



Da existência ao ser: intersubjetividade em Gabriel Marcel

Existence and being: intersubjectivity in Gabriel Marcel

Clélia Peretti

José André de Azevedo

Marcio Luiz Fernandes

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Brasil

Resumo

O objetivo desse trabalho é descrever a intersubjetividade em Gabriel Marcel (1889-1973) como nota característica do ser humano. A reflexão filosófica de Gabriel Marcel se caracteriza por uma "metafísica concreta". Desde um contexto de crítica ao cientificismo e racionalismo modernos, Gabriel Marcel, a partir do existencialismo e da fenomenologia, afirma que toda reflexão possui uma *arché*: a existência, ponto de partida e de referência de todo pensar. A partir da questão *Quem eu sou?* chega-se à percepção da existência como Encarnação: *Eu sou meu corpo*. Tal expressão é a marca mais genuína de uma experiência indubitável pela qual entro em relação e participação com o mundo e com os outros. A Encarnação é o dado central da metafísica, pois é a consciência de mim no meu corpo, é a mediação entre o *eu* e o *mundo* e os *outros*, e, por isso, perpassada de uma intensa comunhão ontológica - o que, em outras palavras, pode ser dito: intersubjetividade. Como uma espécie de "exigência", as relações intersubjetivas nos levam à afirmação e ao encontro de um *Tu Absoluto*.

Palavras-chave: intersubjetividade; corporeidade; encarnação; Tu Absoluto; Gabriel Marcel

Abstract

The aim of this study is to describe the intersubjectivity in Gabriel Marcel (1889-1973) as an intrinsic human condition. The philosophical reflection in Gabriel Marcel is characterized by a "concrete metaphysics". From a critical context to the modern rationalism and scientism and within the framework of existentialism and phenomenology, he states that all reflections have an *arche*: the existence, starting point and a reference of all thinking. From the question *Who am I?* comes the perception of existence as Incarnation: *I am my body*. Such expression is the most genuine sign of an experience through which the self gets in contact with the world and with others. The Incarnation is the central role of metaphysics, for it is the awareness of myself in my body, it is the mediation between the *self* and *the world* and *the others*, and, therefore, passed by an intense ontological communion - what, in other words, can be called: intersubjectivity. As a kind of "demand", the intersubjective relationships lead us to the affirmation and the encounter of an *Absolute You*.

Keywords: intersubjectivity; embodiment; incarnation; Gabriel Marcel



Considerações Iniciais

O que justificaria um estudo voltado à obra e ao pensamento de Gabriel Marcel (1889-1973) no contexto do debate interdisciplinar contemporâneo? Que estatuto ou relevância teórica ocupa a temática da intersubjetividade neste mesmo contexto? Com efeito, direta ou indiretamente, a obra marceliana fecunda toda a fenomenologia francesa. Ela inaugura uma filosofia da situação, da presença no mundo, do corpo próprio, da intersubjetividade e da fidelidade, da encarnação, da esperança e do engajamento, como temas que foram, em seguida, desenvolvidos por outros grandes pensadores, citando, como exemplo, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur e outros¹.

A obra de Marcel é marcada por uma interessantíssima originalidade. Contemporâneo de Husserl, Heidegger e Jaspers, Gabriel Marcel antecipa e infunde, na França, um estilo de reflexão que levou à maturidade especulativa inúmeros temas e questões decisivas que encontraram lugar de destaque no movimento existencialista e fenomenológico. 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. Afirma que toda reflexão possui uma *arché*: a existência, ponto de partida e de referência de todo pensar. A partir da questão *Quem eu sou?* chega-se à percepção da existência como Encarnação: *Eu sou meu*

¹ Não se trata do escopo desse artigo uma espécie de “arqueologia” dos pensadores citados acima, mas, apenas a título de elucidação, podemos perceber a forte influência de Marcel sobre Merleau-Ponty e Ricœur citando dois pequenos trechos: 1) ao comentar sobre o impacto que a filosofia da existência projetou sobre a jovem geração de pensadores franceses do início do século XX, testemunha Merleau-Ponty: “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). 2) Ricœur, por sua vez, elucida: “(...) observei o quanto é fácil transformar em fórmulas feitas e exangues o que foi para Gabriel Marcel o objeto de dura conquista e de uma pesquisa indefinidamente retomada e jamais satisfeita consigo mesma (...) o que mais horrorizava Gabriel Marcel, e que ele chamava de o espírito de sistema ou, mais geralmente, o espírito de abstração – do qual ele me acusava às vezes amigavelmente –, jamais caucionou nele um laxismo da reflexão e da expressão. A lembrança mais viva que conservo das reuniões de trabalho, que ele generosamente dirigia em sua casa em benefício de estudantes como nós, depois de jovens e de menos jovens pesquisadores, é a de um tom de pesquisa marcado pela preocupação com o exemplo tópico, com a explicação rigorosa, com a expressão precisa e justa. Concedo de bom grado que esse estilo singular de pensamento e de escrita não pode encontrar melhor *medium* de expressão do que o diário e o ensaio breve ou longo. Mesmo os livros nos quais se recolhem esses artigos não carecem nem de articulação nem de progressão regrada. Mas essa forma literária não deve ser atribuída a um pensamento relapso e, sim, a esse estilo de investigação (...): um pensamento afirmativo; mas não dogmático; sensível ao mistério, mas rebelde ao hermetismo; hostil ao espírito de abstração e de sistema, mas preocupado com a precisão” (Ricœur, 1996, pp. 47-49). Já sobre a relação do pensamento marceliano com o pensamento sartreano, Cf. Marcel, G. (1947). *L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Em A. George. *Les grands appels de l’homme contemporain*. Paris: Editions du Temps Présent. Marcel, G. (1944). *L’être et le néant*. Em G. Marcel. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l’esperance*. Paris: Aubier. Citamos, ainda, o artigo de Cañas, J. L. (2005). *Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sartre*. *Anuario Filosofia* 38(2), 381-403.



