

## **A FENOMENOLOGIA CONCRETA DE GABRIEL MARCEL: A UNIDADE DE UM TESTEMUNHO, POR GEORGES CESBRON\***

THE CONCRETE PHENOMENOLOGY OF GABRIEL MARCEL: THE UNITY OF A TESTIMONY, BY  
GEORGES CESBRON

Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga\*\*

Junio Pereira Santana\*\*\*

### RESUMO

O texto explora o pensamento de Gabriel Marcel, filósofo, dramaturgo e crítico literário, destacando a unidade de sua obra, que se manifesta como um testemunho filosófico. Marcel articulou suas reflexões em três eixos principais: filosofia, teatro e crítica literária, evidenciando a integração entre esses campos. A filosofia de Marcel rejeita o abstrato em favor do concreto, promovendo uma transição do “ter” para o “ser”. Ele critica a fragmentação existencial e valoriza o testemunho como uma forma de engajamento autêntico com o ser, em um movimento em direção à transcendência. O teatro, para Marcel, é um espaço privilegiado onde sua filosofia se materializa, com personagens que “se impõem” ao autor, revelando a profundidade de uma filosofia da existência. Marcel enfatiza o valor do testemunho como uma prática filosófica que ultrapassa o domínio puramente teórico, propondo uma conexão com a experiência vivida e com a transcendência.

PALAVRAS-CHAVE: Gabriel Marcel; filosofia continental; fenomenologia; philosophie concrète.

### ABSTRACT

The text explores the thought of Gabriel Marcel, a philosopher, play wright, and literary critic, highlighting the unity of his work, which manifests as a philosophical testimony. Marcel articulated his reflections around three main axes: philosophy, theater, and literary criticism, evidencing the integration among these fields. Marcel's philosophy rejects the abstract in favor of the concrete, promoting a transition from “having” to “being”. He critiques existential fragmentation and values testimony as a form of authentic engagement with being, moving toward transcendence. For Marcel, theater is a privileged space where his philosophy materializes, with characters that “impose themselves” on the author, revealing the depth of a philosophy of existence. Marcel emphasizes the value of testimony as a philosophical practice that surpasses the purely the oretical domain, proposing a connection to lived experience and transcendence.

KEYWORDS: Gabriel Marcel; continental philosophy; phenomenology; philosophie concrète.

---

\* Tradução recebida em 24/03/2025 e aprovado para publicação em 10/05/2025.

\*\* Pós-graduado em Filosofia pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul/SP (USCS), e MBA em História da Arte (USCS). Psicólogo, psicoterapeuta e professor. E-mail: [pfernandesbraga@outlook.com](mailto:pfernandesbraga@outlook.com).

\*\*\* Graduado em Secretariado e Assessoria Internacional pela Faculdade de Tecnologia de São Paulo (FATEC), com formação sanduíche pela Universidad De Córdoba – Espanha. E-mail: [junio.p\\_santana@outlook.com](mailto:junio.p_santana@outlook.com).

\* \* \*

No dia 8 de outubro de 1973, faleceu Gabriel Marcel, que foi filósofo, homem de teatro e crítico literário. Seu pensamento sempre despertou o mais profundo interesse e continua a inspirar reflexões e pesquisas. Em 19 de fevereiro de 1974, o Sr. Georges Cesbron proferiu uma conferência na Universidade Católica sobre o testemunho de Gabriel Marcel, a qual reproduzimos aqui o essencial.

\* \* \*

No início de setembro passado, um colóquio reuniu em Cerisy-la-Salle<sup>1</sup> cerca de trinta amigos franceses e estrangeiros de Gabriel Marcel. Desde 8 de outubro, data de sua morte, as declarações que ele fez durante essa semana ganharam o valor de um testamento filosófico. A mais constante e categórica dizia respeito à unidade de sua obra, considerada como um testemunho. Uma obra fragmentada, mas articulada em torno de três tipos de pesquisa:

— **A filosofia:** principalmente *Journal Métaphysique* (1914-1923), com o artigo *Existência e Objetividade* como anexo, de 1925; *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique* (1933), *Être et Avoir* (1935), *Du Refus à l'Invocation* (1940), *Homo Viator* (1944), *Le Témoignage comme Localisation de l'Existentiel* (1946), *Le Mystère de l'Être* (1951) e *Les Hommes contre l'Humain* (1951).

— **O teatro:** cerca de trinta peças, incluindo *Le Seuil Invisible* (1914), *Le Quatuor em FaDièse* (1925), *L'Iconoclaste* (1923), *Un Homme de Dieu* (1925), *Le Monde Cassé* (1932), *Le Chemin de Crête* (1936), *Le Dard* (1936), *La Soif* (1938), *Rome n'est Plus dans Rome* (1951) e *Mon Temps n'est Pas le Vôtre* (1955).

