aspectos da esperança e, de maneira geral, analisamos como subjetividade, postura individual e, até mesmo, como “defesa”. Todavia, há uma relação intersubjetiva no ato de esperar? Para a filosofia de Marcel sim, pois, esperar, de certa maneira, é sempre esperar diante de um *tu* e, por isso, talvez, o melhor sinônimo para *eu espero* seria *eu tenho esperança em ti*.

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. (HV, 1944, p. 56).

Há de se estender novamente, na análise da esperança, ainda uma observação sobre a categoria tempo. Para Marcel, uma análise fria do tempo diante de um *factum* é escamotear a dinamicidade da vida, que se apresenta como impulso ou ardor de viver. O termo “ardor” – tão pouco habituado nas discussões filosóficas – apresenta-se como uma forte metáfora do existir humano; e algumas metáforas são tão fortes que podemos considerá-las como verdadeiras categorias concretas. É assim, por exemplo, a abordagem metafísica do existir, em Marcel, como “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. (HV, 1944, p. 59).

Na períclope acima, Marcel sintetiza, de maneira admirável, em que consiste a postura do desespero: uma autofagia, processo em que o ser se consome a si mesmo, prende-se em si mesmo e, crispando-se, petrifica-se diante da existência (a qual se trata de um processo de fluidificação). Autoconsumir-se, então, é petrificar-se, deixar-se olhar pelas “medusas” da existência; porém, os esperançosos, os quais possuem o *coração líquido*, amoldam-se às “exigências” do ser. Diante de tal argumento, recorramos à seguinte situação: um filho que não retorna à casa de seu pai. A postura de um *coração líquido*, isto é, a postura de fluidificação e de comunhão (em oposição à autoconsumação) traria novamente o filho ao pai? Não podemos afirmar categoricamente que sim, porém, tal postura instaura um novo modo de engajar-se diante do *factum*, o qual trará, com certeza, clarividência para a abordagem do próprio *factum*.

Entretanto, toda essa abordagem da esperança poderia estar ameaçada se, porventura, utilizássemos o seguinte argumento:

Porém, de imediato surge uma objeção que devemos abordar de frente e que, na aparência, pode arruinar os fundamentos de toda teoria metafísica da esperança. Essa objeção consiste em pôr em questão o valor da crença implícita na esperança. Basta, dir-se-á, com que eu deseje ardentemente um determinado acontecimento para que me represente com uma extrema nitidez, para que o realize na imaginação e para que, de imediato – e, por isso mesmo –, creia que se produza efetivamente. Se assim é, não há que reconhecer que a esperança implica uma ilusão, cujo mecanismo descobre imediatamente a reflexão crítica? (HV, 1944, p. 60).

Temos que nos perguntar, agora, em que condições é possível salvar a esperança, quer dizer, reconhecer-lhe um valor que a crítica acima não ataque, não destrua e não jogue por terra. Como ainda salvaguardar o caráter ontológico da esperança? Gabriel Marcel aponta-nos um interessante argumento: como já foi visto no início desse subtítulo, descrever a esperança por intermédio de conceitos é, de certa maneira, “construir castelos na areia” e a saída apresentada pelo pensador francês é analisar o ato de esperar. Deste modo, novamente Marcel apresenta-nos uma contundente diferenciação entre *esperar* e *esperar que*, onde o *esperar* é o ato de não condicionalização da esperança.

Sem dúvida, teremos que recordar aqui a distinção [...] entre “esperar” e “esperar que”. Quanto mais tende a esperança a reduzir-se ao fato de fixar o

olhar ou de hipnotizar-se com uma determinada imagem, tanto mais irrecusável deve ser considerada a objeção que se tem formulado. Ao contrário, quanto mais a esperança transcende a imaginação, de modo que eu me proíba tratar de imaginar o que espero, tanto mais possível parece refeita efetivamente essa objeção. (HV, 1944, p. 60).

O fato de que a estrutura metafísica da esperança é o “esperar” (visto que o “esperar que” se utiliza de artifícios psicológicos de projeção e instinto de defesa) se intensifica por outro elemento importantíssimo: a liberdade. E, tanto esta como a esperança supõem a ação soberana do juízo.

Consideremos, por exemplo, o caso do enfermo: é manifesto que fixa sua tensão interior na ideia de que se curará em um prazo determinado, expõe-se a desesperar se a cura não se cumpre na data assinalada. A função própria do juízo consistirá, no fim, em estabelecer que, ainda quando esse prazo passe sem que a cura tenha tido lugar, deverá ficar, contudo, um espaço para a esperança. Esta aparece unida ao uso de um método de superação mediante o qual o pensamento se eleva por cima das representações e das formulações nas quais primeiro tende a tentação de suspender-se. Porém, é indubitável que no exemplo considerado não se trata exclusivamente de uma questão de datas. A ideia mesma da cura é suscetível pelo menos em um determinado registro espiritual, de purificar-se e transmutar-se. Em princípio, o enfermo estava propenso a exclamar “tudo está perdido para mim se não me curo”, identificando ingenuamente cura e salvação. Desde o instante em que esteja não já reconhecendo abstratamente, senão compreendido desde o fundo de si mesmo, quer dizer, desde o instante em que tenha “visto” que tudo pode não estar perdido também a cura não se produz, é totalmente evidente que sua atitude interior com respeito à cura ou a não-cura se terá transformado profundamente: terá reconquistado esta liberdade... (HV, 1944, p. 61-62).

Outra estrutura imprescindível da esperança é a questão do amor, pois, segundo Marcel, amar a alguém é estabelecer relações de espera, de paciência, de reciprocidade e de troca.

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 a 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. (HV, 1944, p. 66).

Até aqui apresentamos, tecendo comentários ao texto marceliano, algumas estruturas que nos permitem abordar ontologicamente a esperança: o esperar ao invés da esperança propriamente dita; o desespero; a diferenciação entre esperança, otimismo, desejo e crença; a esperança como uma resposta ontológica ao ser; a temporalidade; a liberdade (e juntamente a esta faculdade a questão da vontade) e o amor. Vejamos, agora, como todas essas estruturas se reúnem – na expressão de Marcel – em um “rostro” e nos possibilitam falar de uma metafísica da esperança.

A primeira característica, então - após estabelecermos os fundamentos de uma metafísica da esperança -, que a esperança possui é o seu pudico silêncio, isto é, não se arvora ela em impor-se, mas se apresenta de maneira cálida e penetrante, envolta no *nós* (comunhão) e no âmbito do mistério.

[...] reconhecer que é essencialmente silenciosa e pudica, que está como que afetada por um índice de inviolável timidez, salvo quando se desenvolve no registro do “nós”, quer dizer, do fraternal. Mantemo-nos com nossa comum esperança, porém esta lhe repugna expressar-se ante os que não participam dela, como se ela fosse verdadeiramente – e talvez o seja, com efeito – um segredo. Se não é um desafio, talvez tenha, contudo, certa consciência de aparecer com “gestos de desafio” ou de provocação aos olhos daqueles que pretendem estar estabelecidos sobre certa terra firme da experiência: “sempre se tem visto que...” ou o contrário: “nunca se tem visto que...”. A esperança, com uma desenvoltura escandalosa, não admite como verdadeiros esses acertos. E, na verdade, com que direito faria? Parece que a esperança está ligada sempre a certo pudor, a certa virgindade com respeito à existência: é próprio das almas que não foram emboloradas pela vida. (HV, 1944, p. 68).

Apresentamos, de início, um caminho metodológico decisivo proposto por Marcel ao esboçar uma fenomenologia e metafísica da esperança: o fato de não assumirmos uma decisão conceitual de esperança, mas analisarmos a experiência da esperança, ou seja, o *eu espero*. Porém, o próprio Marcel reconhecerá que tal análise por este viés – desde um ponto de vista do conhecimento objetivo – pode parecer vazia de sentido, pois pode haver uma “mancha ou um desbotamento ligado à noção de experiência” (HV, 1944, p. 68) e, isso se deve ao fato de que a noção de experiência é em si mesma ambígua. Tal ambiguidade assim se apresenta: por um lado há uma *experiência inventariada*, em nome da qual se enunciam os juízos em “si” e, por outro, uma *experiência em vias de formação*. A primeira é pré-estabelecida, dada *a priori*, formalizada, instituída; a segunda é livre, sem grilhões, fluidora e *tabula rasa* da primeira. É neste tipo de experiência - não apodítica - que se aninha a esperança e é, concomitantemente, o regram dessas experiências. A esperança sendo, então, esta experiência que não se presta a uma “contabilidade dos possíveis”, desinteressa-se - no bom sentido do termo - do “como” da existência; nela não há uma busca da técnica, pois não separa a consideração dos fins com a dos meios.

E por aí estoura o que há nela de profundamente a-técnico, pois o pensamento técnico, por definição, não separa nunca a consideração dos fins com a dos meios. Um fim não existe para o técnico se não se vê aproximadamente o meio para realizá-lo. Isto não é certo por outra parte, é preciso assinalá-lo, acerca do inventor ou do investigador que disse: “deve haver um meio, um caminho” e que complementa: “Encontrei-o!”. O que espera, simplesmente diz: “Encontrar-se-á!”. Ao esperar, não creio – no sentido preciso desta palavra –, porém, apelo à existência de certa criatividade no mundo ou também a recursos reais colocados à disposição

dessa criatividade. Ali, ao contrário, onde meu espírito tem sido deflorado pela experiência inventariada, recuso-me a apelar a essa criatividade, nego-a; totalmente fora de mim e talvez também em mim (se sou lógico) me aparece como simples repetição. Chegamos, pois, a esta importante conclusão: perde-se de vista o específico da esperança quando se pretende julgá-la – e condená-la – desde o ponto de vista de uma “experiência constituída”, cujos ensinamentos indubitavelmente decisivos ela desconheceria com uma insolente ingenuidade. A verdade é de fato que a esperança está complicada na trama de uma experiência em formação ou, em outra linguagem, de uma aventura em curso. Isto está em contradição não somente com um empirismo autêntico, senão com certa dogmática que, não obstante, reclama para si a experiência e quer fazer valer seus direitos sobre ela, desconhece profundamente sua natureza – assim como o cientificismo se opõe à ciência captada em sua vida, em seu devir criador. (HV, 1944, p. 69).

Se a constituição da esperança se estabelece não em uma experiência constituída, é óbvio percebermos aqui uma relação original entre *consciência* e *tempo*. Se ela – a esperança – transcorresse numa experiência instituída – ou seja: pronta, definida, acabada, *a priori* -, o tempo nada mais seria do que uma ilustração ou confirmação suplementar, um “martelar” de segundos que simplesmente ordenam e contabilizam os momentos do *script* e das atuações dos atores, tolhendo, visceralmente, a liberdade daqueles que vivenciam as experiências. A vida se estabeleceria apenas como “representação” e não como “encarnação”; instituir-se-ia ela no plano do *eu-eu*, mas nunca no *tu-tu*, na comunicação plena e aberta e, segundo Marcel, seria uma consciência de vida que não comunica realmente e cada um discute com o outro “senão certa ideia, certo εἰδωλον<sup>90</sup> do outro” (HV, 1944, p. 71); em outras palavras: isso seria o habitat do desespero. O tempo, nesta situação, apresenta-se como um “tempo fechado”, como prisão, como *kronos*, como um devorador inveterado. Já a esperança – que se embasa nas experiências não instituídas e por isso, livres – proporciona uma relação temporal baseada não no devorar (*kronos*), mas no comungar a vida (*kairós*, o tempo da graça); é o “tempo aberto” o espaço em que brota, na consciência, a fluidez da própria existência.

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; 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, porém, sem 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

---

<sup>90</sup> Do grego: imagem, ídolo, simulacro, fantasma.

recolhimento, a reconciliação; porém, isso e somente isso é como uma memória do futuro. (HV, 1944, p. 71).

Mesmo introduzindo na consciência a noção de “tempo aberto”, corremos um grande perigo na construção do edifício da filosofia da esperança: a *decepção*, que nada mais é do que a tentação de encadear, de certo modo, por antecipação, a realidade que se gesta no tempo aberto; como já dissemos acima, trata-se da tecnização da esperança. Ora, quando isso acontece, estabelece-se uma relação contratual no ato de esperar: “*eu tenho direitos e, por isso, reivindico*”; surge o *credor* e o *reivindicador* e, infelizmente, o dom dado transforma-se em direito instituído.

Aqui aparece em sua originalidade e, eu acrescentaria, em sua pré-excelência, a relação que expressa as palavras “ter esperança em”. Parece que uma filosofia centrada sobre o contratual está exposta a desconhecer o valor dessa relação. Agregarei, contudo, que aqui, como em qualquer parte, certo declive, certa degradação, tende inevitavelmente a produzir-se; “ter esperança em” pode chegar a ser “esperar de” e, logo, “descontar”, quer dizer, “contar com” e, finalmente, “pretender” ou “reivindicar”. As dificuldades perpetuamente renascentes com a qual choca uma filosofia da esperança procedem, em grande parte, do fato de que tendemos a substituir uma relação inicial, por sua vez pura e misteriosa, por relações ulteriores, mais inteligíveis, sem dúvidas, porém, ao mesmo tempo, cada vez mais deficientes quanto ao conteúdo ontológico. (HV, 1944, p. 74).

De tudo o que foi dito, pode-se levantar uma objeção: a filosofia da esperança não estaria sendo estabelecida numa relação puramente subjetiva? Gabriel Marcel dirá que não. O fato de vivenciarmos solidariamente – como já assinalamos – uma situação de cativo faz-nos perceber uma ontológica intersubjetividade e a “esperança está ligada sempre a uma comunhão, por mais interior que esta possa ser” (HV, 1944, p. 78). Se o ato de esperar é, talvez, a comunhão mais ontológica entre os humanos, podemos nos inquirir se o desespero e a solidão não são, no fundo, rigorosamente idênticos, se não são eles o reverso do amor e da fidelidade, visto que tolhem no humano a capacidade de abertura. No fundo, a solidão e o fechamento – pois que estamos mergulhados numa situação de cativo – são a grande tentação da humanidade.

Contra esse conjunto de tentações somente há um recurso que se apresenta sob um duplo aspecto: recurso à comunhão, recurso à esperança. Se for verdade que a prova humana é suscetível de especificar-se ao infinito e de afetar as formas inumeráveis que revestem aqui abaixo a privação, o exílio ou o cativo, não é menos certo que, por um processo simétrico também inverso, cada um de nós, desde as humildes formas de comunhão que a experiência oferece aos mais deserdados, pode remontar-se por vias que lhe são próprias até que na esperança pode ser considerada indiferentemente como o pressentimento e a emanção. (HV, 1944, p. 81).

Afirmando que somente a abertura e a comunhão são capazes de retirar o humano da solidão e do desespero, Marcel reitera:

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. (HV, 1944, p. 81).

A construção do edifício da metafísica da esperança se apresenta sólida e embasada. Entretanto, um último questionamento – comum ao pensamento objetivista – pode se apresentar: “Esperar depende de nós? Sou eu quem cria o desespero e, conseqüentemente, a esperança?”. Num primeiro impulso seríamos levados a responder afirmativamente a tais questões; porém, se assim procedêssemos, incorreríamos no âmbito psicológico, respaldando a capacidade de resignificação que o humano pode conferir diante do *factum*.

Como nosso objetivo aqui – sem desmerecer as análises psicológicas – é uma fenomenologia metafísica da esperança e a mesma se situa no âmbito do mistério, somos levados a dizer, juntamente com nosso autor, que *sim* e que *não*. Tal paradoxo deixemos o próprio Marcel esclarecer na longa, mas precisa citação que segue:

[...] que posição deverá tomar sobre a questão de saber se ela depende de nós ou se, ao contrário, é o fruto de uma disposição inata, seja uma graça autêntica e, em último termo, o sinal de uma assistência sobrenatural? Guardar-me-ei de aventurar-me aqui no terreno teológico. Porém, na perspectiva da reflexão filosófica parece que é igualmente verdadeiro e, por conseguinte, igualmente falso, dizer que a esperança depende ou que não depende de mim. Com efeito, o sentido dessa pergunta se obscurece quando alcança ao que é mais intimamente eu mesmo. Depende de mim estar enamorado ou possuir tal faculdade criadora? Por certo que não, pois justamente não depende de mim ser o que sou; admitiremos, ao contrário, sem referência às controvérsias filosóficas sobre o livre arbítrio que não tem nada que ver aqui, que de mim depende cumprir tal iniciativa, fazer tal viagem, tal visita, tal gesto, etc., que outro em meu lugar também poderia fazer. Chega-se, assim, à comprovação paradoxal de que o que depende de mim é o que já não está aderido a mim mesmo, é o que, em certo modo, é exterior (ou indiferente) a mim mesmo. É necessário acrescentar, contudo, que um dom, qualquer que seja, nunca é pura e simplesmente “recebido” por um objeto que teria que fazer-lhe lugar em si mesmo. A verdade é mais que um dom ou um chamado ao qual se trata de responder; é como se fizesse levantar em nós uma colheita de possíveis, entre os quais teríamos que escolher ou, mais exatamente, atualizar, os que melhor concordariam com a solicitação que nos tem sido dirigida desde dentro e que, no fundo, não é senão uma mediação entre nós e nós mesmos. Dessa observação geral seria necessário partir para reconhecer que é, por sua vez, verdadeiro e falso dizer que esperar depende de nós. Na raiz da esperança há algo que nos é literalmente oferecido, porém, podemos recusar à esperança como ao amor; e, sem dúvida, também podemos renegar a esperança, como podemos

renegar e degradar nosso amor. Aqui e ali o papel do χαρισμός<sup>91</sup> parece ser ele de dar à nossa liberdade a ocasião de exercitar-se e de implantar-se como não poderia fazê-lo se estivesse abandonada a si mesma – hipótese, por demais, talvez contraditória. Assim, pode-se compreender porque é legítimo considerar a esperança como uma virtude: toda virtude é uma especificação de certa força interior e viver em esperança é obter de si mesmo a força de permanecer fiel nas horas de obscuridade ao que, nas origens, foi talvez somente uma inspiração, uma exaltação, um impulso. Porém, sem dúvida, essa fidelidade não pode ser praticada senão graças à colaboração, cujo princípio é e será sempre o mistério mesmo entre uma boa vontade que é, depois de tudo, a única contribuição positiva de que somos capazes e as iniciativas cujo centro reside fora de nosso alcance, nessa zona onde os valores são graças. (HV, 1944, p. 84-85).