*corpo*². A forma de ser no mundo vem definida pela corporeidade, porém o corpo não é um agregado material, mas um fenômeno de revelação, de presencialização. O corpo é o órgão de abertura do sujeito a tudo o que é; trata-se, portanto, de uma epifania. O fio condutor, assim, que atravessa toda a contribuição teórica de Marcel para o pensamento contemporâneo é a temática da Encarnação, que ele caracteriza como o tema central de toda a metafísica (Cf. Marcel 1935, p. 11). Partindo da situação fundamental do humano como uma existência encarnada, isto é, como ser vinculado carnalmente à realidade concreta, explora substancialmente a ideia de uma *participação ontológica* mais ampla e profunda entre o humano e o mundo, eu e outrem.

A Encarnação se estabelece, nessa medida, como o liame entre o “eu” e os “outros”, pois “*esse est co-esse*”; ser é relacionar-se, conviver, abrir-se à realidade autêntica. Dessa maneira, afirmar *eu existo* não é senão reconhecer minha presença no mundo; dizer *eu existo/ eu sou corpo* equivale a dizer *sou manifesto*, o que, concomitantemente, efetiva a abertura ao campo da alteridade, campo onde o outro me reconhece como existente e me reconheço no outro, pois outrem - observa Marcel (1944) - é uma “(...) caixa de ressonância para mim”. (p. 17). Essa presença diante do outro e, conseqüentemente do mundo, não é separável de meu corpo. Assim, consciência, existência e alteridade fundamentam a afirmação *ego sum*. Nota-se em suas obras a polêmica contra o cogito, o solipsismo e a tendência idealista fruto de uma reflexão filosófica intelectualista.

Desse modo, o princípio fundamental da existência, para Marcel, não é *eu penso*, mas *somos*. Enquanto a filosofia intelectualista privilegiava o cogito como lugar da decisão e do juízo sobre a existência, a perspectiva de Marcel inaugura a interconexão entre a realidade e o pensamento e leva-nos a pensar na riqueza da experiência intersubjetiva onde aparece o saber originário da existência. Trata-se de um convite para realizar uma saída da pretensão de autossuficiência própria do cogito e abrir-se para o dado central da metafísica de Marcel pela encarnação que opera o êxodo do eu para o outro. Eu existo na medida em que me relaciono com o outro, visto que o eu - para ser autêntico - necessita referir-se a um outro. A existência dos outros me é dada na experiência metafísica da Encarnação, pois “(...) o eu não existe senão enquanto se trata a si mesmo como sendo-para-o-outro, na medida em que reconhece que se esquivava de si mesmo” (Marcel, 1947, p. 151). O outro se me dá como um *tu*, como presença não objetual. Outrem somente existe para mim 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 não se está sozinho e na qual a transcendência adquire a forma de amor.

² Tal expressão é a marca mais genuína de uma experiência indubitável pela qual se entra em relação e participação com o mundo e com os outros (o que, em outras palavras, pode ser dito: *intersubjetividade*).



Esta aposta marceliana se traduz na recusa de um modo de viver em que o “ter” prevalece sobre o “ser”³, uma existência em que a aparência prevalece sobre a realidade, uma cultura que instaura o excesso de racionalidade e objetividade. É significativo observar que a reflexão presente nesta obra de 1935 consiste em articular estes dois aspectos da existência para contrastar os dilemas vividos na sociedade europeia marcada pelas guerras e pelo comportamento possessivo e destrutivo do ser humano. Essa análise da existência que tematiza a situação concreta e aponta para a dimensão do mistério presente na vida constitui a força motriz do pensamento marceliano.

O que passa a entrar em jogo aqui é a interrogação radical sobre a existência humana, uma existência fragmentada e desumanizada, onde a técnica banuiu toda a experiência de mistério⁴. Por isso, aos olhos de Marcel, a tarefa de todo pensador deve visar absolutamente uma *Filosofia do Concreto*⁵ no sentido de que o ato de pensar deve ser o ato de “pensar em”, o

³ Em 1935, Marcel publica sua obra *Être et Avoir* e argumenta que no núcleo da ideia de ter há sempre uma “obscura noção de uma assimilação” (p. 121). “Ter, seguramente, significa, em princípio: ter em si, guardar para si, dissimular”. (p. 233). Na categoria do ter, a existência é “devorada” pelos objetos, pois o ter conduz ao desespero e à falta de sentido. O ter é aquilo que é objetivável, exponível a outros, é a exteriorização do ser, o seu fazer-se espetáculo; ele é o “coisificar-se” do ser, o seu vir para fora, o seu “epifanizar-se”, fragmentar-se, mumificar-se. O ter, acentuando a si mesmo, anula o ser; mas, tornando-se instrumento, subirá ao plano do ser. Assim, é preciso, nos tempos atuais, redimensionar a existência, tornando-a disponível ao ser.