— **A crítica literária:** mais de quarenta anos de contribuição semanal a revistas como *Europe Nouvelle*, *Sept*, *Temps Présent*, *La N.R.F.* e *Les Nouvelles Littéraires*.

---

<sup>1</sup> Enquanto os *Atos do Colóquio* não são publicados, pode-se consultar o artigo de Joël Bouéssée: *Gabriel Marcel, Philosophe du Cheminement*, em *Question de*, nº 2-1974, p. 69-75, que resume e analisa as diversas intervenções da semana. N.A.

— **Uma conclusão aberta:** um texto retrospectivo e analítico sobre seu próprio percurso, *En Chemin Vers Quel Éveil?* (1971).

No entanto, o mais importante não está nesse inventário. Está em outro lugar:

— **Na unidade, antes de tudo.**

G. Marcel não é um autor com uma dupla ou tripla vocação que preferiria uma parte de sua obra em detrimento de outra. O próprio filósofo, Gabriel Marcel, reconhecia que sua reflexão estava mais imediatamente e concretamente expressa na parte dramática, senão na parte crítica de sua obra, do que na parte teórica. A questão “teatro e filosofia”, tal como ele a formulou diversas vezes (no C.C.I.F. em 1952, em seus **Entretiens** com P. Ricœur em 1968 e no Colóquio de Cerisy), é central e, literalmente, fundamental na história de seu pensamento. Teatro e Filosofia... o que significa o *e*? O próprio G. Marcel respondeu a essa questão com uma imagem. “Sobre minha obra”, escreveu ele, “eu diria, com certa naturalidade, que ela pode ser comparada a um país como a Grécia, que inclui tanto uma parte continental quanto uma parte insular. A parte continental corresponde aos escritos filosóficos [...]. A parte insular, à obra dramática”.

Segue uma confissão do autor sobre “teatro e filosofia” no exato momento do ato criativo: “Posso afirmar que, sempre que os personagens se impuseram a mim, não apenas em suas relações mútuas, mas também, mais profundamente, em uma certa situação concreta, tive a sensação de deixar para trás tudo aquilo que poderia, embora inadequadamente, ser considerado como meu sistema”.

Tudo está nas palavras: “se impuseram”. Os personagens têm vida própria, e o autor é surpreendido por seus atos, tendo a sensação de ser mais testemunha do que criador. É justamente em suas maneiras de existir que ele percebe os esquemas de uma filosofia da existência. Assim, compreende-se o título do conjunto de reflexões que inicia tais considerações: *O Segredo está nas Ilhas* (1967).

— **No testemunho, em seguida**

“A essência do homem não seria ser um ser que pode testemunhar” (Marcel, 1935, p. 140). “A filosofia é a perpetuação de um testemunho que, a qualquer momento, poderia ser obliterado e renegado. Ela é uma afirmação não apenas continuada, mas criadora [...]” (Marcel, 1935, p. 174). Em uma fase de sua obra (*Ser e Ter, Do Recusar e da Invocação*), Gabriel Marcel diferenciava

entre o *homo spectans* (homem espectador) e o *homo particeps* (homem participante). Para ele, o distanciamento do espectador representava uma “deserção, não ideal, mas real” (Marcel, 1935, p. 25), uma espécie de retirada para uma autogestão egocêntrica e absoluta.

Mais tarde, nas Gifford Lectures, realizadas na Universidade de Aberdeen entre 1949 e 1950 e compiladas em *O Mistério do Ser* (1951), ele refinaria essa distinção, reconhecendo que o espectador superior pode ser um contemplador, um olhar puro e interior, o que Plotino chamou de "ὑψος" (*hypsos*), que não é outra coisa senão a *methexis* (participação platônica), onde a liberdade do espectador é elevada à liberdade de adesão.

Sobre o valor e a validade do testemunho, Gabriel Marcel permaneceu inabalável. Em um Colóquio Internacional em Roma (5-11 de janeiro de 1972), dedicado precisamente ao tema do Testemunho, ele afirmou que foi “levado a atribuir ao testemunho, à afirmação, um valor não secundário, mas decisivo” (Marcel, 1927, p. 532). Em Cerisy, em 31 de agosto de 1973, ele reiterou que, “após mais de meio século, [o testemunho] é como a raiz do meu pensamento existencial”.