Do que foi analisado, convém acrescentar que Gabriel Marcel apresenta-nos sólidos argumentos a favor de um acesso concreto ao mistério do ser mediante a esperança, onde a própria esperança é, como foi dito, viver em esperança, ser presente e disponível:

Poder-se-ia dizer que a esperança é essencialmente a disponibilidade de uma alma bastante e intimamente comprometida em uma experiência de comunhão para cumprir o ato transcendente à oposição da vontade e do conhecimento pelo qual ela afirma a perenidade vivente, da qual essa experiência oferece, por sua vez, a roupa e as primícias. (HV, 1944, p. 91).

Não sendo passiva, a esperança está, portanto, profundamente arraigada ao ato do amor. Amar a um ser é, segundo Marcel, esperar dele algo indefinível, imprevisível; é, de certo modo, o meio pelo qual poderá responder a esta espera.

Assim, esperar é, paradoxalmente falando, dar e receber e somente se pode falar de experienciar a esperança onde existe interação entre o que dá e o que recebe. Na análise fenomenológica e metafísica da esperança, bem como na análise das causas e da essência do desespero, Marcel frisa que a raiz de muitas situações trágicas é a ausência de um modo de ser tecido na comunhão amorosa com o outro. Identificando desespero com solidão, o filósofo francês sustenta que a única saída para a construção de uma civilização nova e esperançosa é possível no horizonte da comunhão, da fidelidade e do amor.

Por fim, como Marcel, acreditamos que a esperança é essencialmente a disponibilidade de uma pessoa comprometida em uma experiência de comunhão; daí que “eu espero em ti para nós” é a expressão mais adequada do ato que o verbo esperar traduz de uma maneira confusa e velada. Esperar é, então, o lugar onde o desespero não é a última palavra.

---

<sup>91</sup> Do grego: dom, carisma, talento, virtude, qualidade inerente ou doada.

#### 4.2.2 O Amor

Se a esperança é o *locus* onde o desespero não se arvora em ditar a última palavra, deve-se ao fato de que “a esperança é um protesto ditado pelo amor” (EA, 1935, p. 115) e que ela, a esperança, é “o estofo onde nosso amor é produzido” (EA, 1935, p. 117).<sup>92</sup> E mais: a consciência exclamativa de si, nossa real identidade, somente é tecida a partir do amor (JM, 1927, p. 63); o que me faz ser um “eu” é justamente a presença amorosa de um “tu”, ou seja, a intersubjetividade, mas não a intersubjetividade da epistemologia (essa apresenta-nos um sujeito sem rosto, sem vida, opaco), mas aquela tecida no e pelo amor.

A esse propósito Marcel se questiona: “Amar alguém é elevar-se a um nível em que o amado já não seja alguém? De minha parte, me repugna profundamente essa interrogação que despersonaliza o amor, o submerge ao indeterminado” (JM, 1927, p. 295). O “tu” que nossa existência procura - e que a insatisfação e a exigência ontológica corroboram - não é acessível senão pelo amor (RICOUER, 1947, p. 168). Pelo meu corpo, reconheço-me como presença, tecida pelo amor. Fora do amor, tudo se torna objeto. É no amor e pelo amor que vemos afastar-se a fronteira entre o *em mim* e o *diante de mim* e é possível mostrar, então, com efeito, que a esfera do metaproblemático coincide com aquela do amor (PA, 1949, p. 59).

O amor, portanto, é a amálgama de toda a existência e, igualmente, de todo pensamento de Marcel; ele envolve todas as suas “teorias” e perspectivas filosóficas; ele leva a transpassar os limites da existência ao ser. Os postulados apresentados por Marcel são imantados pelo amor, visto que, para o filósofo, o amor é o dado ontológico essencial (EA, 1935, p. 244).

Entretanto, “explicitamente do amor fala pouco Gabriel Marcel. Nenhum ensaio, nenhuma conferência e, claro, nenhum livro foi dedicado diretamente ao tema; e, contudo, implicitamente, esta ‘experiência de plenitude’ [...] está presente em toda a sua obra” (CARMONA, 1988, p. 228). Qual o motivo de Marcel não falar explicitamente do amor? Ora, do que é óbvio não há necessidade de se falar; simplesmente “está aí”, é presença transformadora e doadora de sentido, luz que ilumina, água que sacia,

---

<sup>92</sup> Se o amor é produzido a partir da esperança, desesperar de um ser é anular o amor, é impedir que o amor frutifique; desesperar de um ser é, concomitantemente, e em termos existenciais, um “suicídio” e um “homicídio”, visto que tolho a plenitude de meu ser e do outro.

alimento que fortalece, abraço que acolhe. Ilumina, sacia, fortalece e acolhe não somente o meu ser, fechado em si mesmo (pensar exclusivamente em si mesmo seria tudo, menos amor); “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” (JM, 1927, p. 150).

Nesse sentido, podemos apresentar a dinâmica do amor como uma decisão existencial pelo “tu”, já que “o amor gravita em uma certa posição que não é do si nem do outro enquanto outro; é isso que chamo de tu” (EA, 1935, p. 293). Na verdade, “amor é o apelo de um eu ao outro eu” (JM, 1927, p. 217). Na medida, portanto, em que amo verdadeiramente, viso suprimir o aspecto “ele” do outro para transformá-lo em um “tu”.

O amor revela ao sujeito uma dimensão mais profunda de si mesmo, ao mesmo tempo que gera o “nós” (BEATO, 2009, p. 174). O amor é criador da personalidade do “tu” e do “eu” (PRINI, 1953, p. 108). O amor é engajamento da totalidade de meu ser a um “tu”, é uma consciência que se descentra, visto que

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 entendermo-nos 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. (MEIL, 1951, p. 11-12).

Nesse sentido, em uma relação amorosa, soa quase como piada ou sarcasmo a célebre afirmação “Eu sou do meu amado”. A potência do amor nos solicitaria outra espécie de posicionamento: “Eu sou *para* meu amado”, porque o apresentar-se diante do outro de maneira amorosa equivale a dizer “Eu *sou* amor”, visto que o amor é um processo profundo e ontológico de identificação. Como, portanto, executar um julgamento objetivo do amor e daquele que amamos? Percebemos, portanto – e a experiência nos comprova –, que somente podemos falar do amor a partir do momento em que nos propomos a ser amantes.

É nítido que afirmar algo do amor é “prendê-lo”, submetê-lo a uma ideia pré-concebida. Assim, frisemos bem e imediatamente que

Antes de mais, o amor é um “ato” incalificável e inverificável. Só é compreendido por quem lhe for interior. Não resiste à análise, à objetivação ou verificação, pois em tais processos perde-se como tal, na sua globalidade e intencionalidade vividas. É, por excelência, da ordem do mistério, pois é “no amor que melhor vejo apagar-se a fronteira entre o em mim e o diante de mim” (PA, 1949, p. 59), ou seja, o plano da “objetividade”. (BEATO 2009, p. 168).

Se o amor está na ordem do mistério e da não objetivação, pode ser pensado e/ou explicado? Sim, mas a não ser *ad intra*. Somente é possível pensar o amor amando. Os únicos “verificadores” do amor devem ser os próprios seres amantes, um tu e outro tu; inserir um terceiro ou transformar o próprio amor em um “ele” é fragilizar e reificar o amor. O amor somente pode ser conhecido como mistério por aqueles que o vivem; para os outros, ele não é mais do que um problema a ser compreendido.

Por conseguinte, não se trata de um exercício lógico, dedutivo/indutivo, ligado pela partícula “logo”; no amor, faço, sim, a opção pelo outro e por sua história, mas trata-se de uma lógica que transpõe a própria lógica. Essa “nova” lógica se apresenta a mim com toda a sua pujança, com toda a sua “violência”, com todo seu ímpeto, com todas as suas exigências e, conseqüentemente, com todo o seu sofrimento, pois na origem do amor há uma experiência de desarticulação, de rompimento previsível de mim mesmo e é por isso que o amor é, para mim, para meu eu, inevitavelmente sofrer.

O amor é, em termos muito simples, o engajamento de meu ser ao outro, ele “transcende a oposição do mesmo e do outro porquanto ele nos situa no ser” (EA, 1935, p. 190); é o comprometimento de não transformar a pessoa amada em uma coisa. Portanto, o amor como tal não se localiza em um “julgamento objetivo”, suscetível de ser verificado ou afirmado pela experiência; o amor não é afeito a predicções<sup>93</sup>.

A ideia que eu me faço daquele a quem amo pode ser falsa ou aquele a quem amo pode, em troca, a tomar como inexata; o amor que eu porto vai além de uma “ideia” e não se deixa reduzir a uma “ideia”, a uma “função” ou a um “princípio”; ele – o amor – tem rosto<sup>94</sup> e tem nome; é concretude, é uma ontologia do outro.

Quando amo alguém, o tomo como totalidade, como chave de canção da existência. Quanto mais amo a um ser, quanto mais participo de sua vida, mais recuso a pensá-lo como objeto, como posse, como coisa; quanto mais amo a um ser, mais experimento em meu próprio ser a sensação de plenitude e imortalidade, pois o amor deseja o pleno e a eternidade. “Em definitivo, a relação amorosa é um mistério, de

---

<sup>93</sup> A predicação, numa relação amorosa, é possível, mas em um segundo plano, pois ela é inadequada para a essência do amor, visto que ela não olha o “tu” e inibe, portanto, a criatividade, postura fundamental para quem ama. Daqui que Marcel advoga: “O ‘Tu não julgarás!’ da moral cristã deve ser olhado como uma das fórmulas mais importantes que existem” (JM, 1927, p. 65).

<sup>94</sup> Ressaltemos que o outro, a quem amo, não é meu único interlocutor – se assim o fosse, meu amor não seria amor, mas obrigação. O outro, a quem amo, é a revelação de toda a humanidade, um rosto a quem fiz a opção de entregar-me. O rosto do outro não é uma forma plástica, mas é revelação; o rosto é um ícone, é uma revelação ao absolutamente fraco, exposto, nu, despojado, solitário.

modo que quanto mais a vivemos, menos nos perguntamos sobre ela” (CARMONA, 1988, p. 230).

Novamente afirmamos que Marcel não desenvolve explicitamente uma filosofia do amor; contudo ela emerge necessariamente da elaboração das noções de “fidelidade”<sup>95</sup> e “participação”. Dessa maneira - analogicamente nos posicionando -, se podemos dizer que há uma “exigência ontológica” no humano, a qual nos provém pela participação no ser, também há, a partir da participação, uma “exigência amorosa”. 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. Porque te amo, te afirmo como pessoa e tal afirmação alcança uma dimensão supra-temporal, pois o amor quer e anela sempre a eternidade. Essa supra-temporalidade do amor é expressa pelo personagem Antoine, da peça *Le mort de demain*: “Amar um ser é dizer-lhe: Tu não morrerás” (“*Aimer un être c’est lui dire: toi, tu ne mourras pas*”).

Por existir, em cada humano, um “apetite de ser” e, igualmente, uma “exigência de transcendência”, há um amor absoluto que valida e sustenta todo amor. Desse modo, a plenitude buscada pelo homem mediante a comunicação amorosa somente pode ser encontrada em um Absoluto, ou melhor, em um Tu Absoluto. Nesse viés, comenta 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).

Essa “necessidade de um “Amor Absoluto” que sustenta e mantenha os nossos amores cotidianos não se trata apenas de uma dedução; jorra da experiência mais profunda de nossas relações amorosas. Nesse sentido, é surpreendente observar que Marcel, antes mesmo de sua conversão ao catolicismo, ao redigir seu *Journal*, assim postule: “Todo amor verdadeiro se funda em Deus e por Deus” (JM, 1927, p. 71). Daqui que podemos afirmar que, amando, nos assemelhamos a Deus, pois “Deus é amor” (1Jo 4,16). E, na realidade, as experiências amorosas de nossa existência não seriam vislumbres daquele “estado preternatural” do homem que postula a teologia

---

<sup>95</sup> Somente amo verdadeiramente na medida em que me dou, me entrego, em que faço crédito, em que acredito na potência criativa do ser que amo. Assim, o amor está imbricado com a fidelidade.

clássica? Uma paixão, por exemplo, não seria uma espécie de retorno às mãos sujas de barro de nosso Deus como oleiro da criação? Assim, é na dimensão e na estrutura do amor que se estabelece o encontro com o Deus vivo. Sem a dimensão do amor e da pessoalidade, Deus é apenas uma entidade metafísica. Será, portanto, a experiência do amor quem indicará o caminho para não transformar Deus em um objeto.

Podemos dizer que o amor é intersubjetividade, relação pessoal entre um eu e um tu, sustentada pelo amor do Tu Absoluto; o amor é criativo – cria o amante e cria o amado, confere ao ser um “estado nascente”, uma dinâmica de recriação de sentido e universo, uma dinâmica de doação constante: “O amante oferece o mundo à sua amada e ele mesmo, nesse mundo, se oferece. Tudo isso te pertence” (JM, 1927, p. 161-162). Assim, as relações estabelecidas, se quiserem ser restituídas em seu peso ontológico, devem ser tecidas à luz do ser e não do ter; o ter estabelece o crivo da objetivação e do juízo. Ora, o amor, em definitivo, está além de todo juízo, além das categorias lógicas e verificáveis; é compromisso, semente de imortalidade e plenificação de nossa comunhão universal:

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. (HV, 1944, p. 200-201).

### **4.2.3 A Fidelidade**

Sobre os acessos concretos ao mistério do ser, já apresentamos as linhas gerais do pensamento marceliano no tocante à esperança e ao amor. Ora, a “esperança é irmã da fidelidade” (RICOUER, 1947, p. 304) e somente o “amor entre dois seres cria a fidelidade” (GRANADE, 2008, p. 8). No fundo, é a fidelidade que estrutura, numa espécie de simbiose, uma alma que não se rende ao desespero e que se desenvolve na opção radical pelo outro. A fidelidade ocupa um lugar central na economia geral do pensamento do filósofo Marcel (RI, 1940, p. 194). Deste modo, objetivamos aprofundar o lugar que esta ocupa na Filosofia do Concreto/Mistério do pensador.

Ressalte-se de imediato que o verdadeiro caminho para uma Filosofia do Mistério e, conseqüentemente, para um novo discurso inteligível sobre Deus se tece no engajamento e na fidelidade. Toda fidelidade implica a confirmação de um ser concreto, pois não há fidelidade em uma abstração. Em uma postura fiel deve haver uma densidade onde deposito o meu próprio ser, minha esperança e meu ato amoroso. Fidelidade, portanto, não se trata de uma disposição psicológica ou sentimental; não é apenas um desejo ou um ato de constância; a atitude de fidelidade requer engajamento, entrega e abertura de minha existência a um ser. Nunca será uma fidelidade a uma ideia, visto que pensar o ser é distinto de pensar em um ser; no primeiro caso, eu resgato uma estrutura ou uma essência despersonalizada; no segundo, estabeleço entre esse ser e eu uma comunhão, uma intimidade, onde nego o espaço e a morte e onde me atento espontaneamente a esse ser que eu penso (EA, 1935, p. 40-43).

Daqui o grande e fortíssimo postulado marceliano sobre o ato de ser fiel: “o ser como lugar da fidelidade” (EA, 1935, p. 55). A fidelidade se estrutura não no tempo e muito menos no eu que jura fidelidade; não é uma promessa a uma causa, ideia, partido ou situação; a fidelidade se faz a um ser, que não tenho a possibilidade de distinguir de mim mesmo. A fidelidade não é, em hipótese alguma, a confirmação a um contrato social; é o empenho de meu ser, em sua mais branda espessura. E, nesse sentido, a fidelidade refere-se sempre a uma presença e daqui outra axial afirmação: o ser como lugar da presença (EA, 1935, p. 56).

Fidelidade é fidelidade não a um desejo ou a uma intenção; fidelidade é o engajamento de meu ser no ser e, portanto, é expressão mais pura e real da participação; se preferirmos, é a participação em seu aspecto “econômico” e não “imaneente”. A fidelidade é a duração (pois, na realidade, é a vitória sobre o “kronos”) de uma “co-presença”, se estabelece na comunhão e é tecida pelo amor. A fidelidade se estabelece dentro da temporalidade, mas, por ser tecida no ser (e não nas condições psicológicas de meu eu), transcende o tempo, me engaja em um processo de superação do próprio tempo e, por isso, é capaz de ser sinal da imortalidade.

Segundo nosso autor, no texto *Position et approches*, a fidelidade apresenta as seguintes características: a) a fidelidade é ontológica; b) o elemento essencial da fidelidade é a esperança; c) há, na fidelidade, a possibilidade da traição, traição que se apresenta como uma espécie de fissura na própria fidelidade, isto é, seu revés.

A fidelidade é ontológica porque é ela, de certa maneira, que nos possibilita o acesso ao mistério, de modo específico porque, sujeita à temporalidade, é capaz de ver além da própria temporalidade, lançando-nos no futuro. A reflexão sobre o tempo nos conduz, assim, aos confins do grande tema da fidelidade (EA, 1935, p. 50-80; RI, 1940, p. 205-214). O tempo e o espaço, ao “debruçarem-se” sobre o ser, exigem desse a fidelidade, a esperança e a imortalidade.

A presença é incircunscrita porque não se encerra em seus limites, não é um dado objetivo. É uma realidade misteriosa que está não somente diante de mim, mas em mim: “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” (PA, 1949, p. 79). Sendo, pois, a fidelidade essa potência de presença, é ela que nos “oferece”, em certo sentido, a liberdade do crer, como postula Marcel:

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*. (RI, 1940, p. 194).

A fidelidade, apreendida em sua essência metafísica, se nos manifesta, por conseguinte, como o único meio pelo qual dispomos para triunfar eficazmente ante o tempo; é ela – a fidelidade – um lançar-se além e não, como poderia sugerir se compreendida como mero juramento, um prender-se ao passado; é ela um abrir-se ao futuro criativo, potente e pleno.

Aqui, entretanto, os cétricos de tal argumentação poderiam nos dizer que tal fidelidade se trata e se confunde com *constância*; enganam-se. A constância é certa armação racional da fidelidade, é simplesmente o fato de preservar em determinado propósito e pode ser entendida como *imutabilidade*, de modo específico quando um ser, ao buscar ser fiel, se baseia em uma ideia que possui de si mesmo e com relação à qual não quer desmerecer; em outras palavras, é fiel a si mesmo e não à intersubjetividade tecida na relação amorosa. E mais: é fiel a um dever adquirido em tempo passado. Por ser criativa, a fidelidade é “movimento puro”, saída de si mesmo em direção a certa “memória do futuro”. A fidelidade, como já afirmado, implica o elemento da presença e a presença nunca é “fossilizada”, imutável, “travadora” de existência; é dinamicidade latente.