⁴ Mistério e problema: binômio capital para a compreensão do pensamento de Marcel. Qual é a diferença substancial entre esses dois planos, por assim dizer, metodológicos? Uma passagem de *Être et Avoir* permite elucidar tal distinção: “Distinção entre o misterioso e o problemático. O problema é algo que se encontra ou que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo em que me encontro comprometido, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se nessa zona a distinção entre o em mim e o ante mim perdesse sua significação”. (Marcel, 1935, p. 145). O que Marcel põe a nu é que o primeiro nível, o do problema, se caracteriza exatamente em termos objetivos, predicativos, imediatos. Ou seja: é algo dado, uma vez que, objetivamente, já se encontra aí para ser dissolvido, resolvido, requerendo, o mais imediatamente possível, uma solução. Noutra direção, o nível do mistério corresponde justamente àquilo que não se liquida, ou seja, aquele âmbito da experiência que envolve, compromete, perturba, inquieta, desassossega. O problema, por conseguinte, é o que está “perante mim”, objetivável, passível de ser decomposto logicamente; ora, esse é o movimento operado particularmente pela ciência: ela se institui, por excelência, como um campo peculiar de problemas. O mistério, por outro lado, sugere o que está em mim, quer dizer, corresponde ao que me faz estar implicado com ele e nele. O âmbito do mistério é aquele que se situa, antes, numa zona profunda da realidade, a esfera mesma do metaproblemático. Sob esse prisma, a experiência genuinamente filosófica, a do mistério, não corresponde simplesmente ao insolúvel; afinal de contas, o campo da ciência está cheio de problemas insolúveis, prestes a serem resolvidos. A zona do mistério é de outra ordem. É aprofundando essa dupla perspectiva, que Marcel (1935) volta a observar: “Parece, com efeito, que entre um problema e um mistério há uma diferença essencial: a de que um problema é algo com o qual me enfrento, algo que encontro por inteiro ante mim, que se pode cercar e reduzir, enquanto que um mistério é algo com o qual eu mesmo estou comprometido e que, em consequência, não é pensável senão como uma esfera na qual a distinção de em mim e ante mim perde seu significado e seu valor inicial. Enquanto um problema autêntico pode ser submetido a certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende, por definição, toda técnica concebível. Sem dúvida, sempre é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para convertê-lo em problema, porém, tal procedimento é profundamente vicioso e sua origem deveria ser buscada, talvez, em uma espécie de corrupção da inteligência. O que os filósofos têm chamado o problema do mal nos proporciona um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação”. (p. 169-170).

⁵ Com essa expressão, Marcel designa o teor de sua própria Filosofia. Para aclarar o que seja a função real da filosofia, o pensador inicia o debate sob uma estratégia discursiva negativa, ou seja, ele, primeiramente, descreve o que não seria, mais propriamente, a Filosofia Concreta: a Filosofia Concreta não é a “Filosofia Oficial”. Para o filósofo, a Filosofia Oficial é aquela que se define nos termos de um *pensamento pensado* e não de um *pensamento*



que sugere uma relação com um “tu”. Sua reflexão, então, pode ser vista como um pensamento *a caminho*, como uma proposta realmente daquilo que nomeou como *Filosofia Concreta*, onde o transcendente pode ser vislumbrado no centro de nossas experiências, onde a descoberta de nossa situação como seres encarnados nos leva a uma participação no próprio ser. O próprio Marcel irá afirmar que o conjunto de sua obra deve ser considerada – no sentido dinâmico – como uma luta obstinada para vencer o espírito abstração.

Sobre os estudos e discussões em torno do pensamento de Marcel em terras brasileiras, o que temos, infelizmente, são poucas iniciativas; não há nenhum grupo de pesquisa que se dedique à reflexão marceliana e poucos são aqueles que se aplicam, em seus trabalhos, a debruçar-se sobre esse autor. No que diz respeito às traduções para a “última flor do Lácio” apenas estão editadas *Revolução da Esperança: rearmamento moral em ação* (Marcel, 1961); *Os Homens contra o Homem* (Marcel, s/d) e *Um Homem de Deus* (Marcel, 1960). Há, também, disponível em língua portuguesa, o ensaio: *O conceito de herança espiritual* (Marcel, 1971) e *Entrevista: Encontro com Gabriel Marcel* (Kourim, 1970). Não se pode deixar de mencionar um dos primeiros trabalhos publicados no Brasil sobre Marcel, da autoria de Urbano Zilles (1988), uma obra que nos traz um primeiro guia de leitura para o pensamento marceliano. Recentemente, sob a organização do Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (2013), foi publicada a importante obra “Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois”, em comemoração pelos 40 anos da morte do filósofo.

É sob este contexto maior (da envergadura do pensamento de Marcel, especificamente aqui sobre a intersubjetividade, e de certa escassez de publicações em torno de sua reflexão) que a presente proposta de pesquisa se justifica. Busca-se, portanto, explorar na obra filosófica de Marcel o estatuto decisivo pelo qual a existência é *co-esse*; ser é coexistir, projetar-se, conviver, abertura à realidade autêntica, que é ser-com.

Da Existência ao Ser

A opção do percurso filosófico de Marcel pode ser vislumbrada a partir do movimento radicalmente ontológico que se tece da “existência” ao “ser” e, por isso, a busca de uma reflexão centrada na experiência, “(...) centro da realidade e do destino humano, um inesgotável concreto” (Marcel, 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 própria experiência ontológica. O ponto essencial dessa nova ontologia em curso consiste em restituir o sentido último da experiência em sua concretude carnal, ou seja, perceber a

pensante; é aquela que se deixa fossilizar pelas estruturas de um sistema e de um axioma. Nessa retrospectiva, a Filosofia Oficial é aquela que somente se preocupa em refletir sobre aquilo que está estabelecido, deixando de lado o que é o núcleo estruturante mais próprio da filosofia: o assombro diante do real.



Encarnação como o dado central de toda metafísica. Nessa perspectiva, vale reconstruir uma passagem significativamente decisiva - embora longa - quanto a essa posição de Marcel (1935) no que diz respeito à 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 recusado, o que é a mesma coisa. Não se deve contestar 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 (pp. 11-12).

O que Marcel expõe nessa argumentação é o caráter mais geral quanto ao estatuto do conceito de Encarnação. Para o filósofo francês, afirmar que a Encarnação é o dado fundamental metafísico ou a verdadeira *arché* da Filosofia Concreta não implica erigir um sistema filosófico ou, ainda, pressupor uma espécie de *cogito* baseado na corporeidade, mas, sim, reavivar uma experiência vital, real e indubitável: somos seres corporais, originariamente carnis. Para além de toda sistematização, Marcel busca conferir ao dado da Encarnação a experiência de um fato indubitável, de um processo de reconhecimento de si mesmo, de um aprofundar-se em si, para, daí, a partir da concretude da experiência, afirmar-se a gratuidade e a primordialidade do existir.