Filosofia do testemunho? Ainda assim, deve-se reconhecer que a associação entre “filosofia” e “testemunho” soa estranha e até suspeita. Parece que essas palavras só se juntam para marcar um limite que a filosofia não deveria ultrapassar. A filosofia começa onde o testemunho termina; e o testemunho pode prescindir da filosofia. Enquanto a filosofia busca, problematiza e divide questões, o testemunho pertence a outro domínio: aquele da pobreza radical, em espírito e em verdade, que, em sintonia com o que testemunha, transcende o que é para alcançar, além do ente, a profundidade do que existe.

Gabriel Marcel reconheceu que uma filosofia do testemunho — que busca aliar à ideia do absoluto uma experiência do absoluto, recusando encontrar no exemplo ou no símbolo a densidade dessa experiência — pode ser impossível. Contudo, o filósofo, em uma audácia que ultrapassa a prudência habitual, pode se arriscar a afirmar algo que, comprometendo-o, o transforma em um testemunho do ser. Entre uma filosofia do saber absoluto e uma hermenêutica do testemunho, Gabriel Marcel optou por esta última, alinhando-a com sua conversão de 1929.

Essa conversão, conforme mencionado em entrevistas com Paul Ricoeur, em 1968, influenciou significativamente sua obra. Marcel reconheceu que a experiência da conversão iluminou *O Mistério Ontológico* (1932), como registrado no seu *Diário Metafísico* em 9 de março

de 1929: “Não posso mais, de forma alguma, aceitar a ideia de algo além da verdade; essa margem entre a verdade e o ser se preenche quando a presença de Deus é efetivamente vivenciada”.

Esse testemunho, ao mesmo tempo rico demais para o filósofo e insuficiente para o teólogo, lembra a conclusão de Maurice Blondel em *Ação* (1893): “O único termo capaz de exprimir a certeza íntima e pessoal diante do cristianismo é: ‘É’”. Essa afirmação, para Blondel e Marcel, não é apenas ontológica, mas também ação em si mesma. Para Gabriel Marcel, agir, dizer e ser estão profundamente entrelaçados no ato de testemunhar, que não só dá conteúdo à interpretação, mas também exige interpretação.

O conteúdo do testemunho marcelliano consiste em oferecer algo a ser interpretado devido à própria dialética entre o “ter” e o “ser” que o permeia, ou, se preferirmos, entre o abstrato e o concreto, o vazio e o cheio. “É sempre essa oposição entre o cheio e o vazio que, a meu ver, é a mais fundamental de todas e que, em geral, só se considerou fisicamente. Nossa atividade exige exercer-se no cheio” (Marcel, 1927, p. 202).

Em cada uma de suas obras, em cada momento de sua reflexão, Marcel encontra, latente ou explicitamente, essa dualidade, de maneira semelhante a como outros filósofos, antes dele, haviam descoberto o uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, a coisa em si e o fenômeno, o em-si e o para-si. Contra o abstrato, a favor do concreto, rumo à Transcendência: essa é a articulação das três etapas fundamentais que buscarei destacar neste testemunho.

## 1 DO “TER” AO “SER” E O REPÚDIO AO ABSTRATO

Gabriel Marcel apresentou sua primeira ideia sobre o conceito de “ter” em uma conferência de 1933, proferida na Sociedade Filosófica de Lyon, intitulada *Esboço de uma Fenomenologia do Ter*, que foi incluída em *Ser e Ter* (Marcel, 1935). Esse texto, aliás, contém notas que remontam a 1923, época do primeiro *Journal Métaphysique*.

Mas o que há de fenomenológico nesse esboço? A investigação começa com uma questão aparentemente psicológica: como é possível identificar um sentimento experimentado pela primeira vez? A resposta: essa identificação é tanto mais possível quanto mais o sentimento puder ser assimilado a algo que *eu tenho*. Ele pode ser delimitado, definido, intelectualizado. No entanto,

o sentimento que “eu tenho” situa-se em uma extremidade de um espectro, enquanto, na outra extremidade, encontra-se o sentimento que “eu sou”.

Aqui se inicia uma fenomenologia que se dedica a expressar a distinção entre o que se *tem* e o que se *é*, e a apresentar essa distinção de maneira conceitual. Em sua reflexão sobre o “ter”, principalmente *Ser e Ter* (Marcel, 1935, p. 121), que se revela, primordialmente, uma denúncia de um mundo fechado onde o ser se confronta com uma sombra de ser — como a pessoa em relação ao “se”, como veremos mais adiante —, Gabriel Marcel destaca o caráter não psicológico de sua pesquisa.