Não podemos, entretanto, dizer que entre *constância* e *presença* exista uma oposição, pois isso seria absurdo. A constância, considerada com respeito à

presença, oferece um caráter formal, isto é, somente sou constante enquanto estou presente para o outro. E nunca é demais ressaltar que presença não é apenas o fato de manifestar-se exteriormente, senão o fazer-se sentir que alguém está comigo.

Para que “alguém esteja comigo”, que seja presente, necessário se faz um “juramento”. O que significa, entretanto, jurar fidelidade? “Não podemos apresentar essa questão sem que surja uma verdadeira antinomia” (RI, 1940, p. 205). O juramento é realizado sobre o fundamento de uma determinada disposição interna, a qual, naquele momento, é legítima, válida e, por que não, libertadora de meu eu em direção ao outro. Porém, como afirmar que essa disposição que me compromete não se alterará com a passagem do tempo? Não devemos questionar o valor desta consciência, dessa afirmação? O próprio questionamento sobre a imutabilidade do juramento me faz perceber que não há uma pura e fixa imutabilidade no ato de jurar. “Devemos observar, ademais, que o ser, ao qual jurei fidelidade, também pode, por sua parte, mudar” (RI, 1940, p. 206).

Se minha disposição interior pode modificar-se, seja por mudanças internas ou externas, pode-se ainda se comprometer? Na realidade, quando assumo um compromisso, apresento, em princípio, que este compromisso não será questionado; está claro que esta vontade ativa de não questionamento intervém como fator essencial na determinação do que será e “aqui aparece em sua forma elementar o que eu chamo *fidelidade criadora*” (RI, 1940, p. 211).

A fidelidade, que é criadora, não pode, em hipótese alguma ser vista e analisada *ad extra*; vista de fora, toda fidelidade se mostra como incompreensível e impraticável, como uma aposta. Tal afirmação nos fornece um alerta: não podemos nos converter em expectadores de nós mesmos. Entretanto,

[...] essa possibilidade de subversão ou inclusive de destruição, mediante a reflexão, está envolvida na essência mesma do ato livre; é na medida em que somos livres que estamos expostos a trair-nos e a ver na traição a salvação, e isso é precisamente o que há de verdadeiramente trágico em nossa condição. (RI, 1940, p. 213).

Da descrição realizada até aqui obtem-se que toda fidelidade se constrói sobre a base de certa relação, experimentada como indefectível, ou seja, sobre uma certeza que não pode ser fugaz, uma certeza que condensa em um instante privilegiado o mistério do compromisso, porém “este mistério não podemos eliminá-lo tentando reduzir a fidelidade ao costume ou a uma contrapartida mecânica das obrigações sociais” (RI, 1940, p. 214). A fidelidade como “condição misteriosa” se desenvolve em

duas vertentes: a) *fidelidade a um ser particular*, dada na experiência, uma fidelidade que não se reduz a um sentimento que une a consciência com suas determinações. A fidelidade é sempre concreta, empírica, real, dirigida a um tu, a uma pessoa. A fidelidade, portanto, é um crédito (EA, 1935, p. 179); b) *fidelidade absoluta*, confessada não a um ser particular, mas a Deus. Essa fidelidade é a própria fé:

É a fé mesma, a segurança invencível fundada sobre o ser mesmo. Aqui, e somente aqui, alcançamos não somente uma incondicionalidade de fato, mas uma incondicionalidade inteligível, aquela do Tu Absoluto, aquela que se expressa no *Fiat voluntas tua* do Pai-nosso. (EA, 1935, p. 179).

A fidelidade a um ser particular nos leva a perceber que pode existir uma fidelidade real na ordem empírica com respeito a um tu identificável no plano dos objetos. Porém, sempre posso me questionar sobre a realidade do vínculo que me une a um outro ser particular e daqui que somos como que “impelidos” a estruturar na fidelidade absoluta o estofamento de segurança das fidelidades cotidianas. A partir desse momento, desse *saltus* metafísico, esta base de fidelidade se mostra inquebrantável ali onde está constituída não por uma apreensão distinta de Deus considerado como qualquer outro, senão “por certo chamado desde o fundo de minha indigência *ad summam altitudinem*. Isso é o que chamei *Recurso Absoluto*” (RI, 1940, p. 217). Essa dimensão ou esse chamado supõe e exige uma humildade total do sujeito, humildade polarizada pela transcendência mesma daquele a quem invoca. Quando, então, realizo esse ato de compromisso, abro um crédito infinito Àquele com quem o realizei “e a esperança não é outra coisa do que isso” (RI, 1940, p. 218).

Percebemos, de imediato e com toda claridade, que se inverte a ordem das questões: se até então partíamos das fidelidades cotidianas para “acessar” a fidelidade absoluta, agora é a fidelidade absoluta (que podemos chamar fé) que resulta possíveis as outras fidelidades e “é nela, e somente nela, que se encontra o que as garante” (RI, 1940, p. 218).

Assim, podemos transitar para a postura do recolhimento e da oração como condições indispensáveis para a acolhida da presença do Tu Absoluto, como corrobora Marcel:

Todas as reflexões que acabo de fazer devem preparar o leitor, penso, para compreender que *crer*, em seu sentido mais estrito – não falo de *crer que*, quer dizer, presumir que -, é sempre crer em um *tu*, ou seja, em uma realidade pessoal ou suprapessoal suscetível de ser invocada ou colocada além de todo juízo sobre um dado objetivo qualquer. (RI, 1940, p. 220).

## 5 RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA DO MISTÉRIO E TEOLOGIA

Ao longo desta tese, percorremos um caminho inspirador, mas também sinuoso. Emulando o estilo do autor aqui apresentado e analisado, estruturamos nossa pesquisa a partir de um pensamento em espiral: desde aquilo que é o “gonzo” de toda metafísica (encarnação), percebemo-nos, inserimos e mergulhados no ser (teoria da participação); a implicação na participação nos oferece uma “leitura de mundo” pela ótica do binômio mistério e problema, onde mistério é o que fundamenta toda a realidade. Por conseguinte, o *metier* próprio do filósofo e, claro, do teólogo, é o cotejamento, ou seja, a análise e o cuidado com o mistério. Uma Filosofia do Mistério assim preconizada evidencia que o humano é um *homo viator*, um ser do desejo e as relações travadas lhe são apresentadas e oferecidas como uma exigência de transcendência.

Após, então, apresentar a Filosofia do Mistério, foi o momento de refletir acerca da metodologia sobre a qual se estrutura e se tece o modo de pensar o mistério. O caminho trilhado é o *da refutação à invocação*, ou seja, o da Reflexão Segunda, postulada pelo filósofo Marcel como recuperadora por essência: “O conhecimento interior ao ser, envolto por ele: mistério ontológico do conhecimento. Não poderá ser conseguido senão por uma reflexão à segunda potência que se apoie sobre uma experiência da presença” (EA, 1935, p. 166).

A Reflexão Segunda tem como “missão” reconhecer e se consagrar ao mistério, impugnando, por isso, qualquer tentativa de solução objetiva, afirmando o mistério como um âmbito de inteligibilidade superior (GRASSI, 2011, p. 13-14). O mistério somente pode ser vislumbrado como presença; e presença é sempre presença de um “tu”, ao qual me apresento como um “eu”. O rosto que se descortina diante de mim, consecutivamente, é fundamentado pela presença de um Tu Absoluto, o qual constitui o fundamento de nossa intersubjetividade.

Aferindo a Filosofia do Mistério e embrenhando-nos em seu método, viu-se que o acesso ao ser (destino último de toda metafísica) é tecido não por construções conceituais, mas por aproximações concretas, nascidas e construídas em registro ontológico: esperança, amor e fidelidade; ou, como nos afirma Marcel:

[...] as aproximações concretas ao mistério ontológico devem ser buscadas não nos registros do pensamento lógico e, portanto, na objetivação, mas na

elucidação de certos dados propriamente espirituais, tais como a fidelidade, a esperança, o amor. (EA, 1935, p. 292-293).

É nítido conjecturar, por conseguinte, que a Filosofia do Mistério proposta e defendida por Marcel, por apregoar a exigência de transcendência, prepara e até mesmo estrutura a acolhida da transcendência. De acordo com Beato,

Para além da mera “disposição interior”, dos “estados de consciência”, enquanto ato de vontade livres que respondem a um apelo do mais profundo da existência, emergem o amor e a esperança. Feitos de afetividade, vontade e inteligência, tecido de fidelidade criadora, estas são as verdadeiras experiências de “peso ontológico” do homem, “experiências de transcendência” inseridas no cerne da condição humana ao mesmo tempo que o “tecido real” do “ser”. (2009, p. 166).

Toda a originalidade de Marcel – afirma Ricouer (1947, p. 83) - é ter tentado, ao lado das virtudes teologais do cristianismo, incidir certa apreensão da Transcendência como aparecido à pessoa, como transpessoal, como Tu Supremo. Sua intenção primordial não é outra que elaborar uma Filosofia do Mistério e da transcendência, sem cair no abismo do romantismo voluntarista ou no subjetivismo psicologista (CARMONA, 1988, p. 173). A Filosofia do Mistério, portanto, é capaz de nos oferecer certa evidência de um Deus pessoal que se autocomunica e se doa, pois “a exigência de Deus não é outra coisa que a exigência de transcendência descobrindo um autêntico rosto” (MEII, 1951, p. 6). Daqui que os acessos ao ser, as “aproximações concretas”, todos estão – utilizando-se da linguagem da teologia clássica - aquém da Revelação propriamente dita, mas são

[...] uma via de aproximação e, como caminhantes, como peregrinos em um caminho difícil e repleto de obstáculos, temos a esperança de ver brilhar um dia essa luz eterna que não deixa de nos iluminar desde que estamos no mundo, essa luz sem a qual, podemos estar seguros, jamais nos teríamos postos a caminho. (MEII, 1951, p. 188).

As palavras acima, palavras finais de suas *Gifford Lectures*, nos mostram que o pensamento de Marcel se situa nos umbrais de uma filosofia aberta à Revelação, que personaliza e confere rosto à exigência de transcendência.

A proposta da Filosofia do Mistério, destarte, se apresenta como uma afirmação de que ser é participar do que é eterno, pois o “apetite” de ser, a exigência de ser, impulsiona o humano à busca e ao encontro. A indigência e a finitude levam esse mesmo humano além do fato de existir, revelando em si mesmo uma abertura originária. Portanto, a Filosofia do Mistério é uma espécie de *preambulum fidei*; ela dispõe o humano a reconhecer sua estrutura de abertura à graça. Em outras palavras:

a razão vislumbra a “obrigação de crer”, mas o ato de fé – que brota dessa exigência – somente o é em virtude da liberdade da graça.

A Filosofia do Mistério nos oferece uma racionalidade da existência, mas, concomitantemente, nos faz perceber que um sentido produzido por nós mesmos, em última análise, deixa de ser sentido (RATZINGER, 2015, p. 55). Deste modo, uma tal filosofia se nos apresenta como um limiar de um credo aquém da Revelação, um modo de espreitar racionalmente as realidades últimas e que nos permite conhecer profundamente nossa condição humana e abrir-nos a algo a mais, ao Ser, ou melhor, Àquele que É.

Antes, porém, de analisarmos a relação entre a Filosofia do Mistério e o dado da Revelação e o modo como tal filosofia pode ser percebida como um *preambulum fidei*, vejamos como esse “pensamento pensante” se nos apresenta como um apelo teológico.

## 5.1 APELOS TEOLÓGICOS DA FILOSOFIA DO MISTÉRIO

A Teologia, justamente porque deve seguir as exigências absolutamente próprias ao acontecimento (e precisamente não ao objeto) que a convoca, não deixa de apoiar-se em conceitos, mas sempre para retificá-los e corrigi-los, a fim de responder realmente àquilo de que se trata. Em outras palavras, a Teologia é, portanto, hermenêutica do dado originário da experiência de fé; sendo hermenêutica, se vislumbra no horizonte da racionalidade, a qual faz parte da essência do cristianismo (RATZINGER, 2008, p. 48). Além de hermenêutica, Teologia é *diaconia*, é serviço ao *Logos*<sup>96</sup>.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o pensamento de Marcel sobre Deus não se arvora apenas a partir de uma conclusão lógico-racional, mas de uma experiência e de uma mística. Pode-se falar da existência de Deus somente a partir da experiência de Deus<sup>97</sup>, pois, do contrário, teríamos uma ideia que fundaria uma existência. O pensamento marceliano sobre Deus é, portanto, uma hermenêutica existencial do

---

<sup>96</sup> “No ABC da fé, o primeiro lugar é ocupado por uma afirmação: No princípio era o *Logos*. A fé nos mostra que a eterna razão é o fundamento de todas as coisas, ou que as coisas são desde a origem razoáveis” (RATZINGER, 2008, p. 89).

<sup>97</sup> SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Experienciar Deus: Gabriel Marcel, na contramão da Teodiceia. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, 2017, p. 839-864.

dado originário da experiência de fé, visto que “o problema da existência de Deus só se pode colocar em termos místicos, em termos de experiência” (JM, 1927, p. 32). E, mais: “Deus somente é verdadeiro para nós enquanto dele participamos” (JM, 1927, p. 36). De tal modo, nos perguntamos: Marcel pode se nos apresentar como um “teólogo”? Antes de responder a essa questão, consideremos que desde os primeiros séculos da Igreja, para auxiliar na compreensão e propagação da fé, foi necessário, primeiramente, estabelecer os preâmbulos dela, ou seja, o conjunto de verdades salutares que a razão natural é capaz de conhecer (GILSON, 2015, p.190). O conjunto dessas verdades constitui aquilo que muitos teólogos, filósofos e pensadores conhecem hoje como “teologia natural”.

Retornando ao questionamento do ~~parágrafo anterior~~ (se Marcel pode ser visto como teólogo), afirma-se: não se trata de um teólogo confessional (por mais que sua conversão ao catolicismo o fizesse filosofar como católico) e nem apenas de um teólogo natural. Marcel pode ser vislumbrado como um “teólogo do concreto”<sup>98</sup> e, como tal, com sua Filosofia do Mistério, nos propõe alguns “apelos teológicos”, tais como recolhimento e oração, que se designam posturas concretas que se descortinam como possibilidades de encontro com o mistério do Ser, como assinala:

Se assim suceder, uma filosofia da transcendência nunca se deixará separar, mesmo em direito, de uma reflexão que se realize sobre as modalidades hierarquizadas de adoração e que culmine não em uma teoria, mas em um reconhecimento da santidade, apreendida não como maneira de ser, mas como dado significativo no mais puro de sua intenção. (RI, 1940, p. 190).

---

<sup>98</sup> Como o leitor poderá perceber, a intenção desse trabalho não é “revestir” Marcel com uma roupagem teológica, mas perscrutar em seu pensamento um “pensamento pensante” e, portanto, um pensamento que, em última instância e na radicalidade de seu próprio fazer, se vislumbra como um pensamento aberto à Revelação e à graça. Aliás, já afirmamos com todas as letras que Marcel não se vê e não pode ser visto como “teólogo”. Se aqui defendemos essa tese e ousamos nomeá-lo assim, somente o podemos fazer por meio de uma *analogia*. Claro que não argumentamos isso de maneira isolada; o grande pesquisador brasileiro do pensamento de Marcel, Dr. Claudinei Silva, é um dos que, com a competência que lhe é própria, ao realizar uma espécie de “arqueologia” do pensamento marceliano, pôde declarar, no parecer da qualificação de texto dessa tese, dada em 15/08/2018, a contundente afirmação “O que, ao meu ver, melhor explica isso é outro aspecto a ser especialmente levado em conta, qual seja, o fato de Gabriel Marcel não ser só um filósofo, um dramaturgo, um músico, um crítico literário, mas em certo sentido, um “teólogo”. O inconteste fato de realizar um pensamento embebido na experiência e na transcendência cuja marca é a ideia mesma de encarnação como dado central da metafísica, fez com que Marcel, desde seus escritos juvenis, a partir de 1909, viesse estabelecer um importante estatuto acerca de temas que passam a lhe ser caros: a fé, a graça, o amor, a prece, em suma, a experiência do sagrado. Aos olhos do já jovem Marcel, não se trata de demonstrar se Deus existe ou não existe, não se trata de visar uma prova ontológica da existência desse singular mistério, mas, sim, de experienciar, à luz da existência humana, *hic et nunc*, o sentido último do credo que nos faz sentir Deus. É, pois, nessa perspectiva que melhor podemos situar a crítica marceliana à teodiceia clássica de inspiração, por exemplo, leibniziana. Deus, portanto, é experienciado num ato de fé, sem dúvidas, mas jamais desencarnado da concretude humana. É tendo em vista esse alcance que Marcel edita não só uma ‘filosofia concreta’, mas uma ‘teologia concreta!’”.

### 5.1.1 O Recolhimento

A temática do recolhimento, de modo geral, foi relegada a segundo plano na reflexão do pensamento ocidental. A tradição filosófica discursa muito pouco sobre ela (mesmo que seja indispensável para o exercício filosófico), diferentemente da reflexão teológica, que a tem em conta como condição indispensável para que o teólogo possa fazer uso da palavra a partir da escuta atenta e recolhida diante da Palavra (1Rs 19,13)<sup>99</sup>.

Em seu diário, na nota do dia 11 de dezembro de 1932, Marcel postula sobre esse dado essencial:

Esta manhã me fixei na questão do recolhimento. Há aqui um dado essencial e muito pouco elaborado, parece-me. Não somente estou em disposição de impor silêncio às vozes estridentes que invadem ordinariamente minha consciência, senão que este silêncio se apresenta afetado de um índice positivo. É nele onde posso refazer-me. É em si um princípio de recuperação. Atrever-me-ia a dizer que recolhimento e mistério são correlativos. Propriamente falando, não há recolhimento frente a um problema – ao contrário, o problema me põe, de certo modo, em um estado de tensão interior. Enquanto que o recolhimento é mais distensão. Por outra parte, estes termos, tensão e distensão, podem, por alguns aspectos próprios, extraviar-nos. (EA, 1935, p. 164).