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



valor e uma importância intrínseca. Já não se tratava de construir, senão de aprofundar (...). (Marcel, 1940, p. 23-24).

Marcel adverte que sua postura não sugere um simples voto à fidelidade da experiência segundo a aceção clássica empirista. Para Marcel (1940), "(...) a filosofia é, para a experiência, certa forma de reconhecimento e apreensão" (p. 25), isto é, o pensamento filosófico aponta a experiência não como um simples sentir, mas como um dado possibilitador de relações, como uma mediação absoluta.

E é justamente aqui que o filósofo parisiense confronta o idealismo metafísico: em toda investigação filosófica o que está nas origens é um indubitável, não um dado lógico e racional, mas existencial. Ora, se a existência não está em nenhuma parte, não há como pensar verdadeiramente, ou seja, refletir de maneira filosófica. Nesse sentido, torna-se imprescindível compreender que a Encarnação é o dado central metafísico no sentido de que a célebre fórmula "*Cogito, ergo sum*" pressupõe, a todo rigor, a tese fundamental de que "*Sum, ergo cogito*". Marcel nos apresenta, desse modo, um conceito de existência compreendida como a percepção do nosso corpo vivente inserido em um mundo do qual participamos. Nessa direção, toda reflexão que perca este ponto de referência se torna uma armadilha conceitual:

Com toda segurança sou capaz, mediante um ato de abstração deliberada, de tomar-me como puro senciente, inclusive posso, a partir daqui, concluir que *eu sou* à maneira cartesiana. Porém, quando digo *eu existo*, indubitavelmente aponto a algo mais, aponto obscuramente ao fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto – seria melhor dizer que estou manifesto. (Marcel, 1940, p. 27).

Marcel atenta para o fato fundamental de que a condição humana se caracteriza enquanto experiência encarnada, de modo que o corpo é o ponto de partida pelo qual toda existência ganha efetividade. É a partir da primeira consideração do humano, em sua mais radical corporeidade, que se pode dizer, sem dúvida, que a discussão central da metafísica é a reflexão sobre o ser encarnado, para além da fissura entre *existência* e *objetividade*. Não pode ser a existência um *demonstrandum*, visto que ela possui uma prioridade absoluta. Isso significa que ela é um ponto de partida e jamais um ponto de chegada. Ressalte-se que o pensamento de Marcel não se arvora em transcender essa existência, visto que "(...) o problema metafísico é um retorno para o pensamento e, para além do pensamento, para uma novidade infalível, uma novidade imediata" (1927, p. 131). 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 da reflexão.

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 (1947, p. 100), uma existência indubitável não é aquela em que o pensamento a



atravessa de parte em parte chegando-se a uma conclusão lógica acerca das premissas; a Encarnação é o indubitável mais original possível e o pensamento não a pode instituir e nem destituir. Reconhecer o corpo como dado central da reflexão filosófica, reconhecer a Encarnação como aquilo que não me exila, mas que, antes, me confere “pátria”, é a atitude global da existência.

Disso decorre uma importantíssima questão: Como extrair do pressuposto da carnalidade o reconhecimento de um *eu*? Há uma identificação ou distinção? Monismo ou dualismo? Ora, aos olhos de Marcel tais possibilidades são, a rigor, descartadas: a identidade de mim mesmo com meu corpo, e vice-versa, me “devolvem” enquanto eu mesmo: *eu sou corpo, eu sou encarnado*. Nessa direção, qual é o alcance teórico dessa tese?

Ser encarnado é aparecer como corpo, como esse corpo, sem poder identificar-se por si mesmo, sem poder, tampouco, distinguir-se. Ora, identificação e distinção são operações correlativas uma com outra, podendo, porém, exercer-se tão somente na esfera dos objetos. O que se mostra claramente nesse conjunto de reflexões é que, a rigor, não existe um reduto inteligível no qual eu pudesse estabelecer-me fora ou além de meu corpo; esta desencarnação é impraticável e fica excluída por minha própria estrutura. (Marcel, 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. Por isso, em Marcel, qualquer posição solipsista se torna um empreendimento limitado, pois viver é estar aberto a uma realidade com a qual se entra como que numa espécie de comunhão⁶.

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 do corpo e, conseqüentemente, da subjetividade. Ora, também Husserl contextualizará na tradição fenomenológica uma

⁶ Marcel parece antecipar uma importante tese que, mais tarde, como se sabe, será extensamente desenvolvida por Merleau-Ponty: o princípio de que a Encarnação é o dado fenomenológico originário, o fato de que o corpo se torna o vetor de uma experiência, na verdade, ontológica e radical.



tematização acerca do corpo, de modo específico, a noção de corpo vivo⁷. Marcel, por seu turno, tem em vista justamente esse tratamento de um modo bem mais decisivo, convertendo esse tema como uma questão fundamental do pensamento filosófico. Ao conferir estatuto a esse tema, Marcel desloca a subjetividade rente à experiência do corpo: meu corpo enquanto meu não faz parte do mundo objetivo, visto que ele é idêntico a mim e, nesse sentido, *eu sou meu corpo*. Há, neste âmbito – e somente nele –, uma verdade do sensualismo, do materialismo: *eu sou meu corpo* (Cf. Marcel, 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. 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, Marcel acentua, precisamente, outra significação: distingue claramente entre “meu corpo” (corpo-sujeito) e “corpo” (corpo-objeto, tal como é dado objetivamente), centrando sua atenção no primeiro (Cf. Marcel, 1951a, pp. 116-118). Ora, o que Marcel demonstra é que a existência se insere no plano do imediato e do primário, ou seja, o sujeito não pode separar-se de si e, sobretudo, da experiência mais originária e radical do mundo senão por um ato fictício. Quando, no entanto, se fixa tal separação, cai-se no campo da objetividade e, por conseguinte, do problemático. Assim, a existência ou é presença – da qual participamos de alguma forma – ou é um não-ser, um nada.

O que o pensador parisiense propõe é articular um profundo debate em torno da noção de subjetividade compreendida, em sentido clássico, como psicologizante ou puramente reflexiva e, sob esse critério, desencarnada. O *sujeito cartesiano* é uma consciência abstraída, purificada de todo contágio com o mundo. Ora, o que Marcel pretende é despseudologizar a consciência, abordando-a como originariamente carnal, corporal, visto que existir é a condição inalienável de estar no mundo. A existência se abre, nessa nova perspectiva, como o campo transcendental decisivo pelo qual o homem 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.

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 “existir” (...) 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. “Existir” quer dizer

⁷ O conceito de corpo vivo (*Leib*) como oposto a *Körper* foi introduzido por Husserl nos manuscritos de 1912, publicados como *Ideas II*.



“posso fazer-me conhecer ou reconhecer pelos outros, ou por mim, afetando minha alteridade fictícia”. (Marcel, 1951a, p. 106).

Do que foi dito, Marcel parece reiterar, de uma maneira inteiramente coerente, um princípio basilar de seu pensamento: o de que a tarefa da reflexão consiste em, radicalmente, debruçar-se sobre aquilo que não é objetivo/predicativo e, por esse motivo, o dado indubitável de nossa existência – a experiência encarnada – deve ser visto como algo não objetivado.

Desde essa conjuntura, Marcel passa a explorar a ideia do homem como *existência* ou como *vir-a-ser* ou, ainda, em sua própria expressão, *homo viator*. O homem deixa de ser uma essência, um ser definível de maneira exaurível para mergulhar no coração mesmo da finitude e do presente como um ser encarnado. Ele se revela, antes de tudo, como uma experiência corporal. O corpo, nessa curiosa acepção marceliana, se torna, desde então, uma categoria ontológica sem precedentes: ele se manifesta como uma experiência de mistério (*eu não tenho um corpo, mas sou meu corpo*), abrindo-se, portanto, à possibilidade da alteridade e da transcendência.

A partir da Encarnação, a Intersubjetividade

Para Marcel, o reconhecimento da presença de outrem é igualmente um dado indubitável intrínseco ao dado da Encarnação. O eu do *eu sou* cartesiano é solitário; o pensamento proposto por Marcel não se articula apenas em torno de um existir, mas de um *existir-com*. Sua metafísica não é apenas do ser, mas do *ser-com*, de modo que não se trata apenas da metafísica do *sum*, mas também do *sumus*. Se existo-com, isso significa que meu *eu* existe com o *outro* e nisso se estabelece o reconhecimento de um *tu*⁸. A Filosofia Concreta, assim, nos leva, de maneira imprescindível, em direção ao outro, que jamais é visto como um *ele* (o que incorre em uma despersonalização), mas é sempre visto como um *tu*, como presença.

Reconhece-se, então, que a abertura à alteridade é fundamental no pensamento marceliano. Ora, qual é o alcance metafísico dessa abertura na qual se manifesta *outrem*? Como Marcel já problematizara, o tu não pode ser visto como objeto, pois o objeto não me tem em conta, eu não conto para ele. Ao contrário, somente me dirijo em segunda pessoa àquilo que observo como capaz de responder-me, de entrar em profundo processo de

⁸ Nas obras de Marcel, a participação de um *eu* e de um *tu* se expressa particularmente em seu teatro. Além disso, abertura ao outro, ou essa sensibilidade para a alteridade, se deu em uma experiência verdadeiramente humana, em um plano de emoção densa, inquieta e empática: o fato de, na Primeira Guerra, fornecer a notícia dos mortos em batalha aos seus entes, como confessa ele próprio: “Esta experiência (...) desempenhou um papel fundamental, estou seguro disso, na elaboração de meu pensamento (...)” (Marcel, 1940, p. 47).



comunhão⁹. A terceira pessoa, pelo contrário, pode ser designada como essencialmente ausente e é essa ausência que permite objetivá-lo¹⁰. Nessa direção fica mais adequado e, portanto, justificado reconhecer na obra de Marcel o estatuto da *intersubjetividade*, pois o *eu* necessita referir-se, sempre, a um *outro*.

Para Marcel, a essência é a própria existência e a existência humana não é assunto especial, pois ela inclui, simultaneamente e desde o princípio, a existência do *outro* ou da realidade concreta exterior. Não há como *falar de si* sem *falar do outro*, não há como pensar na categoria *eu* sem fazer referência à categoria *tu*. Assim, pensar o *outro* é pensar o *ser*. Esse *co-esse*, campo das relações intersubjetivas por excelência, portanto, é o não-problemático, ou seja, o horizonte mais amplo do *mistério*.

Em Marcel, de certa maneira, a questão do *outro* sempre pode ser enunciada no plural, visto que esse *outro* se apresenta sob múltiplos rostos: do *ser*, do *outro* homem, da carne do mundo, etc. Na outra margem, esses múltiplos rostos se pronunciam no rosto de um *eu*. Esse *outro* que se revela plural desencadeia em mim não apenas uma postura de alteridade, mas principalmente de *alteração*. É uma alteração que se irrompe para além de um sujeito fechado em si mesmo enquanto sujeito cartesiano. Nasce aí um sujeito disposto a uma relação de abertura, de autêntica alteridade, de verdadeiras relações intersubjetivas. A intersubjetividade, então, deve ser construída e, por isso, o processo de reconhecimento do *outro* se efetiva numa alteração de mim mesmo.

É nessa direção de abertura de si mesmo que a obra de Marcel perspectiva uma reflexão da intersubjetividade, ou melhor, a intersubjetividade é prolongação necessária da afirmação existencial “eu sou meu corpo”; é a Encarnação, então, a possibilidade existencial da intersubjetividade. A reflexão em torno do corpo se torna, por conseguinte, decisiva na medida em que a corporeidade se caracteriza como um fenômeno relacional e, por isso, é a Encarnação a própria condição de abertura ao mundo e ao *outro*. O corpo, assim, não é um instrumento que nos vincula no mundo como um meio, mas a condição mesma de estar no mundo.