Um dos intentos metafísicos de Marcel é suscitar no interior das pessoas o despertar mediante o recolhimento. Pelo recolhimento, eu, paradoxalmente, me retiro de minha vida e a retomo, volto-me a mim mesmo de maneira recuperada, tomo a distância necessária e favorável para contemplar-me, mas sem perder-me como uma massa informe ou um “sem rosto”. Retiro-me não enquanto sujeito puro de conhecimento, mas como sujeito concreto (PA, 1949, p. 35). O recolhimento é, portanto, a condição indispensável para acessar o ser. Não se trata, todavia, como de antemão já se vislumbra, de um recolhimento que apregoa um fechamento ou uma simples e pura autoafirmação; não se arvora o recolhimento como abstração, pois “se

---

<sup>99</sup> Segundo Ratzinger, fica evidente que a fé não é o resultado de uma reflexão solitária em que o eu, refletindo sobre a verdade sozinho e livre de qualquer compromisso, chega a uma conclusão qualquer para o seu próprio uso. Na verdade, a fé é o resultado de um diálogo que pressupõe a disposição de ouvir, de receber e de responder, que remete o ser humano, pela relação do eu com o tu, ao nós daqueles que participam da mesma fé. Daqui que a “[...] a fé vem da ‘audição’ e não – como a filosofia – da ‘reflexão’. [...] a característica da fé é vir da audição, pela qual recebo o que não é produto de meu pensamento; assim, pensar dentro da fé acaba sendo sempre um repensar sobre aquilo que se ouviu e recebeu anteriormente [...] existe na fé uma prevalência da palavra sobre o pensamento, e isso faz com que a fé se distinga estruturalmente da filosofia [...]. A fé não é [...] o produto de minha própria reflexão e sim aquilo que me foi dito [...]. A fé não pode nem deve ser um simples produto da reflexão” (RATZINGER, 2015, p. 67-68).

regressarmos ao recolhimento propriamente dito, devemos constatar que uma primeira observação se impõe e servirá de norte a todas as outras: recolher-se não é abstrair-se” (MEI, 1951, p. 145); recolher-se é *abrir-se a*; é uma forma de dilatação de meu ser e minha vida; “o recolhimento é todo um ato no qual alguém se *volta até*, sem abandonar nada” (MEI, 1951, p. 145). Dessa maneira, “o recolhimento é, sem dúvida, o que há de mais espetacular na alma; não consiste em olhar qualquer coisa, é um retomar, um inclinar-se ao interior” (PA, 1949, p. 64).

No recolhimento tomo posição ante minha vida, me separo dela para julgá-la, aparecendo, desse modo, o intervalo entre meu ser e minha vida, e me abro, por sua vez, à transcendência, ao mistério, “mistério que não pode ser dado mais que a um ser capaz de recolhimento, a um ser cuja característica central consiste, acaso, em não coincidir pura e simplesmente com sua vida” (EA, 1935, p. 167). É no mistério, ao qual ascendemos pelo recolhimento, que o eu cessa de ser para si mesmo. Por conseguinte, o ato de recolher-se é a mais profunda tomada de decisão que qualquer pensador pode realizar:

No seio do recolhimento eu tomo posição – ou, mais exatamente, me disponho pondo-me em estado de tomar posição – frente a minha vida; de certa maneira, me retiro, porém, não como sujeito puro do conhecimento; nesta retirada levo comigo o que eu sou e o que talvez minha vida não é. Aqui aparece o intervalo entre meu ser e minha vida. Eu não sou minha vida; e se estou em condições de julgá-la, é na condição de poder, antes de tudo, unir-me no recolhimento, além de todo juízo possível e de toda representação. (MEI, 1951, p. 152).

O recolhimento é o ato livre e genuíno pelo qual eu me recomponho; é o ato radical de uma presença e, igualmente de um abandono. *Abandono* e *presença* indicam que o recolhimento não é uma abstração, uma fuga, mas a espessura de uma relação profunda. O recolhimento, cuja possibilidade efetiva pode ser considerada o índice ontológico mais revelador de que dispomos, constitui o meio real em cujo seio a recuperação de quem sou é suscetível de cumprir-se. Pode-se afirmar que é ele - recolhimento - um ato “clínico”<sup>100</sup> e, como tal, possui como fruto imediato um “re-fletir” sobre si mesmo, um dobrar-se interiormente. “Entrar em si mesmo” é a mais genuína experiência de transcendência, uma experiência que nos oferece um encontro com nosso mais puro eu. Esse “puro eu” encontrado não está em oposição aos “eus” cotidianos (eu da raiva, do desejo, do sentimento, etc.). Existem, na realidade, níveis do eu que somente o exercício do silêncio e do recolhimento podem nos oferecer.

---

<sup>100</sup> Entenda-se, aqui, o significado do verbo *klinikein*: inclinar-se diante de....

Aqui não se trata do que conviria chamar “modalidades predicativas”, isto é, maneiras de ser diferentes umas das outras, e que poderiam ser atribuídas a um mesmo sujeito; ou em uma linguagem filosófica hoje em dia em desuso, a uma mesma substância. Nossa busca deve tender precisamente a permitir-nos a melhor compreensão do que podem ser modalidades propriamente existenciais ou, se se preferir, tons variados da existência.

Assim, a experiência do recolhimento é, destarte, fundamental para que nos constituamos e/ou recuperemos como seres humanos, pois consiste numa interiorização extática, movimento de acolhimento e abertura, tanto quanto de íntima meditação, e somente há ontologia onde há recolhimento: “Eu estou convencido, de minha parte, que somente há ontologia possível, ou seja, apreensão do mistério ontológico, a não ser em um ser capaz de se recolher” (PA, 1949, p. 63).

O recolhimento, cuja possibilidade efetiva pode ser observada como o índice ontológico mais revelador de nossas disposições, constitui o meio real no qual essa recuperação é suscetível de se realizar. Trata-se, pois, de uma nova tomada de contato com o ser, um refazer-se. É o recolhimento uma espécie de espelho em que se percebe o limite tênue entre a “vida que tenho” e a “vida que sou”<sup>101</sup>; ele, o recolhimento, é deveras uma atitude judicativa, que me confere as possibilidades de oferecer uma aproximação ontológica entre as categorias apresentadas: “vida que tenho” e “vida que sou”, categorias que, se muito díspares, provocam no humano uma cisão de si mesmo, uma alienação, um afastamento de seu ser, o que acarreta como principal consequência a indisponibilidade.

A vida espiritual – note-se aqui o recolhimento – tem como um de seus objetivos diminuir a indisponibilidade de nosso ser, indisponibilidade que implica sempre, como vimos, uma alienação. Aqui intervém uma noção que se revela capital: “o ser centrado em si mesmo está indisponível, ou seja, é incapaz de contestar aos chamados da vida (EA, 1935, p. 178). Nesse mesmo sentido, postula o pensador francês: “O ser absolutamente disponível para os outros não se reconhece o direito de dispor

---

<sup>101</sup> Há, como foi afirmado, dois modos de “desprendimento” de meu ser: o do espectador e o do contemplativo. Aquele me torna objeto de mim mesmo, me oferece uma “vida que tenho”, vida percebida como “coisa”, como “ter”, como “problema”. Por sua vez, a “vida que sou”, que é a postura do contemplativo, aprofunda e intensifica a participação no ser, me faz perceber-me como mistério, mistério que é um fundamento que me precede e excede. Ambos os atos expressam uma postura de liberdade: o primeiro indica a negação da própria liberdade; o segundo, o ato de liberdade que me torna livre libertando-me. Para Marcel, o olhar contemplativo é próprio do artista, do filósofo e do santo (TROISFONTAINES, 1953a, p. 125).

livremente de si” (EA, 1935, p. 180). A disponibilidade, noção capital para Marcel, é percebida como presença, pois “o ser disponível é aquele capaz de ser totalmente comigo enquanto preciso dele” (PA, 1949, p. 83). A disponibilidade, que se nos apresenta com tal espessura ontológica, é percebida como um profundo ato de consagração: “A alma mais disponível é [...] a alma mais consagrada, a mais interiormente dedicada” (PA, 1949, p. 87).

O ato de recolher-se, além de evidenciar a (in)disponibilidade do ser, é tecido mediante uma postura contemplativa. A contemplação não é um simples olhar ordenado à ação ou curiosamente em vista de uma espécie interessante; ela é uma introversão da consciência externa e nos possibilita a graça do recolhimento. Contemplar é se recolher em *presença de* (TROISFONTAINES 1953a, p. 125) e daqui que “não pode haver, nem de fato há, contemplação sem recolhimento. Contemplar é recolher-se em presença de, e fazê-lo de maneira tal que a realidade, em cuja presença tem lugar tal recolhimento, entre de alguma forma no mesmo recolhimento” (MEI, 1951, p. 142). O recolhimento é uma ascensão ao mistério do ser, e a esse metaproblemático

se ascende [...] por uma operação que nos desprende e separa realmente da experiência (e não de modo fictício, como é o caso da abstração). Tal operação a chama Marcel recolhimento, que é o ato pelo qual tomo distância da própria vida, testemunhando uma transcendência de mim mesmo como existente a respeito de mim mesmo como mero ser vivo e, graças ao qual, por sua vez, me recolho como unidade (GRASSI, 2011, p. 11-12).

Ainda citando o comentador argentino, “a contemplação metafísica não é um ato eidético, nem uma apreensão teórica, mas um abrir-se a... no seio do recolhimento, que permite realizarmo-nos como existentes na participação do ser que nos fundamenta” (GRASSI, 2001, p. 18). O recolhimento é a amálgama que transcende aquilo que contemplo e meu próprio ser, é a transfiguração do espetáculo e do espectador, é *coesse e*, portanto, dimensão da participação e encarnação:

Enquanto eu contemplo, entre a paisagem e o eu se realiza certo *coesse*. É aqui onde, sem dúvida, podemos chegar a compreender melhor a essência do recolhimento: não será justamente o ato mediante o qual transcendendo esta oposição? (MEI, 1951, p. 144).

Projeta-se, deste modo, a passagem para o contemplativo. O agir mais puro não é um fazer, mas um louvor, uma celebração e, como celebrante da existência, o silêncio não é ausência de palavras ou comunicação; o silêncio é a virgindade fértil de uma positividade que se nos oferece pela negação da palavra; é o silêncio, portanto, o “pai” da palavra:

Há motivo para pensar que o recolhimento está unido ao ato pelo qual o sujeito faz silêncio em si mesmo, não sendo de nenhuma maneira este silêncio uma simples ausência, senão apresentando, pelo contrário, um valor propriamente positivo. Poderíamos dizer que se trata de uma plenitude que se restabelece pela reabsorção ou a inibição da linguagem, já que esta, como tão profundamente viu Bergson, somente é apta naturalmente para traduzir relações espaciais, relações de pura justaposição, precisamente as mesmas que excluem a interioridade. (MEI, 1951, p. 144).

O humano, assim, pelo recolhimento se descobre como silencioso, contemplativo, disponível, aderente ao mistério e, por conseguinte, como um ser com exigências de transcendência. Essa descoberta é uma “religação” (*re-ligare*) a si, ao mundo, à existência, aos outros e a Deus, fundamento último de seu ser, pois “a transcendência é estrutura constitutiva da consciência” (HV, 1944, p. 222). O ato de recolhimento permite acolher aquela chama luminosa da vida, aquela luz que nos transforma em luz e invita-nos a reunirmo-nos em Deus como luz original (GRANADE, 2008, p. 17).

Em síntese: o recolhimento não é um movimento de fechamento, mas de êxodo existencial. Adentrando-nos e escavando-nos, abrimo-nos ao mistério do ser e concluimos visceralmente que “NÓS NÃO PERTENCEMOS A NÓS MESMOS” (EA, 1935, p. 165)<sup>102</sup>.

O recolhimento é, portanto, sem dúvida, “o que há de mais espetacular na alma; não consiste em olhar qualquer coisa, é um retomar, um inclinar-se ao interior” (PA, 1949, p. 64), interior e secreto, espaço e condições em que o “Pai, que vê o segredo, oferece a recompensa” (Mt 6,6).

### 5.1.2 A Oração

O recolhimento é a dinâmica radical para que observemos a existência a partir da chave da intersubjetividade e da comunhão. É o convite para tecermos um diálogo existencial com os seres e com o Ser, visto que “não me dirijo em segunda pessoa senão a quem considero suscetível de responder, ainda que essa resposta seja um ‘silêncio inteligente’. Quando não há resposta possível, não há lugar senão para o ele” (JM, 1927, p. 142). Do mesmo modo, é contrassenso pensar Deus como objeto, conceito e/ou ideia, pensá-lo e tomá-lo como um “ele”; “orar é refutar ativamente em pensar Deus como ordem. É pensá-lo verdadeiramente como Deus – como puro Tu”

---

<sup>102</sup> Conservamos a afirmação em caixa alta pois assim se encontra no texto de Marcel.

(JM, 1927, p. 159). Se Deus não é uma ideia ou teoria ou doutrina, não pode ser pensado como tal<sup>103</sup>.

Deus é uma presença e, portanto, o único modo de se falar de Deus é através da adoração de sua presença<sup>104</sup>. Deus não se apresenta senão na adoração, na prece, na invocação; do contrário, será apenas um simulacro de Deus ou uma ideia objetivada que faço dele. O Ser a quem me dirijo somente pode ser pensado na relação e, por isso, “quando eu rezo, Deus é um Tu para mim; e minha alma, que é um Tu para Deus, deve igualmente ser um tu para mim. Eu não sou verdadeiramente a não ser mantendo a tensão de amor, a comunhão com o Ser infinito” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 315). Logo, a oração é o pensamento sobre Deus por excelência. No fundo, eu me constituo como sujeito somente na medida que me relaciono com o Tu Absoluto, à medida que rezo, pois

Essa realidade a que me abro ao invocá-la já não pode de nenhuma maneira ser assimilada a um dado objetivo, sobre o qual interrogaria e cuja natureza teria que determinar racionalmente. Diria que essa realidade se dá a mim mesmo na proporção em que me dou a ela; por mediação do ato pelo qual me centro sobre ela, chego a ser verdadeiramente sujeito. Chego a ser sujeito, digo. (RI, 1940, p. 204-205).

Na oração, duas liberdades se tocam e essa relação é tecida mediante a fé e o amor. Trata-se de uma relação pessoal, de ser a ser, que não pode, em hipótese alguma ser objetivada. A conclusão mais nítida é que a oração verdadeira se situa no âmbito do ser, no mistério de comunhão. E, mais, a oração é o ato que dilata o meu ser, é o ato mediante o qual o meu eu se oferece, se doa e se abre.

A postura orante, portanto, somente é verdadeira quando percebida a partir do mistério, pois é ela mesmo mistério; mistério de inserção no ser ou, se se prefere, de enxerto de meu ser no Ser por excelência. O ato de rezar é um apelo, um clamar, um grito de um tu ao Tu Absoluto e “Deus não pode me ser dado como Presença Absoluta a não ser na adoração” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 238). Deus é “incharacterizável”, mas dado como “Presença Absoluta” na adoração; “caracterizar Deus é um sacrilégio” (GRANADE, 2008, p. 15). Deus, escreve Marcel, “não pode ser pensado como presença absoluta a não ser na adoração; toda ideia que eu tome dele

---

<sup>103</sup> “Se Deus pode ser pensado a partir das exigências e implicações da experiência religiosa, então é sobre a análise da consciência orante e da oração que recai a possibilidade de um Recurso Absoluto” (GRASSI, 2013, p. 38).

<sup>104</sup> Sobre a oração como presença, consultar também (JM, 1927, p. 137, 197, 255; EA, 1935, p. 42; MARCEL1951b, p. 95-96, 103).

não é mais do que uma expressão abstrata, uma intelectualização dessa presença” (EA, 1935, p. 298).

Portanto, a oração não é uma técnica a ser apreendida e/ou absorvida, mas um engajamento pessoal do sujeito. Mais que absorver a postura de oração, se é por ela absorvido. A oração autêntica “não pode ser nem a petição [...] nem uma repetição mecânica de fórmulas. Inclusive poderia dizer que não é nada exceto uma maneira fervorosa e humildade de unir-se a...” (MEILL, 1951, p. 103). Assim, não se pode, em hipótese alguma, objetivar a oração, não pode ser tomada na ordem da causalidade, formalismos e/ou como “barganha” diante do Ser a quem se ora:

Tendo chegado a este ponto, é necessário observar que a oração não intervém aqui como um fato de algum modo contingente, senão que, pelo contrário, é o dado essencial, sem que tenhamos em aparência direito a pronunciar-nos categoricamente sobre as formas que pode tomar; desde já, deve-se estar prevenido contra certo formalismo que somente reconhece a validade de alguns tipos de oração. (MEILL, 1951, p. 95).

Dessa maneira, a prece somente é compreensível no âmbito do mistério e isso significa “assumir a opção de que o invisível é mais real do que o visível” (RATZINGER, 2015, p. 55). A oração, portanto, é a ambiência daquele que afirma “eu creio”; está mais para um “ser” do que um “fazer”, ou seja, mais do que “fazermos orações e preces”, somos convidados a “ser prece”. O fiel não reza para pedir, para mudar ou para “fazer” qualquer coisa; o que ele procura é a presença: “*Tu es avec moi, je suis avec Toi*” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 316)<sup>105</sup>. Com outras palavras afirmou Marcel: “Assim, pois, o mistério [da oração] consiste em que tenho eu que inserir-me em algo que me transcende infinitamente” (MARCEL, 1951b, p. 103).

---

<sup>105</sup> Marcel reconhece o lugar e a importância da oração de petição, mas esta, se assim se pode afirmar, está em um grau inferior de certa “hierarquia” da oração; é o primeiro passo daquele que reza e esta deve ser “pedagógica”, isto é, indicar-nos o caminho do pedido centrado em nós para o pedido ao próximo: “Consideremos a petição enquanto tal e mais precisamente a petição enquanto centrada no eu. Posso rezar, por exemplo, para obter a cura da enfermidade que sofro. Não cabem dúvidas de que seria injusto declarar que tal oração é ilegítima; ademais, devemos reconhecer que se aproxima muito às demandas puramente humanas, dirigidas a seres que também são eles mesmos puramente humanos. Em outras palavras, pareceria que aqui se subentende a existência de um ser poderoso, inclusive todo-poderoso, do qual depende minha cura como dependeria, por exemplo, da vontade de um déspota dar a liberdade a um prisioneiro. Talvez se pudesse pensar que esta petição é impura porque implica uma assimilação que tende a reduzir Deus a um nível não divino. Porém, o que resulta curioso é que esse mesmo pedido, quando não se refere a si mesmo, mas a outro, ainda que seja alguém muito próximo, não pode deixar de considerar-se menos impuro que o anterior. Contudo, parece que aqui também se pressupõe a assimilação de que falava acima. Porém, a reflexão nos permitirá ver que se existe em mim a capacidade de rezar, não tenho, literalmente, o direito de não utilizar esse misterioso poder para ajudar a outra pessoa desde o momento em que, ainda que confusamente, me sinto responsável do que lhe concerne. Negar-me a rezar por ele seria abandoná-lo e trai-lo; e talvez deveria assinalar que, se sou um verdadeiro crente, resulta-me impossível não pensar que aquele a quem invoco terá em conta o ato pelo qual assumo esta responsabilidade” (MARCEL, 1951b, p. 96-97).