Diante dessa postura radical, o que seria, afinal, a intersubjetividade? Marcel sustenta que a intersubjetividade é essencialmente abertura ao mundo e, portanto, o deslocamento não é necessariamente *direcional* até alguém ou algo, senão *relacional*, existencial, quer dizer, um movimento global e concreto. A questão toda reside em sublinhar que essa relação não corresponde a um conteúdo do qual alguém pudesse se apropriar ou despojar, mas um enlace fundamental, independente da complexidade das chamadas relações interpessoais e,

⁹ “Não me dirijo em segunda pessoa senão a quem considero suscetível de responder-me, mesmo que essa resposta seja um ‘silêncio inteligente’. Quando não há resposta possível, não há lugar senão para um ‘ele’” (Marcel, 1927, p. 142).

¹⁰ “Quando determino o *outro* como um *ele*, trato-o como ausente; precisamente a ausência é o que me permite objetivá-lo; de fato, existe, assim, uma presença que é, sem dúvida, um modo de ausência” (Marcel, 1940, p. 49).



nesse sentido, o próprio termo “relação” é ambíguo; talvez a expressão “encontro” seja mais fiel ao espírito da Filosofia Concreta advogada por Marcel.

A relação eu-tu é essencialmente encontro e o encontro se define pelo ato de afirmar-se como presença livre. 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 conta para mim (Cf. Marcel, 1940, p. 50). No encontro, a presença do outro se me oferece de forma imediata. Não capto a ideia dele, mas sua pessoa mesma, que se me revela:

O ser a quem eu amo não tem qualidades para mim; tomo-o como totalidade e, por isso, é refratário à predicação. O mesmo ocorre na obra de arte: quanto mais me agrada, menos posso qualificá-la e tanto menos toda qualificação como tal me parece adequada ao que eu sinto. (Marcel, 1927, p. 161).

A intersubjetividade, por conseguinte, 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 primária da situação encarnada do sujeito no mundo. Sobre essa condição intersubjetiva da Encarnação, lembramos Marcel (1949): “A intersubjetividade afeta ao sujeito mesmo (...) o sujeito em sua estrutura própria é, desde já, fundamentalmente intersubjetivo” (p. 198). Assim, a intersubjetividade do sujeito não é propriedade do sujeito, mas condição mesma para que esse sujeito “seja” no mundo¹¹.

O outro ocupa um lugar preponderante no pensamento de Marcel e, nesse sentido, convém destacar um belíssimo texto de sua autoria, que articula as relações estabelecidas sobre o outro, intitulado *Moi et autrui*, incluso na obra *Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l'esperance*. O texto apresenta uma análise da constituição do eu a partir de uma orientação fenomenológica e, como é de praxe em Marcel, parte de situações concretas, visto que elas “(...) deformam infinitamente menos a experiência que intentam traduzir do que as expressões elaboradas nela, que cristalizam a linguagem filosófica” (Marcel, 1944, p. 15). Marcel cita o exemplo do menino que colhe flores para a mãe e lhe confessa: “Olha, sou eu quem as colheu. Não foi a babá e nem meu irmão, mas eu mesmo” (1944, p. 15). A exclusão de outros em meu lugar é capital, pois, desse modo, posso designar-me, oferecer-me ao outro e, conseqüentemente, receber algo. Quando, então, se afirma “eu”, afirma-se, necessariamente, a presença do outro. O *eu* é uma espécie de centro de imantação, ele é uma presença global, implicando, na verdade, uma referência ao próximo.

¹¹ É preciso levar em conta que Marcel não postula uma espécie de transparência pura entre *eu* e o *outro*. Pelo contrário: o homem pode posicionar-se contra o homem em inúmeras situações. Convém destacar que sempre corremos o risco de coisificarmos o outro, como explica o filósofo: “(...) a significação deste termo [intersubjetividade] corre o risco de ser mal interpretada porque o mundo da ação comum é o mundo dos objetos e é desde esse momento que se interpreta a intersubjetividade como uma transmissão referida a certo conteúdo objetivo e independente daqueles que a transmitem (Marcel, 1949, p. 188). Sobre a questão de fechamento em si mesmo e de desagregação da intersubjetividade, Cf. *Les Hommes contre l'Humain* e a peça de teatro *Le Monde Cassé*.



Não seria, entretanto, essa referência ao próximo uma autocomplacência? Existiria um eu pré-existente que se define a partir do outro? Ora, cabe justamente aprofundar a natureza desse ato constitutivo do eu, um eu que se designa ao próximo e, em todos os casos, um eu que se “produz”, isto é, que se “ponha diante”. Sob o prisma dessa constituição do eu é que Marcel (1944) põe em cena a questão da “presença”:

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

O *eu* não se confunde, de maneira alguma, com uma realidade isolada. Ele se projeta, antes, como um acento que confiro à minha experiência – não em sua totalidade, mas em alguns setores dessa experiência. Não se trata, porém, de uma “localização”. O eu talvez possua um recinto, recinto móvel e vulnerável, onde não posso afirmar de mim mesmo nada autenticamente que seja eu mesmo. Entretanto, esse eu “possui” um *hic et nunc*. Disso resulta a necessidade de uma confirmação que chegue de fora, isto é, que emane do outro, que seja investido do outro. Aqui, cabe observar que, até agora, o outro é uma confirmação de meu eu e, de certo modo, é uma complacência refletida de mim mesmo; o outro é “tratado por mim (...) como ressonador ou amplificador” (Marcel, 1944, p. 21). Onde, pois, está o limite do eu e de suas projeções? Seria o outro um confirmador de meu eu ou um reverberador das imagens que possuo de mim mesmo?