É evidente que a oração não procura atrair Deus para nós, pois Deus “é mais interior a nós mesmos do que nós mesmos”, como afirmou Santo Agostinho. Sua finalidade é aproximar-nos Dele e, na distância do diálogo, tomar consciência de sua proximidade.

Para os teólogos, convém sempre lembrar: oração e teologia são inseparáveis. A verdadeira Teologia é adoração da inteligência. Elucida o movimento da oração, mas só a oração pode dar-lhe o fervor do Espírito. A Teologia é luz; a oração é fogo. Nos dizeres de Evágrio Pôntico: “Se és teólogo, rezarás verdadeiramente e se rezas verdadeiramente, és um teólogo” (CLÉMENT, 2003, p. 169).

Pouco a pouco, indo além de suas formas secundárias, a oração deve aprofundar-se na “espera de Deus”. Oração é vida atenta, recolhida e amante. Os “vivos” do livro de Ezequiel (Ez 1,4ss) são os quatro “animais” que simbolizam as potências cósmicas e angélicas. Estão cobertos de olhos. O homem de oração, igualmente, deve tornar-se pura escuta, puro olhar, um homem da espera, como adverte um texto de Pseudo-Macário (século IV):

Não são necessários, para rezar, gestos, gritos, silêncio ou genuflexão. Nossa oração, ao mesmo tempo sábia e fervorosa, deve ser espera de Deus, até que Deus venha e penetre nela por todas as suas portas, seus caminhos, seus sentidos. Basta de gemidos e soluços: procuremos na oração somente a vinda de Deus [...] Cristo então a iluminará [a alma] e lhe ensinará a verdadeira oração e lhe dará a adoração “em espírito e verdade” (Jo 4,24). O Senhor vem morar numa alma ardente, faz dela seu trono de glória, nela se assenta e permanece. O profeta Ezequiel fala dos quatro vivos atrelados ao carro do Senhor. Diz que tinham inúmeros olhos: como a alma que procura a Deus – que digo? -, como a alma que, procurada por Deus, não é mais senão olhar. (CLÉMENT, 2003, p. 170).

A oração é, em si mesma, o balbuciar de um diálogo; é essência e antecipação da transcendência. Inserida numa dimensão espaço-temporal, trata-se de uma postura dialogal, inserindo-se numa dinâmica pessoal. Não se trata de um esforço intelectual, não é resultado de uma postura reflexiva; é resposta a uma atração e nela o silêncio é a palavra, é o próprio meio inteligível de relação. “Longe de ser um fato contingente, a oração é o ato de fé essencial e, por consequência, a vida mesma do espírito” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 315). Por meio dela, o fiel tem a confiança e a certeza de ser amparado e cuidado:

Provavelmente seja certo, contudo, que quando uma oração é pura [...] não pode conceber-se sem resposta, à maneira de uma carta que não foi aberta por seu destinatário ou que este tenha tirado por descuido ou preguiça. O fiel não pode deixar de sentir-se seguro ao manter uma relação viva com Deus, sem que isto lhe permita pronunciar-se sobre a forma em que sua oração será empiricamente escutada. (MARCEL, 1951b, p. 102).

Um leitor desatento poderia contestar: para o pensamento de Gabriel Marcel, qual o limite entre a metafísica e a mística? Ora, o próprio Marcel já assinalara esse fato ao afirmar: “Precisamente se trata, no final das contas, de saber se entre a metafísica e a mística existe uma fronteira definível” (RI, 1940, p. 190). E arremata:

Já é hora que o metafísico compreenda, se definitivamente quer sair do atoleiro epistemológico, que a adoração pode e deve ser para a reflexão uma terra firme sobre a qual deve sustentar-se, inclusive se, como individualidade empírica, somente lhe é dado participar nela na escassa medida que preenche sua indigência natural. (RI, 1940, p. 190).

Assim, se a verdadeira filosofia se estabelece como um ato de maravilhamento diante da existência, é, por suposto, um ato de adoração e não um conjunto de teorias. Estamos, pois, no terreno da transcendência, não como um pensamento que “salta” o próprio pensamento, mas pensamento e ser que se colocam na presença de. Nesse sentido, advoga Marcel: “É ali, com efeito, e somente ali, que o problemático é ultrapassado e, ao mesmo tempo, onde a iminência da morte se anula desde esta vida em uma plenitude que é o ser mesmo” (RI, 1940, p. 191). Em outro texto, afirma: “Parece-me que o espírito de oração se define, de início, negativamente como a refutação a uma tentação, que consistiria, em si mesma, no orgulho ou no desespero que, por outra parte, comunicam” (MEII, 1951, p. 105).

Percebe-se, assim, em Marcel, em primeiro lugar, uma análise negativa da prece: ela é o não-ceder diante da morte, é negação da *hybris* e do desespero; por consequência, é ela a afirmação da vida e de sua plenitude que decorre da comunhão com o Ser. A oração, então, é um reconhecimento ativo da perpétua e sustentável resposta de Deus às minhas solicitações e, assim, “a oração também é, antes de tudo, comunicativa e participativa e jamais solipisista; por isso, a oração se encontra nas antípodas do orgulho e do desespero” (GRASSI, 2013, p. 39).

Sendo comunicativa e participativa, “a oração somente é possível quando se reconhece a intersubjetividade, quando essa existe de fato” (MEII, 1951, p. 106). A oração, assim, somente é frutífera quando coloca seu acento no outro, pelo qual me faço responsável. A oração, destarte, é a dinâmica que nos lança do esse para o coesse, é, nos dizeres de Marcel, a incorporação a uma comunidade invisível: “Se rezo somente em meu quarto, pode e deve sustentar-se que mediante esta oração, ou nessa oração, incorporo-me a uma comunidade que não pertence exclusivamente, nem sequer principalmente, ao mundo visível” (MEII, 1951, p. 95).

A oração produz naquele que reza um desprendimento de si, uma “virada do ser” ao essencial, àquilo que realmente é. Em termos fenomenológicos, a oração é a postura de um retornar às coisas mesmas e, desde aí, um não mais se pertencer:

Quem conheceu a fascinação do amor de Deus sabe que não se pertence mais. A alma, com efeito, não pede, ela se doa, e desse dom nasce a grande intuição: a vida só vale a pena ser vivida se amamos incondicionalmente e se estamos dispostos a arriscar tudo numa só cartada. Põe-se, portanto, a vontade do Senhor bem acima do amor de si mesmo, e o desejo se reduz a uma disponibilidade absoluta. (RUEDA, 2016, p. 08).

Oração é relação amorosa, tecida no silêncio e no recolhimento, na adoração. Conforme a célebre afirmação de Paulo, que iluminou Marcel (2Cor 5,15), a oração provoca em nós um “não pertencimento”; daqui que não haja outro caminho para a oração pura que a lapidação do ser pelo recolhimento e pela oração. Oração, portanto, é necessidade psicoteológica vital para a vivência do cristianismo. É exercício não intelectual, racional, filosófico, mas um exercício de fé, que supõe diálogo, proximidade, como adverte o Irmão Basílio Rueda:

Fundamentalmente, a oração é o exercício da fé; mas a fé é diálogo; ela não consiste em ruminar aquilo que se crê, mas consiste em falar ‘com’, ‘a respeito de’, ou ‘a partir de’. Ela pede aquilo que ama e que, no entanto, não está na fé. Ela exprime o amor que já palpita no coração. Sim, fundamentalmente, a oração é isso. Mas a oração cristã não se limita ao pedido. É diálogo de fé e esperança; fé que está em contato com o mundo, e esperança comprometida na batalha do mundo. (RUEDA, 2016, p. 25).

Como já acenado, a oração não se verifica como uma técnica e muito menos como fruto de um esforço puramente humano; a oração é dom. E novamente aqui nos ilumina a atitude de Rueda:

Sim, não se deve jamais esquecer que a religião cristã não é um produto fabricado pelo homem; é Deus que se comunica ao homem. O homem não é um Prometeu que rouba o fogo do céu; é uma criatura que recebe, em Jesus Cristo, o ósculo de amor do Pai e a redenção pelo amor. E a oração, espécie de sopro vital da redenção, é essencialmente uma dádiva no sentido mais profundo da palavra, é preciso pedi-la a Deus... (2016, p. 36).

A oração nos revela, portanto, o reconhecimento do outro e do Totalmente Outro em um sentimento de sacralidade, onde se apresenta o respeito e o temor filial e uma caridade sem limites. Deste modo, “orar é deixar-se amar” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 316) e somente onde o amor se oferece, o outro pode existir (BALTHASAR, 1996, p. 21). Quando o amor de Deus irrompe numa vida, ele desencadeia um tipo de amor que faz esquecer a medida razoável. “O Tu de Deus e do próximo predomina em tudo” (RUEDA, 2016, p. 62).

## 5.2 FILOSOFIA DO MISTÉRIO COMO *PREAMBULUM FIDEI*

A existência é o dado imediato que confere início e sentido ao pensamento e, portanto, o pensamento pode ser vislumbrado como a transcendência sobre tal imediaticidade. A existência, por outro lado, não se trata de uma espécie de “confinamento”, mas se apresenta como um dinamismo que não permite ao próprio pensamento sua petrificação. Deste modo, o imediato não pode ser fundado pelo pensamento, como defendem as linhas do racionalismo-idealismo.

Se é a existência uma espécie de “útero” do ato de pensar, a proposta de uma demonstração da existência de Deus via pensamento é contraditória e um contrassenso. Pode-se falar da existência de Deus somente a partir da experiência, como já postulado nessa pesquisa; do contrário, teríamos uma ideia que fundaria uma existência.

É fato que a razão humana se sente à vontade num mundo de coisas relativamente às quais pode compreender e definir essências e leis em termos de conceitos; mas torna-se tímida e pouco à vontade num mundo de existências, porque existir é um ato, não uma coisa (GILSON, 2016, p. 65). Ora, se somente podemos colocar Deus em termos existenciais<sup>106</sup> e experienciais, como dizê-lo? Como apresentar uma experiência sem cairmos no subjetivismo mais arraigado? Diante disso, postula Marcel:

Eis a verificável dialética da existência divina: não se trata de uma relação imediata à consciência empírica; essa relação, por outra parte, se determina pela reflexão como ação de um existente sobre um existente, ou seja, como não sendo de ordem divina. (JM, 1927, p. 32).

O modo como Deus se relaciona com o crente é sempre a partir da realidade de compreensão do próprio crente, isto é, a partir de um modo inteligível ao humano, a partir daquilo que é razoável. Ratzinger nos lembra:

O Deus que é *Logos* nos afiança a racionalidade do mundo, a racionalidade de nosso ser, a adequação da razão a Deus e a adequação de Deus à razão, mesmo que sua razão ultrapasse infinitamente a nossa e nos pareça tantas vezes como escuridão. (RATZINGER, 2015, p. 21).

Assim, para se dizer Deus, para postular um *preambulum fidei*, necessário se faz uma linguagem que, sem coisificá-lo e muito menos tratá-lo em terceira pessoa,

---

<sup>106</sup> Convém apontar, aqui, a capital advertência de Gilson: “A filosofia de um cristão é existencial por direito próprio” (2016, p. 49).

nasça da experiência. Mas o que é experiência, e de modo específico experiência religiosa? <sup>107</sup>. Desde o começo de sua interpretação da experiência religiosa, Marcel esteve preocupado com dois problemas que, na própria essência, estavam entrelaçados: a natureza da experiência religiosa e o modo de entendê-la – um “que” e um “como”, que são inseparáveis. A experiência religiosa, segundo o autor, é, em sua essência, participação ontológica, a qual é também o objetivo principal da experiência existencial (CARVALHO, 2014b, p. 244).

Assim, se pode afirmar que as próprias experiências humanas são o cerne da experiência religiosa. É a partir desse estofo ontológico de humanidade que se possibilita uma experiência mística, visto que o humano não se realizará se mantém uma atitude de espectador diante das realidades. O ser humano é um “participante” e, portanto, percebe a manifestação do transcendente na experiência vivida. A experiência religiosa, portanto, é a exponenciação da exigência de transcendência. Entretanto,

[...] se Deus não se dá de forma imediata no mundo empírico, tampouco se dá na experiência direta ou intuição imediata [...], ou seja, não se trata de uma experiência de Deus em sentido estrito, mas de um conhecimento de Deus envolto em mediações concretas, nesses lugares profundos da vida – fidelidade, amor, esperança, compromisso -, indicadores de que nos encontramos aqui envoltos em uma realidade que nos supera e fundamenta. (CARMONA, 1988, p. 205).

O conhecimento de Deus que as experiências mais intimamente humanas nos oferece nasce do “profundo” da existência, isto é, da dimensão do mistério e “a verdadeira ideia de ‘mistério’ [...] não é destruir a inteligência e sim possibilitar a fé como entendimento” (RATZINGER, 2015, p. 57).

A razão pode e deve falar de Deus; do contrário, ela se mutila a si mesma. Quando fé e razão não conseguem realmente encontrar-se, a vida mais profunda do ser humano se desfaz, seja em um acanhado racionalismo tecnicista ou num sombrio irracionalismo. Fé e razão são as duas asas pelas quais o humano alça voo em direção à contemplação da verdade (JOÃO PAULO II, 1998, n. 1). Deste modo,

[...] o que se realiza nesse ato [da fé] não é uma entrega cega ao irracional. Pelo contrário, é um ir ao encontro do *logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da

---

<sup>107</sup> Apontemos aqui que desde o início de sua vocação filosófica, a inteligibilidade da experiência religiosa tornou-se o foco do pensamento de Gabriel Marcel, como ele mesmo nos atesta: “Minha intenção, reconhecida cada vez mais com clareza, ao longo dos anos que precederam imediatamente à guerra de 1914 era levar a cabo uma investigação cujo objeto essencial era esclarecer, isto é, fazer inteligível, a ordem da afirmação religiosa, que se apresentava a mim como indubitável, ainda que me parecesse evidente que não havia de pensá-la em integrar em um sistema tipo hegeliano” (MARCEL, 2012, p. 55).

própria verdade, porque a razão sobre a qual o ser humano se firma no final das contas não pode nem deve ser outra que a própria verdade que se franqueia. (RATZINGER, 2015, p. 56).

A fé, em sua essência original, não é nenhum amontoado de paradoxos incompreensíveis; não é uma opinião, mas, ao contrário, uma decisão existencial, que envolve a totalidade do ser. E mais: é uma “virada” do próprio ser, uma conversão ao que não é problemático, é mover-se “num nível de experiência mais profunda, qual seja, a do ‘mistério’ vislumbrado como um horizonte, por definição, ‘meta-problemático’ e desde onde se avivam os mais inquietantes ‘enigmas’” (SILVA, 2018, p. 188).

Como já assinalado anteriormente, a existência funda o pensamento e não o contrário e, por isso, o pensar Deus somente se torna plausível a partir da experiência de Deus. Essa experiência de Deus é um ponto de partida e, ao pensar a experiência, devemos fazê-la de maneira dialética, isto é, destruindo a reflexão com a própria reflexão, negando para afirmar<sup>108</sup>. Portanto, falar da existência de Deus é falar de uma relação imediata, mas é, ao mesmo tempo, negar essa relação. Em outros termos: afirma-se Deus primeiramente negando-o, realizando a passagem da “negação à invocação”, pois “a fé é o ato pelo qual um pensamento se nega ele mesmo como sujeito para a participação em Deus (que parece se definir como o meio misterioso dessa recriação)”. (JM, 1927, p. 41). Um leitor menos atento poderia advertir-nos de que a fé não deve, em nenhuma hipótese, ser refutada; ora, “só na recusa da fé se revela a sua irrecusabilidade” (RATZINGER, 2015, p. 36). Tal recusa demonstra claramente que a fé possui *quaerens intellectum*, “está em busca de compreender” (RATZINGER, 2008, p. 89).

“Mas como um pensamento pode afirmar Deus sem colocá-lo como existente?” (JM, 1927, p. 33). Marcel mesmo nos apresenta a resposta: “É claro que isso só é possível na condição de ser uma fé” (JM, 1927, p. 33). A fé, portanto, é mais que uma radicalização do saber; é uma potencialização da apreensão da realidade.

Quando nos referimos à fé, de modo específico ao modo como podemos dizê-la e, conseqüentemente, sobre sua realidade, que é Deus, devemos sempre determinar, de maneira profundamente precisa, qual é o modo de afirmação que

---

<sup>108</sup> Relembramos aqui o terceiro capítulo desta tese, onde se apresenta a proposta metodológica de Marcel sublinhada por sua expressão *Du refus à l'invocation*, expressão que, sem sombra de dúvidas, poderia sintetizar o empenho reflexivo do pensador.

pertence à fé. Vimos que a categoria existência não convém a Deus, pois Deus extrapola e foge a essa compreensão de realidade (Deus não pode existir); porém, a não-existência também não lhe convém. Entretanto, negar a existência de algo é afirmar que esse algo não é realizado na experiência. Anteriormente percebemos que podemos apenas nos referir a Deus e dizê-lo a partir da experiência.

Convém ressaltar que há duas formas (no plano do pensamento) de negar Deus: a) tratá-lo como um objeto empírico; b) afirmar o fato de que Deus não pode ser tratado como um objeto empírico. Negar a Deus como existente é negar tratá-lo como objeto empírico. A negação da existência de Deus se converte, então, na afirmação da potência de Deus como transcendente<sup>109</sup>. Tal afirmação, porém, somente é plausível a partir da comunhão com Deus, pois “Deus somente é verdadeiro para nós enquanto dele participamos” (JM, p. 36).

A afirmação sobre Deus e o modo de dizer essa afirmação se efetua pelo modo da fé, que se trata de uma afirmação. Mas, isso é compreensível para o crente; Contudo, como falar de Deus para o que não tem fé? Assim, “para além do problema de Deus toma lugar o problema da fé, que é o problema verdadeiro” (JM, 1927, p. 39). Segundo Marcel, o que entra em jogo não é Deus como um ser ou, em termos teológicos, como uma Pessoa; a questão radical é apontar que o liame para acolher o mistério de Deus é a fé como resposta positiva, como afirmação.

Para Marcel, “a fé não é uma hipótese, e isso é capital [...]. A fé é o ato pelo qual o espírito se faz, o espírito e não o sujeito pensante, o espírito, realidade vivente e ativa” (JM, 1927, p. 45). A fé não é uma hipótese, pois, se assim o fosse, se enxertaria sem justificativas sobre um estado de dúvidas e indeterminações objetivas, seria um *saltus mortalis* de uma indeterminação absoluta. A fé - que implica em uma afirmação que versa sobre a realidade divina, sem converter Deus em um objeto de pensamento e, tampouco, o crente em um sujeito cognoscente (GRASSI, 2013, p. 23) – não é hipótese, pois de “hipóteses não se pode viver; [...] a própria vida não tem nada de uma hipótese, ela é uma irrepetível realidade, na qual baseia-se o destino de uma eternidade” (RATZINGER, 2008, p. 53). A fé responde à pergunta, ou melhor, às perguntas primordiais do ser humano, de modo específico sobre sua origem e destino último. “A fé é o ato pelo qual o espírito combina o caminho entre o eu pensante e o

---

<sup>109</sup> A transcendência de Deus não se resume ou se arvora apenas em ser um *além* da imanência; é transcendente até mesmo no mundo das essências. Deus está além de toda e qualquer experiência, mesmo podendo ser dito apenas a partir da experiência.

eu empírico, afirmando uma ligação transcendente” (JM, 1927, p. 45). É a fé a dinâmica de ligação entre o eu penso e o eu concreto, entre o subjetivo e o objetivo. Como, entretanto, se efetua a “passagem” do eu penso ao eu creio?

A individualidade do ato de fé não é uma individualidade imediata a atômica, que se submete e se nega no eu penso; é a individualidade que transcende o eu penso e se reconhece como uma síntese criadora (JM, 1927 p. 53). Há, portanto, um exercício dialético da fé (JM, 1927, p. 54) que se arvora justamente no processo da refutação à invocação, visto que – como já assinalado - “a fé é o ato pelo qual um pensamento se nega ele mesmo como sujeito para a participação em Deus (que parece se definir como o meio misterioso dessa recriação)”. (JM, 1927, p. 41).

No processo dialético de “produção” da fé (JM, 1927, p. 54), para que não se caia em um solipsismo do eu penso, um ensimesmamento de um sujeito sem vida e sem aderência<sup>110</sup>, entra em cena uma potência externa: a graça<sup>111</sup>. A fé é sempre racional<sup>112</sup>, mas não é produto de uma reflexão racional; a racionalidade pura e simples não basta ainda para dar origem a uma grande teologia (RATZINGER, 2008, p. 50)<sup>113</sup>. Sobre a plenificação que a graça concede à razão, testemunha Gilson:

É absolutamente verdade que a razão natural é suficiente para demonstrar que existe um Deus, mas quando o filósofo Aristóteles demonstrou pela primeira vez a existência de um Primeiro Motor Imóvel, ele ainda não havia dado um único passo no caminho da salvação. Todos os conhecimentos filosóficos de Deus, tomados em conjunto, jamais nos farão atingir o salvador dos homens. Eu sei, por minha razão, que há um Deus, mas essa certeza não é para mim mais do que a certeza do meu próprio conhecimento. Falando-me pessoalmente de sua existência e me convidando a crer em sua palavra, Deus se oferece a repartir comigo o conhecimento que ele mesmo tem de sua própria existência. Não se trata apenas de uma informação, mas de um convite. (2015, p. 73).

“A graça aparece ao pensamento como a ordem onde o dualismo não é possível” (JM, 1927, p. 59); é ela – a graça – a garantia da quebra de todo ato de

---

<sup>110</sup> “O ato de fé não se trata de um solipsismo, mas infunde no crente uma encarnação, um contexto, uma historicidade” (JM, 1927, p. 77).

<sup>111</sup> É, portanto, a transcendência que me abre à imanência. Pode-se dizer que, nesse momento, Marcel, pelo ato de fé, se abre a uma perspectiva teológica, sem abandonar, claro, sua postura filosófica.

<sup>112</sup> “A fé cristã é uma ‘fé racional’; como cristão não posso acreditar contra a razão e contra a consciência; todavia, os motivos racionais para a fé não chegam. Uma simples especulação humana, uma mera aquiescência racional não pode substituir a fé. Esta é sempre um ‘dom da graça’. A própria luz da razão humana não penetra na obscuridade do mistério divino, mas a razão está referida à irradiação da graça, que provém da profundidade desse abismo” (GRÜN; HALÍK, 2016, p. 121-122).

<sup>113</sup> “[...] para a revelação e a fé cristãs, a questão da existência de Deus não se decide principalmente pela operação da razão, mas pela iniciativa e iluminação divinas, pois, em si mesmo, o cristianismo não é uma filosofia” (GILSON, 2016, p. 10).

dualidade.<sup>114</sup> Antes, porém, de analisarmos a compreensão da “graça” para o pensamento de Marcel, necessário se faz sublinhar que a abertura a ela somente se efetua por um processo de conversão.

Somente através da conversão - a qual acompanha toda nossa vida, com todas as suas circunstâncias e contextos - podemos perceber o que significa dizer: “eu creio” (RATZINGER, 2015, p. 40). A conversão, portanto, cria naquele que se deixou “tocar” pelo mistério uma nova inteligibilidade (JM, 1927, p. 51), um novo modo de ler a realidade; é a conversão justamente aquilo que designa sua etimologia em grego: *metanoia*, um *nous* que vai além de si próprio e demonstra experientialmente que o invisível fundamenta o visível. Torna-se patente, portanto, que a conversão não se trata de um “é”, mas de um “sendo”; é um estado permanente de “ir além”, de transcender-se a partir da própria Transcendência, de não se instalar, como aponta Marcel:

O erro mais grave que pode alguém que se converteu ser culpável é crer-se instalado, de uma vez por todas, em certo lugar privilegiado desde o qual pode considerar com atenção condescendente as tribulações dos que, todavia, não se encontraram nesta espécie de “domicílio”. (MEII, 1951, p. 135).

Desinstalado de si mesmo, “suspenso” na solidão que é “certamente uma das raízes essenciais das quais brotou o encontro do ser humano com Deus” (RATZINGER, 2015, p. 79). O convertido tem a certeza de que se tornou um manifesto vivo da graça acolhida, visto que “a conversão é o ato pelo qual o homem é chamado a tornar-se testemunho” (MEII, 1951, p. 135). A conversão, portanto, se situa em uma ordem que transcende todo aspecto puramente psicológico, supõe um modo livre de Transcendente, ou seja, uma graça. (TROISFONTAINES, 1953b, p. 291). Não há, dessa maneira, conversão sem o imprescindível convite da graça; a conversão então

[...] supõe que realmente teria que passar algo no qual pudesse reconhecer-se a ação do Deus vivo ou, inclusive, um chamado discernível ao qual ele teria que responder. Assim, pois, agora nos encontramos exatamente na articulação da liberdade com a graça e veremos como não é possível de nenhum modo ser pensadas uma sem a outra. (MEII, 1951, p. 135).

Percebe-se, por conseguinte, que a fé exige conversão e a conversão é um ato de obediência para com aquilo que me antecede e que não provém de mim mesmo. É necessário, deste modo, que a consciência que tenho de mim mesmo, da vida e da realidade esteja disposta a uma abertura plena, pois

---

<sup>114</sup> Talvez seja justamente aqui o *locus* que os grandes pensadores da subjetividade não tenham alcançado ou ignorado.

Para que se realize a troca de perspectiva indispensável, para que aquilo que parecia uma deficiência infinita se mostre como plenitude infinita, é necessário que a consciência, realizando um movimento de conversão decisivo, se imole ante Aquele que somente pode invocar como seu Princípio, seu Fim, seu único Recurso. (RI, 1940, p. 54).

A fé, por conseguinte, se situa no plano da conversão, da virada do ser que se afasta da adoração do visível e factível para confiar-se ao invisível (RATZINGER, 2015, p. 65). Fica evidente que a fé não é o resultado de uma reflexão solitária em que o eu, refletindo sobre a verdade sozinho e livre de qualquer compromisso, chega a uma conclusão qualquer para o seu próprio uso. Na verdade, a fé é o resultado de um diálogo que pressupõe a disposição de ouvir, de receber e de responder; a fé é uma abertura a essa potência externa nomeada graça.

Porém, a graça aparece ao pensamento como a ordem onde o dualismo não é possível e deve ser pensada como impensável (JM, 1927, p. 59-60), ou seja, cotejada não como problema, mas como comunicação da vida de Deus. É legítimo, por conseguinte, pensar a graça? Sim, visto que a graça é essa negação da reflexão que, por sua potência transcendente, nega a reflexão fazendo nascer nova reflexão; assim, ela é um dado que se encontra, por definição, fora das normas da reflexão: “Sob esse ponto de vista, pode-se dizer que a graça é o fato absoluto” (JM, 1927, p. 55). Sendo a graça o fato absoluto, esta, por sua vez, não está desconexa da realidade humana (pelo contrário, a funda e a plenifica); assim, fé e graça articulam-se com o tempo e a liberdade. A fé pode ser considerada, portanto, um encontro amoroso de liberdades (JM, 1927, p. 58). Se elas – graça e fé – “estão” no tempo e na liberdade, então podem ser “ditas”.

A graça é, assim, a revelação da liberdade de Deus, é o encontro amoroso com a liberdade humana (JM, 1927, p. 61), encontro que oferece, àquele que em si já postulava os *preambula fidei*, a possibilidade de uma nova vida, uma vida firmada na realidade mais plena e ampla, pois a fé se vislumbra como

[...] o ato de o ser humano firmar-se na realidade como um todo, sem que esse ato seja redutível ao conhecimento, por ser incomensurável em relação ao conhecimento; é a atribuição de sentido sem a qual o ser humano como um todo ficaria fora do lugar; é um sentido que é anterior ao calcular e ao agir do ser humano e sem o qual ele nem teria condições de calcular ou de agir, porque ele só pode fazê-lo no lugar onde há um sentido que o sustente. (RATZINGER, 2015, p. 54-55).

A fé é acolhimento da graça, acolhimento de uma mensagem transformadora, acolhimento da revelação de Deus, que nos faz conhecer quem Ele é, como age, quais são os seus desígnios para nós. Daqui que a fé não é simples assentimento

intelectual do homem a verdades particulares sobre Deus; é um gesto mediante o qual me confio livremente, é adesão a um “Tu” que me dá esperança e confiança. A fé trata-se do encontro não com uma ideia, nem com um projeto de vida, mas com uma Pessoa que nos transforma em profundidade, revelando-nos nossa verdadeira identidade e marcando, de maneira definitiva, nosso futuro.

Entretanto, num mundo em que a técnica e a ciência parecem nos oferecer todas as repostas para nossas angústias, ainda tem sentido crer? Ainda tem sentido a fé num mundo em que ciência e técnica abriram horizontes até há pouco tempo impensáveis? Ora, diante das interrogações mais cruciais que o humano pode suscitar, diante dos dramas mais recônditos do coração humano, sobressai que o mundo da planificação, do cálculo exato e da experimentação, o mundo do saber da ciência, embora seja importante para a vida do homem, sozinho não é suficiente. Mais do que não-suficiente, “o mundo da técnica está em função do desespero” (RICOEUR, 1935, p. 117). O mundo da tecnocracia não é uma realidade de comunhão, mas apenas de consumo; daqui que a fé nos possibilita um encontro com um “Tu”, que nos sustenta e nos faz a promessa de um amor indestrutível, que não só aspira à eternidade, mas também a concede.

A fé, portanto, é uma resposta com a qual nós acolhemos o mistério como fundamento estável da nossa vida, como sustentáculo e referência para o viver. Aqui, outrossim, é importante reportarmo-nos à etimologia da palavra “Amém”: do hebraico *’mn*, designava a estaca forte e imperiosa que sustentava as tendas dos pastores; amém, deste modo, mais do que a adesão intelectual a uma ideia ou conceito, é a adesão existencial de meu ser ao ser de Deus. A partir da etimologia do “amém”, temos que “crer em Deus ganha, portanto, o sentido de firmar-se em Deus, ato esse que dá ao homem uma base sólida para a sua vida” (RATZINGER, 2015, p. 52). De fato, a fé é encontro com Deus que fala e age na história e que converte a nossa vida diária, transformando a nossa mentalidade, juízos de valor, escolhas e ações concretas.

Percebe-se, portanto, que a fé é um novo começo do pensar que nos é dado de presente e que não pode por nós mesmos ser estabelecido ou substituído. “Dado” é a afirmação contundente de que a fé é, claro, esforço humano, mas, igualmente, graça, comunicação vivificante do Deus que se autocomunica. Para o cristão, aquilo que antecede, aquilo que se lhe doa não é nenhum “algo”, mas sim um “ele”, ou melhor, um tu. É Cristo, o *Logos*. A graça, portanto, é o novo início, a partir do qual

nós pensamos. É o novo eu, onde o limite da subjetividade, os limites entre sujeito e objeto foram ultrapassados, de tal modo que se possa dizer: eu, no entanto não mais eu (Gl 2,20). Em termos fenomenológicos, crer é acolher a significação indefinível, para nós, uma intencionalidade inviável, um conceito inconcebível, para alcançar, a partir dele mesmo, um fenômeno cuja intuição nos escapa. É a graça fenômeno epifânico de autorrevelação; como fenômeno, clama por uma consciência intencional que a abarque e se transforme por suas luzes. Daqui que se “pode saber pela razão que Deus existe, mas só se pode ter acesso a Deus mediante a fé” (GILSON, 2015, p. 73).

A graça não aniquila ou diminui aquilo que a razão pode saber de Deus; a graça plenifica a própria razão. É por isso que a fé é uma resposta com a qual nós acolhemos a graça como fundamento estável da nossa vida. A fé é, portanto, antecipação do que poderemos compreender:

Custe o que custar, a fé possui antecipadamente toda a substância daquilo que o filósofo jamais conhecerá a respeito de Deus e algo mais. Mas ela a possui de outro modo, como somente a pode possuir uma virtude teológica que é, por si mesma, participação da vida divina e garantia da visão beatífica. (GILSON, 2015, p. 87).

Por estar apoiada em uma, digamos, *episteme pneumatológica*, toda conclusão teológica é tirada de um silogismo no qual pelo menos uma das premissas é amparada pela fé. Assim, só se pode aderir ao cristianismo mediante a fé, e a fé não pode ser deduzida de nenhuma premissa filosófica. É claro que as premissas filosóficas como que preparam o intelecto a aderir, de maneira razoável, a fé; mas somente a fé é capaz de iluminar o intelecto a ponto de conferir a ele uma transfiguração intelectual que abre, de par em par, as portas do entendimento, pois “a fé vem à inteligência com uma luz que a inunda de alegria e na qual ela encontra uma certeza que doravante dispensa questões” (GILSON, 2015, p. 168).

A graça, então, se oferece àquele que se percebe desejoso de Deus como uma “força” ou “potência” externa; mas, por ser graça, não obriga e não retira a liberdade do ser humano: “Antes que a conversão, aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir” (MEI, p. 134-135). Deste modo,

[...] o ensino teológico afirma que a razão pode, em direito, conhecer a obrigação de crer. O ato de fé, obediente a essa obrigação, é um novo ato de liberdade, em ligação necessária com a graça estritamente sobrenatural. (TROISFONTAINES, 1953b, p. 208).

A questão da realidade da graça deve, pois, situar-se além das categorias da modalidade, uma vez que, se for pensada desse modo, a graça objetiva-se e perde-se como tal (GRASSI, 2013, p. 26). Assim, a graça, antes de tudo, deve ser considerada um dom. Ora,

[...] com efeito, é enquanto dom que nos pode interessar a graça, sem que, de imediato, tenhamos que enredarmos nas dificuldades de ordem teológica que pode suscitar esta noção quando está referida a certo conceito dogmático dado. (MEIL, 1951, p. 118-119).

A graça, portanto, é mistério e “a fé é participação ativa em um mistério que a transcende” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 287). Sem a graça, a fé teria exclusivamente uma dimensão quimérica, utópica<sup>115</sup>.

Até o presente momento utilizamo-nos da estratégia intencional de perceber no pensamento e metodologia marcelianos uma espécie de “pano de fundo” ou arcabouço intelectual para dizermos o mistério daquilo que a teologia nomeia por *Deo Revelante*. Chegamos, entretanto, a um ponto nuclear de nosso trabalho: “Que condições nos permitem, sem entrar na revelação propriamente dita, enunciar alguma afirmação sobre o que é Deus ou pelo menos sobre o que não é ou não pode ser” (MEIL, 1951, p. 8). Em outras palavras: O pensamento de Marcel se apresenta como um *preambulum fidei*?

A lógica apresentada por Marcel não é a de uma dialética de uma prova objetiva de Deus. A Filosofia do Mistério apenas oferece à razão a estruturação racional do desejo e da exigência da transcendência. É nesse limiar que o humano é convidado a refutar para, conseqüentemente, abrir-se à invocação. Ora, quando se “adentra” nos recônditos da invocação, estamos nos abrindo livremente à graça, à revelação. É claro que tal “divisão espaço-temporal” (de entrar ou não no terreno da graça e da revelação) somente o podemos afirmar por uma questão didática; o próprio perscrutar as condições da exigência de transcendência já é, *per se*, Deus se autocomunicando e se autorrevelando, visto que a Revelação de Deus acontece independente de minha consciência sobre ela, como advoga Marcel:

Somente enquanto reconheço e saúdo, de alguma maneira, esta revelação, posso chegar a apreender a vida e minha própria vida como dom. Porém, não é menos certo que tal apreensão pode ter lugar sem que tenha uma

<sup>115</sup> Dado importantíssimo: sem a graça, teríamos apenas uma Filosofia da Transcendência; eis porque a tese em questão é defendida em um Programa *Stricto Sensu* de Teologia: não se prescinde da graça para dizer Deus, ou melhor, se diz Deus a partir do encontro com a graça. E é por isso que “[...] o teólogo, como teólogo, não faz filosofia; seu objetivo último jamais é o de produzir filosofia, mas ele a utiliza e se não encontra inteiramente acabada aquela de que necessita, ele a produz, a fim de poder utilizá-la” (GILSON, 2015, p.109).

consciência articulada e distinta da revelação enquanto tal. É o que ocorre naqueles aos quais podem chamar-se seres naturalmente religiosos. (MEIL, 1951, p. 123).