Segundo Marcel, essas condições não se arvoram numa questão filosófica técnica, mas tais condições são essencialmente sociais (Cf. Marcel, 1944, p. 22), ou seja, o esquema de relações travadas por nós é o da concorrência e competição a todo custo; esse regime incita cada um a comparar-se ao outro e exacerba a consciência do eu. Sob esse aspecto, é o esquema mais despersonalizador possível. No fundo, o que se percebe é uma cultura da egolatria, onde o outro é um instrumento que favorece minha natural complacência comigo mesmo, onde o vejo como uma caixa de ressonância de mim mesmo.

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

Quem é, afinal, o outro no pensamento de Marcel? O outro é espessura do mistério, a encarnação do ser. Jamais é um “inferno”, como afirmava Sartre, mas o prolongamento de



mim mesmo¹². Ele é a expressão mais carnal de comunhão, o êxodo do solipsismo, o encontro de liberdade, o caminho ontológico, a garantia mais palpável e, portanto, concreta de que o solipsismo é um limite como princípio. O outro é o destino de saída do humano. Outrem aparece justamente quando o *Cogito* cartesiano é ultrapassado por uma interpretação na qual o *eu* não é mais o referente anônimo de certezas, mas o movimento de disponibilidade que nos enlaça no mundo e na concretude da experiência. Dessa maneira, recuperar o dado intersubjetivo não é apenas uma tarefa intelectual, mas uma exigência existencial.

A Invocação do *Tu Absoluto* como radicalização da Intersubjetividade

Ao longo da obra de Marcel vemos surgir a questão sobre quem o humano é; percebe-se, então, como essa questão apreende-se como misteriosa e finalmente transforma-se em uma *Invocação*, isto é, o reconhecimento de mim mesmo no outro abre-me, como uma espécie de exigência, ao reconhecimento de um *Tu Absoluto*, Deus.

Assim, a crença em Deus e, por conseguinte, sua *Invocação*, não pode ser um objeto para o humano; deve ser refletida como *metaproblemático*.¹³ Deus não pode ser visto como algo a ser possuído ou objetivável; não pode ser pronunciado em terceira pessoa. Pensar em Deus como realidade significa afirmar que, para Ele, é fundamental que eu creia nele (o que não acontece no caso de objetos, que são indiferentes ao que eu penso): “Um Deus a quem minha crença não interessa – afirma Marcel (1927) – não seria Deus, mas uma simples entidade metafísica” (p. 153).

Se no âmbito da intersubjetividade sempre o encontro se estabelece entre um tu e outro tu, no caso da *Invocação*, isto é, da fé, aparece o que Marcel chamará *juízos em tu*. Esses juízos não estão destinados a informar, mas a *serem ouvidos*: o juízo em *tu* expressa uma relação com meu interlocutor assim como uma vontade que tal relação lhe seja conhecida. “Em suma, não há senão relações pessoais entre o crente e Deus e colocar-se fora dessa crença seria proibir-se de pensar em Deus” (Marcel, 1927, p. 155). Em última instância, aclara Marcel, é a experiência do amor a que indica o caminho da abertura ao *Tu Absoluto* e tal experiência é sempre a do encontro.

Nessa relação amorosa entre o crente e Deus encontra concretização, para Marcel, a consagração que o crente oferece a Deus: “Deus espera de cada crente que se abra à sua

¹² “Apesar de não ser anti-Sartre nem um existencialista cristão, é inegável que o pensamento de Marcel não permaneceu indiferente ante o auge da filosofia existencialista de Sartre. As afirmações de seu antigo ‘companheiro de reflexões’ impulsionaram um Marcel maduro e com pensamento delimitado em suas grandes linhas a perfilar e matizar mais seu pensamento com relação a uma série de questões que se haviam posto graças a Sartre, em especial as questões relativas à liberdade” (Urabayen, 2000, p. 01).

¹³ Sobre a questão de Deus como *metaproblemático*, conferir a comunicação proferida por Marcel no Congresso Internacional de Filosofia, em agosto de 1937, publicada em Marcel (1940, pp. 183-191) e traduzida para o português por José André de Azevedo, com revisão técnica de Márcio Luiz Fernandes (Marcel, 1940/2016).



divindade” (Marcel, 1927, p. 158). Porém, se Deus criou tudo o que existe, incluindo a nós mesmos, então quando o crente se dá a Deus não lhe dá nada do que já não lhe pertença. Com rigor, “(...) essa *consagração* é ao mesmo tempo uma espécie de *restituição*” (Marcel, 1927, p. 158). Nisso se percebe uma dimensão de mistério, o qual está implicado na relação mesma que une o crente a Deus. Aqui, a oração e a prece (*Invocação*), longe de constituir-se como um mecanismo eficaz pelo qual nossos desejos se cumpram ou como uma resignação em ordem abstrata aos desígnios divinos, “(...) é negar-se ativamente a pensar em Deus como ordem, é pensá-lo verdadeiramente como Deus – como puro Tu” (Marcel, 1927, p. 159).

Note-se que a essência da oração não está nas possibilidades de satisfação empírica que possa chegar como resposta - visto que tal posição reduziria a Transcendência divina ao próprio capricho -, senão que reside em comunhão vivente entre o crente e Deus. A oração, então, é um reconhecimento ativo da perpétua e sustentável resposta de Deus às nossas solicitações e, por isso, também a oração é, antes de tudo, comunicativa e participativa e nunca solipsista; a oração, assim, se encontra nas antípodas do orgulho e do desespero e, portanto, é a radicalização da intersubjetividade.

Considerações Finais

Num esforço de prescindir de todo dualismo - tentação sempre presente na tradição do pensamento filosófico -, acreditamos que Gabriel Marcel traz à luz um posicionamento contundente: a função de toda reflexão metafísica é devolver à experiência humana o seu peso ontológico, ou seja, deve ser ela - a experiência - um fundamento de concepção da realidade a partir da categoria de participação no ser mediante a Encarnação. Além de tematizar a situação concreta a fenomenologia de Marcel está preocupada em evidenciar os dados fundamentais da experiência cristã a partir de reflexões sobre temas como a fidelidade, a esperança, o amor, o mistério, a oração. O pensamento de Marcel se inscreve mediante uma interrogação ontológica a partir do dado encarnacional; esse dado, enquanto âmbito central metafísico, se transfigura enquanto expressão maior de mistério vivo, definidor do humano, da vida, do mundo e, por isso, permeado de intersubjetividade.