Se Marcel se abstém de fazer um apelo direto à Revelação, sua intenção não é esclarecer o papel que conduz à fé, mas esclarecer as estruturas que possibilitam ou não ao humano fazer a opção radical da fé (TROISFONTAINES, 1953b, p. 209). A razão, portanto, vislumbra a obrigação de crer, mas o ato de fé – que brota dessa exigência – somente o é em virtude da liberdade da graça.

A graça possui a prerrogativa de “negar” a reflexão, pois não se trata de uma “coisa” ou possui uma dimensão objetivante; a graça “nega” a reflexão porque é acolhimento e assentimento na obediência da fé. A fé, por conseguinte, deixa de ser pensamento e “gera” uma metarreflexão. A fé, como já afirmado anteriormente, é uma nova modalidade de compreensão da realidade, gera uma nova inteligência e, portanto, se arvora em metarreflexão dos fatos. A metarreflexão que a graça nos solicita pelo ato de fé é sempre uma negação fecunda, que toca a nossa vontade.

Assim, se torna patente que esse recurso à experiência de transcendência, ligado à crítica do saber, apresenta uma questão de altíssima importância: introduzir a fé na filosofia. Aqui percebemos um movimento interessante: não se parte da fé para ler a realidade, mas é a própria realidade que solicita a transcendência. A fé seria, portanto, o “resultado”? De maneira alguma: é dom da graça, a qual nos retira de uma dialética sufocante; é ela que nos convida à refutação e à invocação.<sup>116</sup> Entretanto, a filosofia e a teologia é reflexão, é pensamento. Que tipo, portanto, de reflexão, de pensamento deve ter o rigor e a extrema lucidez que a filosofia requer? Segundo Marcel, é a Reflexão Segunda, recuperadora, já abordada em nosso terceiro capítulo.

Mas como realizar o *saltus* do trágico ao transcendente? Nenhuma dialética consegue operar esse movimento; se ousa fazer, é pelagianismo<sup>117</sup>. É claro que a

---

<sup>116</sup> Ressaltemos que introduzir a fé na filosofia não é uma novidade de Marcel. Essa audácia tem precedentes célebres: Pascal e o coração, Kant e o crente racional, Kierkegaard e a paixão infinita.

<sup>117</sup> Sobre o pelagianismo, torna-se interessante não o analisarmos apenas como uma “página fechada” na história do cristianismo. Ainda hoje formas e mentalidades pelagianas se fazem presente, como nos adverte o Papa Francisco com sua Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultat* nos números 47-59. Na discussão aqui apresentada, é notório a advertência do Bispo de Roma: “Só a partir do dom de Deus, livremente acolhido e humildemente recebido, é que podemos cooperar com os nossos esforços para nos deixarmos transformar cada vez mais. A primeira coisa é pertencer a Deus. Trata-se de nos oferecermos a Ele que nos antecipa, de Lhe oferecermos as nossas capacidades, o nosso esforço, a nossa luta contra o mal e a nossa criatividade, para que o seu dom gratuito cresça e se desenvolva em nós: ‘por isso, vos exorto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus’ (Rm 12, 1). Aliás, a Igreja sempre ensinou que só a caridade

graça, essa “potência externa”, rompe uma dialética suicida, mas não esqueçamos que a “reflexão metafísica, como reflexão, é direcionada a um mistério... e é essência do mistério ser reconhecido” (EA, 1935, p. 145).

Portanto, a Filosofia do Mistério é uma espécie de *preambulum fidei*; ela dispõe e convida o humano a reconhecer sua estrutura de abertura à graça. Uma filosofia que se apresente como a apologia da exigência de transcendência é aquela que nos permite conhecer profundamente nossa condição humana e abrir-nos a algo mais, ao Ser, ou melhor, Àquele que é. Ora, o que se pede do filósofo que chegou aos umbrais do mistério mediante o *labor philosophicus*? Simplesmente que deixe sua razão ser iluminada pela graça:

Uma ontologia assim orientada está evidentemente aberta a uma revelação [...]. É possível, para dizer a verdade, que essa ontologia não possa se desenvolver de fato a não ser sobre um terreno antecipadamente preparado pela revelação [...] a existência de um dado cristão constitui um fator essencial. (EA, 1935, p. 174).

Não é escandaloso que a Filosofia do Mistério, como a compreende Marcel, seja ligada à Revelação cristã e que, em direito, possa ser não somente compreendida, mas adotada pelos espíritos não cristãos (RICOUER, 1947, p. 272). Mas, também não é um sem sentido que não faça a opção pela Revelação:

O filósofo que chegou à exigência de transcendência em toda sua plenitude, quer dizer, que não fica satisfeito com o que está no mundo nem ainda com o mundo mesmo considerado em sua totalidade – totalidade que, por outro lado, é sempre fictícia -, pode, perfeitamente, contudo, permanecer fora de toda conversão a uma religião histórica determinada. Não é uma passagem necessária, porém devemos assinalar que tampouco é um ato livre no sentido em que se entende geralmente esta palavra. A conversão não pode deixar de parecer a quem, todavia, não se converteu como algo que depende de condições alheias à sua vontade, condições que, inclusive, são estritamente imprescindíveis. Não há aí senão um intervalo que não corresponde ao homem fechar por si mesmo. Antes que a conversão, aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir. (MEIL, 1951, p. 134-135).

Pode-se, sim, perceber na Filosofia do Mistério um terreno de acolhida ao mistério de Deus. O dado cristão é integrado à nossa situação de tal maneira que a Filosofia do Mistério pode ser vista, sobre certo plano, como uma preparação à Revelação, como *preambulum fidei*. Mas que relações podem ser tecidas entre a filosofia proposta por Marcel e a revelação?

---

torna possível o crescimento na vida da graça, porque, ‘se não tiver amor, nada sou’ (1Cor 13, 2).” (FRANCISCO, 2018, n. 56).

Em primeiro lugar, cabe tecer qual a consideração de Marcel sobre a relação de seu pensamento com o cristianismo. Em sua entrevista a Paul Ricouer, efetuada em 1968, ao ser questionado qual a situação exata de sua filosofia com relação ao cristianismo (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 76), o filósofo do mistério relembra que no início de seu trabalho filosófico não pertencia a nenhuma religião<sup>118</sup>, mas que estava “como que irresistivelmente inclinado a pensar em favor do cristianismo” (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 77), ou seja, a reconhecer que havia no cristianismo uma realidade extremamente profunda e que “meu dever, enquanto filósofo, era buscar compreender como essa realidade poderia ser compreendida” (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 77).

Assim, se ressalta novamente que uma das intenções primeiras de todo filósofo que se deixa cotejar pela Filosofia do Mistério seja a inteligibilidade da experiência religiosa. Entretanto, como falar da Revelação até esse momento? Parece-nos que todo pensador que se julga sério e criterioso busca as razões de toda experiência, inclusive as experiências religiosas. É diante dessa situação, que Marcel estava, segundo suas palavras, “numa situação extremamente singular: a de um homem que crê profundamente na fé dos outros, que é perfeitamente convencido que isso não é ilusão” (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 77). O testemunho daqueles com quem convivia, suas buscas e maneiras de iluminar as experiências cotidianas, o faziam perceber um caminho de radicalidade de existência e de comunicação da graça, como nos atesta o pensador francês:

Direi que durante um bom tempo caminhei como numa corda bamba até que se deu uma intervenção exterior, aquela de Mauriac, pela qual eu me encontrava diante de certa anomalia e me interrogava até que ponto verdadeiramente poderia perseverar nessa via. (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 78).

Segundo Marcel, o convite que Mauriac lhe fazia na carta não provocou nele equilíbrio ou uma sensação de êxtase, mas uma angústia interior (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 78), uma necessidade premente de opção e conversão; era uma “potência” como que irresistível, uma sensação de decisão existencial que deveria ser dada naquele exato momento, como não deixará de afirmar em 1951:

---

<sup>118</sup> “Vós sabeis que fui criado sem nenhuma religião e assim que comecei a pensar filosoficamente, era irresistivelmente portado a pensar em favor do cristianismo, ou seja, a reconhecer que há no cristianismo uma realidade extremamente profunda e que meu dever, enquanto filósofo, era buscar como essa realidade possa ser compreendida. Era verdadeiramente um problema de inteligibilidade que se apresentava a mim” (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 77).

A conversão não pode deixar de parecer a quem, todavia, não se converteu como algo que depende de condições alheias à sua vontade, condições que, inclusive, são estritamente imprescindíveis. Não há aí senão um intervalo que não corresponde ao homem fechar por si mesmo. Antes que a conversão, aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir. (MEILL, 1951, p. 134-135).

Percebe-se no pensamento apresentado por Marcel que as expressões “eu creio” e “eu existo” são constitutivas para uma Filosofia do Mistério (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 81). Esta filosofia se apresenta como um preâmbulo à Revelação. Assim, A ontologia que Marcel postula oferece, conseqüentemente, uma espécie de *preambulum*, um terreno fértil que permite pensar a existência como mistério: a revelação, o dado cristão. Daqui sua advertência:

Uma ontologia assim orientada está evidentemente aberta a uma revelação [...]. É possível, para dizer a verdade, que essa ontologia não possa se desenvolver de fato a não ser sobre um terreno antecipadamente preparado pela revelação [...] a existência de um dado cristão constitui um fator essencial. (EA, 1935, p. 174).

Uma tal filosofia se apresenta, igualmente, em um movimento irresistível para (re)encontrar uma luz de fundo secreta, balbuciante e penetrante; uma luz que é *logos*, ou melhor, que é o *Logos*, pelo qual tudo foi feito, que é vida e que resplandece nas trevas de nossa existência (Jo 1, 1-5), luz que nos penetra como olhar:

*A luz de Cristo*: sinto uma estranha emoção ao articular estas palavras, pois possuem para mim algo de insólito, porém significam que para meu espírito Cristo não é um objeto sobre o qual posso concentrar a atenção, mas um iluminador, que pode se converter em rosto, ou melhor, em olhar. Porém, justamente não se olha, propriamente falando, um olhar; se é penetrado por ele, tanto mais quanto se sente olhado. (MARCEL, 2012, p. 231).

Eis aqui, portanto, o horizonte maior que a Filosofia do Mistério descortina:  
*Lumen Christi*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Étienne Gilson adverte que “não se improvisa um teólogo” (2015, p. 10); este é talhado no recolhimento, no silêncio, na escuta, na reflexão, na oração (individual e comunitária, portanto litúrgica) e no diálogo com a comunidade de fé e com as realidades atuais. E o que se espera de um teólogo? A resposta para as grandes questões da vida, uma resposta que não se arvora apenas em discurso, mas que acolha em sua vida a vida comunicante de Deus. Em outras palavras: responder quais estruturas há no humano que possibilitam um acolhimento e adesão à fé. Assim, o exercício da razão no horizonte da fé, espaço próprio da Teologia, que parte do assentimento ao acontecimento da Revelação, se expande na aventura do discurso sobre o incompreensível.

Tal discurso – o discurso sobre as questões e/ou experiências religiosas – somente pode assumir, “quando muito, uma via indireta ou negativa de questionamento (SILVA, 2016, p. 345-346). E deste modo a “indizibilidade do ser não deixa de ser, paradoxalmente, uma forma de expressividade. Ou, para cunhar a metáfora de Marcel, um gesto de ‘mordedura’ em que o ‘não-dito’ ‘pesca’, ‘fisga’ o dito” (SILVA, 2016, p. 348). A linguagem da fé, por conseguinte, não é uma linguagem matemática – a única a ter um significado único. Quanto mais profundamente penetram na realidade, tanto mais as palavras humanas tornam-se insuficientes. Temos, portanto, uma linguagem que muitas vezes se expressa por meio de imagens e não de conceitos. Trata-se de um modo de discurso que, na relação do todo consigo mesmo, e não em fórmulas isoladas, a verdade da fé torna-se linguisticamente acessível.

Assim sendo, o leitor poderá perceber que esse foi, destarte, o desafio dessa escrita: apresentar o pensamento de Gabriel Marcel – de modo específico sua Filosofia do Mistério – a partir da natureza do saber teológico, o qual usa analogicamente, como dizemos em linguagem técnica, os conceitos de cada época para exprimir o universo transcendente do amor, humanamente vivido pelo Filho e manifestado na cruz, sendo que a razão nos sustenta o “assentir-sem-compreender”, operando como razão no universo da fé, ou seja, consolidando-nos racionalmente no crer.

Ao chegar ao termo final desta tese, explicita-se a intenção primeira dessas linhas: oferecer uma via de acesso à Filosofia do Mistério, tal qual como projetada pelo filósofo francês Gabriel Marcel, apresentando-a como um *preambulum fidei* para o acolhimento dessa busca incessante em torno dessa orientação existencial nomeada “fé”, a qual somente pode ser autêntica se puder ser igualmente a *virtude da fé*. O tema da exigência de transcendência, essa condição premente do *cor inquietum*, é o fio condutor de toda a produção e busca pessoal de Marcel: exigência que se vislumbra como uma “preparação” à acolher o rosto de um Deus pessoal, conforme postula o autor: “Creio que podemos dizer já que a exigência de Deus não é outra senão o autêntico rosto da exigência da transcendência, que até ao momento somente se nos havia mostrado coberto de véus” (MEII, 1951, p. 07). Mas, qual é o alcance dessa leitura?

A exigência do ser, que está no humano, aspira ao absoluto, à incondicionalidade. Ela não será satisfeita a não ser por um engajamento total, uma fidelidade recíproca, sem eclipse. Há em cada ser humano uma sede de infinito, de incondicionalidade e eternidade que as relações cotidianas e triviais e o mundo não podem satisfazer. Não se trata, pois, de uma “obsessão” pelo ser, mas uma exigência daquilo que transcende os seres e nos oferece a contemplação do rosto do Ser. Assim, “Deus é o que abre um campo de sentido como exigência de transcendência” (SILVA, 2017, p. 849), uma exigência que não se oferece e se radica como abstração, mas como pessoalidade e como semblante: “Poderíamos dizer que a exigência de Deus não é outra coisa que a exigência de transcendência descobrindo seu autêntico rosto” (MEII, 1951, p. 06).

Deus, destarte, é o objeto da exigência de transcendência. Pode, entretanto, Deus ser um objeto? Deus é o inverificável e, como tal, “não pode ser um objeto, puro e simples” (SILVA, 2017, p. 849). É justamente contra a “objetivação” que Marcel se opõe, pois ela submete/suprime, por sua vez, a transcendência de Deus e nossa comunhão com ele (TROISFONTAINES, 1953b, p. 211). Assim, novamente nos reportamos a essa afirmação de Marcel, que se apresenta como radical e fundamental – que “o problema da existência de Deus só se pode colocar em termos místicos e em termos de experiência” (JM, 1927, p. 32).

Deus não se torna um “Ele” ou um “algo” para aquele que, porventura, o trata e se relaciona como um “tu”, numa dimensão dialogal. Aqui apresenta-se a força da

graça e da fé, as quais se situam fora das normas da reflexão “objetivante”. Nas palavras de Marcel,

[...] a graça implica, em todo caso, a irreducibilidade absoluta do modo de inteligibilidade propriamente religiosa em relação a toda inteligibilidade objetiva; ela implica, por conseguinte, a passagem descontínua do cogito à individualidade real. (JM, 1927, p. 53).

É claro que o ato livre da graça solicita uma livre adesão do crente. Portanto, o recolhimento e a oração são respostas desse “abismo que clama por outro abismo” (SI 42,7), são *loci theologici* que nos inserem no transcendente: “Assim, pois, o mistério [da oração] consiste em que tenho que inserir-me em algo que me transcende infinitamente” (MEII, 1951, p. 103); a oração, portanto, é um colocar-se diante de uma presença e “não pode ser nem a petição [...] nem uma repetição mecânica de fórmulas. Inclusive poderia dizer que não é nada exceto uma maneira fervorosa e humildade de unir-se a....” (MEII, 1951, p. 103).

A Filosofia do Mistério, com suas aproximações concretas ao mistério do ser e, conseqüentemente, com sua exigência de transcendência, nos oferece acenos para, como adverte Boff (2015, p. 113), um descentramento, um redirecionamento, uma postura radical: um voltar-se do humano para Deus, um partir do *cogito* ao *credo*, um peregrinar da “terra da razão” para o “sol da Revelação”. E daqui que a ideia de Deus não é verdadeira para nós a não ser à medida que participamos dela.

\*\*\*

O itinerário percorrido em nossas pesquisas corroborou aquilo que é o núcleo de toda Teologia: o conhecimento da fé não é uma ideologia, mas um caminho; crer não se trata de apoiar-se em pilares de certezas, mas adentrar na nuvem do mistério, aceitando o desafio de que é somente mediante uma conversão que acompanha toda a nossa vida que podemos perceber o que significa dizer *creio*. Crer é reportar-se à categoria do “encontro” como *conditio sine qua non* para realmente ocorrer a adesão da fé, como bem lembrou Bento XVI:

Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo. (BENTO XVI, 2005, n. 1).

A presente pesquisa nos mostrou, portanto, todo o teor, o colorido, a tessitura e o sabor da expressão “creio”, a qual

[...] encerra em si uma opção fundamental diante da realidade como tal; ela não é uma simples constatação disso ou daquilo, e sim uma forma básica de

relacionar-se com o ser, com a existência, com o próprio e o total da realidade. (RATZINGER, 2015, p. 39).

Percorremos um caminho sinuoso, repleto de obstáculos, contudo, pleno de uma canção que, suavemente, ia se apresentando aos nossos ouvidos: o convite a compreender, mediante aproximações concretas, o ser, alargando a noção de filosofia, de mistério, de encarnação, de participação e, igualmente, de teologia. Nessa direção, só se pode retomar o movimento de um pensamento se soubermos acompanhar suas modulações, muitas vezes, desconcertantes; somente se pode pensar, de maneira fecunda, se nos apoiarmos em um “pensamento pensante” e não em um “pensamento pensado”.

Ora, dialogar com um autor que possui um estilo de pensamento e escrita assistemático, fragmentário, interrogante, que se expressa em “jorros” e “*insights*” e iluminações, como é caso o de Gabriel Marcel, é quase como fazer a súpula de um romance, de um poema ou de uma sinfonia. Nesse sentido, por opção metodológica, não mesclamos, ao longo do trabalho, uma exposição criticamente mais acirrada quanto a eventuais limites do pensamento marceliano. Ou seja, apenas procurou-se cotejar mais de perto esse movimento de pensamento no sentido de apreender minimamente sua estrutura, sua natureza última; suas concepções são tais que somente podemos formular um juízo ao seu respeito quando seu movimento esteja, se se pode assim afirmar, acabado. E eis que é chegada a hora.

Sobre a crítica postulada por Marcel a um modo de pensar a realidade elaborado a partir de sistemas, devemos aclarar, primeiramente, que sistema é um estilo de compreensão da realidade em que as experiências realizadas podem ser repetidas indefinidamente à exaustão para a comprovação de algo, isto é, sistema é um circuito de pensamento e experiências fechado, o que é típico das ciências positivas.

De modo geral, em filosofia e teologia não encontramos sistemas, mas aparatos de compreensão conceitual, de onde podemos estabelecer ligação com a realidade. cremos, então, que a crítica de Marcel ao modo sistemático de se fazer filosofia deveria se dirigir não ao sistema em si, mas a certa fossilização do pensamento em torno de um sistema. É nítido – e a história e a experiência comprovam isso - que muitos sistemas de pensamento geraram e geram ondas de admiração e perplexidade diante da realidade; muitos sistemas filosóficos e teológicos

geraram e geram aquilo que podemos nomear “transfiguração intelectual”: o prazer pela sabedoria, o dilatar a razão para a transcendência.

Os sistemas são necessários, são como “muletas” que nos auxiliam a caminhar; quando aprendemos ou reaprendemos a andar sozinhos, não mais são necessárias. É justamente contra esse tipo de pensamento – o de que apoiar-se indefinitivamente no sistema - que se levanta Marcel com seu *modus operandi* assistemático, como ele mesmo nos afirma:

O erro do sistema consiste em que em lugar de apreender simpaticamente a inteligência e comungar com ela, não nos apresenta mais que um esquema, por sua vez intelectualizado, ao qual a inteligência não se deixa reduzir mais do que o fato que se confunde com seus próprios produtos. (RI, 1940, p. 23).

E, nesse sentido, ao analisar o pensamento de Marcel, aponta Ricœur:

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

Outra crítica endereçada a Marcel é sua “depreciação” em torno da ciência. É comum, segundo Ricœur, ao observar os escritos de Marcel, certo caráter depreciativo de uma reflexão sobre a significação da ciência e da própria história. Claro deve estar que a intenção de Marcel não é, em primeiro lugar, realizar uma crítica sobre os dois temas, mas apresentar suas posições filosóficas, posições que somente serão apreendidas a partir da crítica em questão. Talvez seja provável que Marcel subscrevesse a famosa afirmação de Heidegger: “A ciência não pensa”<sup>119</sup>.

Para o pensador francês, o método científico importa num estreitamento, numa diminuição da realidade e não deve ser tomado como última palavra no conhecimento dessa mesma realidade. Todo aparelho científico está voltado para o extenso, para o

---

<sup>119</sup> Essa expressão de Heidegger, que provocou um mal-entendido, se efetou em uma entrevista concedida à televisão alemã em 1969; com isso o filósofo defende a tese de que dizer que a ciência não pensa significa que ela não se move na dimensão da filosofia, embora nela se enraíze.

problemático, para aquilo que pode ser mensurável; no problemático escapa-se a dimensão do mistério, que é o cerne da filosofia para Marcel.

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

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

Quanto à acusação de que Marcel desconhece o poder da reflexão e que pretende fazer ontologia fora do âmbito dos conceitos, estabelece-se aí a grande crítica realizada ao pensador francês. Segundo Marcel, não podemos reduzir o ser a um conceito ou encaixá-lo em um sistema, pois estamos mergulhados nele e tal postura seria um absurdo, um processo de autofagia pura; no ser nos movemos e somos.

Entretanto, é claro que a filosofia não pode renunciar à reflexão (PA, 1949, p. 23) e a reflexão se estabelecerá a partir do nível segundo, ou seja, a reflexão à segunda potência, que nunca pode abstrair do refletido, que deve quebrar a dicotomia sujeito cognoscente e objeto cognoscível. É esse o desafio e a beleza própria do modo de pensar que Marcel propõe. Nos dizeres de Levinás (2010), Marcel oferece à humanidade uma nova racionalidade.

Assim, a reflexão se revela não apenas como um exercício do *intellectus* ou da *ratio*; a reflexão é engajamento no ser. Em outras palavras, podemos somente falar do ontológico a partir do próprio ontológico e daqui que a Filosofia do Mistério é um “pericristianismo”, pois o mistério pode ser expressado somente se nele estivermos inseridos. Deus, portanto, somente pode ser dito a partir da experiência e da mística (JM, 1927, p. 32), somente pode ser dito desde dentro, pois o “Reino está dentro de vós” (Lc 17,21).

\*\*\*

Diante do exposto, cremos que mais do que “ideias” para estabelecermos os *preambula fidei* a partir da Filosofia do Mistério de Gabriel Marcel, o profícuo diálogo,

desde a Teologia, com as obras do pensador francês nos propicia um profundo processo de *metanoia*: a necessidade urgente de reconhecermos que Deus é e permanece um mistério incompreensível. Todas as proposições de fé nos conduzem, sempre de novo, a este mistério que pressentimos, mas que, em última análise, jamais compreendemos. Deste modo, o ser humano radica-se no abismo do mistério, coabita sempre com ele e que, em nós mesmos, nos dizeres de Marcel, há regiões que necessitam ser constantemente evangelizadas<sup>120</sup>, visto que alternam em nós a confiança e o ceticismo, o abandono e a busca por seguranças; somos *simul fidelis et infidelis*.

Portanto, na certeza e na incerteza, na fidelidade e infidelidade da fé, somos todos chamados a reconhecer que Deus permanece um mistério; mas, como nos alertou Marcel, “é da essência do mistério que seja reconhecido” (EA, 1935, p. 145).

No percurso da pesquisa, o diálogo com o autor possibilitou a esse pesquisador perceber que há, sim, um “mundo quebrado”, mas, concomitantemente, uma dimensão de mistério nesse mundo, um mistério capaz de nos abrir a nós mesmos, aos outros e ao Totalmente-Outro, ao Tu Absoluto; uma abertura de nosso ser que nos possibilita dirigirmo-nos a Deus como fez Marcel:

Peço-te que te reveles a mim, que te faças presente em mim, de maneira que me seja possível consagrar-me a Ti com conhecimento de causa; pois em minha situação presente não posso apreciar-te nas nuvens da incerteza que me rodeiam. Não pretendo que devas pedir por Ti mesmo um preço qualquer por minha consagração, que não pode acrescentar nada ao que Tu és; porém, se me amas, se me olhas como filho, me parece que deves querer, não por Ti, mas por mim, que te reconheça e que te sirva, porque se não me é dado reconhecer-te e servir-te, eu me perco. (HV, 1944, p. 161).

Assim, se iniciamos esse trabalho, em sua *Introdução*, com a expressão “Creio”, temos a ousadia de encerrá-lo com a palavra “Amém”, palavra de origem hebraica que remete ao sentido de “firmar”, “sustentar”. Se assim o é, crer em Deus ganha, portanto, o sentido de “firmar-se em Deus”, ato esse que concede ao humano uma base sólida para a sua vida. Buscando, portanto, a solidez para o mistério da existência, podemos dizer com o mais profundo de nosso ser: *Creio. Amém*.

---

<sup>120</sup> “Algumas partes em mim são mais evangelizadas do que outras.” (EA, 1935, p. 297).

## REFERÊNCIAS

- ACKER, L. "Gabriel Marcel". In: **A filosofia contemporânea**. São Paulo: Convívio, 1981, p. 143-149.
- ARREGUI, J. "Cenestesia y cuerpo vivido: por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre o cuerpo sujeto?". In: **Revista de Filosofia**, n. 32, 2004, p. 145-158.
- AZEVEDO, José André de. **Da abstração à concretude da experiência: a Filosofia Concreta de Gabriel Marcel**. 2012, 131 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2012.
- AZEVEDO, José André de. O Transcendente como Metaproblemático. Tradução. In: **Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies** - XXII(1): 99-101, jan-jun, 2016.
- AZEVEDO, José André de. A Filosofia da Esperança segundo Gabriel Marcel. In: MARCELO CARVALHO; VINICIUS FIGUEIREDO (org.). **Encontro Nacional ANPOF: Filosofia Contemporânea: artes, ciências humanas, educação e religião**. São Paulo: ANPOF, 2013, v. 1, p. 261-275.
- AZEVEDO, José André de. O mistério da encarnação em Gabriel Marcel. In: **Argumentos Revista de Filosofia**. Ano 2, n. 4, 2010, p. 106-113.
- AZEVEDO, José André de. **A metafísica da esperança em Gabriel Marcel**, 2010. In: V CONIFIL - V Congresso Internacional de Filosofia da UNICENTRO, 2010, Guarapuava. Anais do V CONIFIL.
- BALLANTI, Roberto Celada. Por uma ontologia e uma ética da escuta: música e filosofia em Gabriel Marcel. In: SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas; RIVA, Franco. (org.). **Compêndio Gabriel Marcel: Homenagem aos 90 anos de publicação do Diário Metafísico**. Cascavel: Edunioeste, 2017, p. 121-143
- BALTHASAR, Hans Urs Von. **Credo: Meditações sobre o Símbolo dos Apóstolos**. Tradução: Maria Armada de Saint-Maurice Esteves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1996.
- BEATO, José Manuel. **O sentimento ontológico em Gabriel Marcel**. Universidade de Coimbra, 2009, 229 p. [Dissertação de Mestrado].
- BECKER, Julci Stefano. **Gabriel Marcel e a formação na perspectiva do Ser**. Unijuí. 2007, 105 p. [Dissertação de Mestrado].
- BENTO XVI. **Deus caritas est**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOFF, Clodovis Maria **Teoria do Método Teológico**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOUILLARD, Henri. O mistério do ser no pensamento de Gabriel Marcel. In **A lógica da fé**. São Paulo: Herder, 1968.

CAÑAS, José Luis Fernández. Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sastre. In: **Anuario Filosofía XXXVIII/2**, 2005, p. 381-403.

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

CARVALHO, Genival Oliveira. O problema filosófico da existência de Deus na filosofia de Gabriel Marcel. In: **Revista Último Andar**, n. 24, dezembro, 2014a, p. 25-35.

CARVALHO, Genival Oliveira. Teoria da experiência religiosa de Gabriel Marcel. In: **Ciências da Religião: História e Sociedade**. São Paulo, v. 12. n. 2, dezembro, 2014B, p. 243-266.

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

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

CLÉMENT, Olivier. **Fontes: os místicos cristãos dos primeiros séculos**. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2004.

CORTÁZAR, Blanca Castilla. "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.

CORTE, Marcel. Introduction. In : **Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique**. Paris/Louvain: J. Vrin/E. Nauwelaerts, 1949, p 11-38.

CORTE, Marcel. "L'Ontologia Existentielle de M. Gabriel Marcel". In: "Revue néo-scholastique de Philosophie". 38<sup>o</sup> anné, deuxième série, n. 48, 1935, p. 470-500.

DAVY, Marie-Madeleine. **Un philosophe itinerante: Gabriel Marcel**. Paris: Flammarion, 1959, p. 57.

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

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

DUBOIS-DUMÉE, Jean-Pièrre de. et al. **Existencialisme chrétien: Gabriel Marcel**. Paris: Plon, 1947.

DÍAZ, Vicente Lozano. **Encuentro y participación en Gabriel Marcel**. Comunicación y Hombre, n. 9, p. 03-12, 2017.

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

FEYS, Robert. "Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel". In: **Revue Philosophique de Louvain**, troisième série, tome 53, n. 37, 1955, p 73-85.

FRANCISCO. **Gaudete et Exsultat**. São Paulo: Paulus, 2018.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. **As pesquisas denominadas "estado da arte"**. Educ. Soc. [online]. 2002, vol.23, n.79, pp.257-272.

FLORES-GONZÁLEZ, Luis Maria. Proyecciones fenomenológicas de la afirmación y "soy mi cuerpo" en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividade encarnada, Anuario Filosófico, 38:2 (2005) 555-574.

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

GRANADE, Gülcevhahir Sahin. Autour de la notion du Toi Absolu. In **Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel**, n. 18, 2008, p. 01-20.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (orgs.). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 184p

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Tradução: Ainda Macedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

GILSON, Étienne. **O Filósofo e a Teologia**. Tradução Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2015.

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

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

GRASSI, Martin. O Deus da fé na Filosofia Concreta de Gabriel Marcel. In **Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel: Edunioeste, 2013, p. 19-42

GRASSI, Martin. Teatro y Filosofía en Gabriel Marcel: la centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial. In: **Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento**. Buenos Aires, 2012, vol. 02.

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

GRASSI, Martin. **El hombre como ser encarnado y la "filosofía concreta" de Gabriel Marcel**. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía: 2008, 217 p [Tesis de Licenciatura].

GRÜN, Anselm; HALÍK, Tomás. **Livrar-se de Deus? Quando a crença e a descrença se encontram**. Tradução: Artur Morão. Petrópolis: Vozes, 2016.

JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

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

LEVINÁS, Emmanuel. Uma nova racionalidade sobre Gabriel Marcel. In: **Entre nós: Ensaio sobre alteridade**. 2. ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2010, p 87-89.

MARCEL, Gabriel. **En camino** ¿hacia qué despertar? Traducido por Juan Padilla Moreno del original francés. Salamanca: Sígueme, 1971/2012. (Tradução nossa)

MARCEL, Gabriel. **Music and philosophy**. Wisconsin: University Press, 2005.

MARCEL, Gabriel. **Obras selectas I**. Madrid: BAC, 2002a.

MARCEL, Gabriel. **Obras selectas II**. Madrid: BAC, 2002b

MARCEL, Gabriel. Conversações com o filósofo francês Gabriel Marcel. In: **CONVIVÍUM**, ano XIII, n. 3, 1974, p. 206-40.

MARCEL, Gabriel. **En Chemin, vers quel éveil?** Paris: Gallimard, 1971a.

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

MARCEL, Gabriel. Entrevista: Encontro com Gabriel Marcel. In: KOURIM, Z. **Revista Brasileira de Filosofia**. Tradução: Nelson Saldanha. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1970, Vol. 20, nº 78, p. 133-146.

MARCEL, Gabriel; RICOEUR, Paul. **Entretiens**: Paul Ricœur, Gabriel Marcel. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1968.

MARCEL, Gabriel. **Um homem de Deus**. Trad. Eduardo de Castro. Petrópolis: Vozes, 1964.

MARCEL, Gabriel. **Fragments philosophiques** (1909-1914). Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.

MARCEL, Gabriel. **Présence et immortalité**. Paris : Flammarion, 1959.

MARCEL, Gabriel. **L'homme problématique**. Paris : Aubier, 1955.

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

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

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

MARCEL, Gabriel. **Position et approches concrètes du mystère ontologique**. Paris: J. Vrin, 1949a.

MARCEL, Gabriel. Reflexion et Mystère. In : **Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía**. Mendoza, Argentina. Marzo-Abril, 1949b, Tomo 02, p. 1059-1062.

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Aubier, 1935.

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

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

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

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

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico**: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos. 7. ed. – 6. reimpr. São Paulo: Atlas: 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Parcours deux**. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Parcours (1935-1951)**. Lagrasse: Verdier, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Les Éditions Gallimard, 1960. 438 p

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

ORTIZ, Manuel Triana. El hombre y el misterio del ser. In: **Revista Filosofía Universidad Costa Rica**, XXVIII (67/68), 1990, p 85-91.

PERETTI, Clélia, AZEVEDO, José André. & FERNANDES, Marcio Luiz. Da existência ao ser: intersubjetividade em Gabriel Marcel. In: **Memorandum**, 31, 2016, p 175-192.

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

PRINI, Pietro. **Gabriel Marcel et la méthodologie de l'Inverificable**. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

PRÉSENCE. **Cahier 2**: L'esthétique musicale de Gabriel Marcel. Paris: Aubier, 1980.

PRÉSENCE. **Cahier 1**: Gabriel Marcel et la pensée allemande. Paris: Aubier, 1979.

QUINTÁS, Afonso Lopez. "Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel". In: **Anuario Filosófico XXXVIII/2**, 2005, p. 443-474.

RATZINGER, Joseph Aloisius. **Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. 8. ed. Tradução: Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2015.

RATZINGER, Joseph Aloisius. **Natureza e missão da Teologia**. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

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

RUEDA, Basílio. **Sobre a Oração**. Curitiba: Champagnat, 2016.

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

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Problema ou Mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel. In: **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 9. n. 2 (2018), p. 188-205.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Experienciar Deus: Gabriel Marcel, na contramão da Teodiceia. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, 73 nº 2, 2017, p. 839-864.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. **A mordedura do real: Gabriel Marcel e o gesto transcendental**. Revista Pombalina, Coimbra, 2016, p. 323-355.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Intuição e Dialética em Gabriel Marcel: no limiar da ontologia. In: CARVALHO, Tourinho; SAVIAN FILHO, J.; CAVALEIRO DE MACEDO, C.C.; CARONE, A.M. **Fenomenologia, Religião e Psicanálise**. Coleção XVI Encontro ANPOF, p 115-133, 2015a.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica". In: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, vol. 3, n. 2, 2015b, p. 123-138.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Entre o 'Ser' e o 'Ter': a Hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. In: TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes (org.). **Origens e Caminhos da Fenomenologia**. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, p. 162-178.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. (org.). **Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel: Edunioeste, 2013.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. O corpo em cena: Gabriel Marcel. In: **Corporeidade e educação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, p. 93-112.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. **A carnalidade da reflexão: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas; RIVA, Franco (org.). **Compêndio Gabriel Marcel: Homenagem aos 90 anos de publicação do Diário Metafísico**. Cascavel: Edunioeste, 2017, p. 121-143.

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

TEIXEIRA, Joaquim de Souza. **A apologética filosófica de Gabriel Marcel**. In: "Didaskalia", VIII, 1978, p 55-88.

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

TOMASI, Rubilar. **O existencialismo de Gabriel Marcel e as relações familiares na idade contemporânea**. São Paulo: Editora Goellner, 2014.

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

TROISFONTAINES, Roger. **De l'existence a l'être: la philosophie de Gabriel Marcel**, tome I. Paris: Vrin, 1953a.

TROISFONTAINES, Roger **De l'existence a l'être: la philosophie de Gabriel Marcel**, tome II. Paris: Vrin, 1953b.

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

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

URABAYEN, Julia. **El caracter ontológico y ético de la libertad humana en la filosofía de Gabriel Marcel**. Navarra: Departamento de Filosofía, 2000.

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

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

VALLE, BORTOLO In INCERTI, Fabiano (coord.). **À escuta do infinito: estamos mais perto de Deus?** Tradução Natan Martinho Junior. Curitiba: PUCPress, 2018.

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

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