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

Viver as relações intersubjetivas não é senão sermos “presas do real”, quer dizer, reconhecer a riqueza sempre inovadora da existência, o espanto de que ser é estarmos sendo, perceber que a própria estrutura do humano se arvora em uma estrutura intersubjetiva.



O pensamento de Marcel, assim, se articula em apontar os limites da tradição metafísica e indicar-nos o exercício do filosofar como um explicitar o mistério do ser. Acercando-nos da condição humana como Encarnação, possibilita-se uma compreensão de que somente posso reconhecer-me como existente e como sujeito quando entro em relação de manifestação, de presença e comunhão ontológica. Nesse sentido, estabelece-se uma profunda relação de intersubjetividade, onde o outro é a espessura do mistério do ser.

Referências

- Azevedo, J. A. (2010). O mistério da encarnação em Gabriel Marcel. *Argumentos Revista de Filosofia*, 2(4), 106-113.
- Azevedo, J. A. (2012). *Da abstração à concretude da experiência: a filosofia concreta de Gabriel Marcel*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Oeste do Paraná, Toledo, PR.
- Cañas J. L. (2005). Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sastre. *Anuario Filosofia*, 38(2), 381-403.
- Carmona, F. B. (1988). *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialectica a la invocación*. Madrid: Encuentro.
- Chenu, J. (1948). *Le theatre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Paris: Aubier.
- Davy, M. M. (1959). *Un philosophe itinerant: Gabriel Marcel*. Paris: Flammarion.
- Grassi, M. (2008). *El hombre como ser encarnado y la "filosofía concreta" de Gabriel Marcel*. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Kourim, Z. (1970). Entrevista: encontro com Gabriel Marcel (N. Saldanha, Trad.). *Revista Brasileira de Filosofia*, 20(78), 133-146.
- Marcel, G. (s. d.). *Os homens contra o Homem* (V. Almeida, Trad.). Porto, Portugal: Educação Nacional. (Original publicado em 1951).
- Marcel, G. (1927). *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1935). *Être et avoir*. Paris: Aubier.
- Marcel, G. (1940). *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1944). *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier.



- Marcel, G. (1947). *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Em A. George. *Les grands appels de l'homme contemporain* (pp. 111-170). Paris: Temps Présent.
- Marcel, G. (1949). *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: J. Vrin.
- Marcel, G. (1951a). *Le mystère de l'être I*. Paris: Aubier.
- Marcel, G. (1951b). *Le mystère de l'être II*. Paris: Aubier.
- Marcel, G. (1951c). *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe.
- Marcel, G. (1955). *L'homme problématique*. Paris: Aubier.
- Marcel, G. (1959). *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion.
- Marcel, G. (1960). *Um homem de Deus* (E. Castro, Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1925).
- Marcel, G. (1961). *Revolução da esperança: rearmamento moral em ação*. Rio de Janeiro: José Olympio. (Original publicado em 1958).
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1971). O conceito de herança espiritual. Em H. M. Ruitenbeek. (Org.) *O dilema da sociedade tecnológica* (pp. 53-64). (W. H. Ferreira, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1963).
- Marcel, G. (2016). O transcendente como metaproblemático (J. A. de Azevedo, Trad.; M. L. Fernandes, Rev. Técnica). *Revista da Abordagem Gestáltica Phenomenological Studies*, 22(1), 99-101. Recuperado em 08 de setembro, 2016, de pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672016000100012&lng=pt&tlng=pt.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux*. Paris: Verdier.
- Ricœur, P. (1947). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent.
- Ricœur, P. (1996). *Leituras 2: a região dos filósofos* (M. Perini, Trad.). São Paulo: Loyola.
- Silva, C. A. F. (2010). O corpo em cena: Gabriel Marcel. Em G. A. Damiano, L. H. P. Pereira & W. C. Oliveira (Org.s). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos* (pp. 93-112). São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Silva, C. A. F. (Org.). (2013). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel, Paraná: Edunioeste.



Urabayen, J. (2000). *El caracter ontológico y ético de la libertad humana en la filosofía de Gabriel Marcel*. Navarra, Espanha: Departamento de Filosofía.

Wahl, J. (1930). Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 75-112.

Zilles, U. (1988). *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: Edipucrs.

Nota sobre os autores

Clélia Peretti possui Graduação em Pedagogia pela *Libera Università Maria Santíssima Assunta* - Roma/Itália (1990); Graduação em Magistério em Ciências Religiosas pelo Pontifício *Ateneo Antonianum* - Roma/Itália (1997); Licenciatura em Pedagogia pela Universidade do Sagrado Coração - Bauru/SP, Brasil (1998); Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR - 2002). É doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo- RS (2009); especialista em Gestão de Escolas pela PUCPR (2000). Educação a Distância pela Universidade de Brasília UnB (2007). É Bacharel em Teologia pela PUCPR (2010). E-mail: cpkperetti@gmail.com

José André de Azevedo é formado em Filosofia (2008) pela Faculdade Bagozzi e em Teologia (2002) pelo *Studium Theologicum*. Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea (2012) pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: filo.andre@hotmail.com

Marcio Luiz Fernandes é pós-doutor (2013) em Psicologia pela Universidade de São Paulo . Possui graduação em Teologia - *Studium Theologicum* (1997), graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais (1992), mestrado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (2001), mestrado em Teologia Fundamental especialização em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Lateranense (2003) e doutorado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (2007). E-mail: marciovisconde@yahoo.com.br

Data de recebimento: 28/07/2015

Data de aceite: 18/11/2016