Com isso, cabe observar, ele se aproxima de Edmund Husserl<sup>2</sup>. Em *Ser e Ter* (Marcel, 1935, p. 229), Marcel escreve: “Talvez se pergunte por que, nessas condições, eu mesmo utilizei o termo ‘fenomenologia’. Mas responderei que é necessário marcar o mais claramente possível o que há de não psicológico em uma pesquisa dessa natureza”.

Ela aborda conteúdos de pensamento que devem emergir e vir à luz da reflexão. Assim como Husserl, Gabriel Marcel esforça-se para decifrar significados com base em exemplos bem escolhidos, o que implica a irredutibilidade da relação entre exemplo e sentido, em contraste com a relação fato/lei típica da generalização indutiva.

Ao longo de seu texto, Marcel traz à luz da reflexão uma distinção interna à noção de “ter”: entre *ter-posse* e *ter-implicação*. Este último se expressa na forma: “tal corpo possui tais propriedades”, que pertencem a ele e estão, de certo modo, sob sua potência. Já o *ter-posse* implica uma reivindicação centrada no “eu”, exclusiva em relação ao outro, envolvendo manutenção, cuidado e, muitas vezes, um imperialismo que permite dispor de outras pessoas ou coisas. Marcel analisa o *ter-posse* de forma eidética: o que possuímos nos é externo, algo que se soma a nós e se apresenta como uma propriedade adicional em uma enumeração sempre aberta. Trata-se de algo sempre disponível, sujeito ao nosso poder, mas que, ao mesmo tempo, pode escapar ou ser retirado de nós.

Essas análises eidéticas, frequentemente fundamentadas no exame do uso comum da linguagem, exploram o vínculo entre as questões “quem possui?” e “o que é possuído?”. Elas revelam o movimento transitivo de “possuir algo”, que é irreversível do “ter” para o objeto

---

<sup>2</sup> Referir-me-ei frequentemente, nas linhas seguintes, à profunda exposição feita por Paul Ricoeur, em Cerisy, sobre um estudo comparativo entre a fenomenologia de Husserl e o pensamento de Gabriel Marcel (N.A).

possuído. Ainda assim, ao longo do mesmo artigo de 1933, Marcel introduz uma ideia significativa: em *Ser e Ter* (Marcel, 1935, p. 227), ele afirma que a análise necessária “não será uma redução”. Em vez disso, mostrará que estamos diante de uma realidade opaca, impossível de ser completamente investida ou reduzida, reconhecendo o “irredutível” como algo transformador para a consciência filosófica.

Aqui, porém, a abordagem de Marcel se afasta de Husserl. Enquanto, para Husserl, a “redução” marca a entrada na filosofia, suspende o julgamento sobre a realidade natural e distancia o sujeito das paixões, para Marcel o irredutível é precisamente o que permanece opaco, aquilo que não pode ser reduzido a uma ideia que se “possa ter” — algo que não se deixa delimitar ou dominar intelectualmente.

Ao mesmo tempo, a oposição entre “ser” e “ter” começa a se deslocar do plano eidético (das oposições conceituais, como em Husserl) para um plano mais existencial em Marcel. O “ter” passa a designar uma direção de existência, um modo global de ser onde uma tensão entre interioridade e exterioridade se manifesta no desejo de possuir e no medo de perder. Essa ameaça encontra seu ponto de ancoragem no corpo e atinge seu ápice ali: “O ‘eu’ incorpora-se ao objeto possuído; mais ainda, talvez o ‘eu’ só exista onde há posse” (Marcel, 1935, p. 221).

De maneira ainda mais radical, Marcel sugere que o “eu” é uma espessura, uma esclerose, ou mesmo, quem sabe, uma expressão aparentemente espiritualizada do corpo — não do corpo objetivo, mas do “meu corpo”, enquanto algo que “eu tenho” (Marcel, 1935, p. 243). Essa reflexão sobre o “ter” emerge como peça central no processo de entendimento do “eu” em Gabriel Marcel.

Por fim, Marcel identifica um limite para a descrição eidética e a análise conceitual. A fenomenologia de Husserl, centrada na descrição eidética, tende a escapar da abordagem de Marcel no contexto do “ter”, pois fazer distinções requer caracterização. No entanto, Marcel afirma que a vontade de caracterizar está ligada a uma pretensão de se colocar diante das coisas como um observador não envolvido e como um dominador. Essa postura contradiz sua ideia de que o “ser” é inerentemente incaracterizável, marcando, assim, um limite para a fenomenologia eidética.

Se relacionarmos, como deve ser feito, o tema do *incaracterizável* com a distinção introduzida na mesma época entre *problema* e *mistério*, somos conduzidos diretamente à grande distinção entre problema e mistério que conclui *Le Monde cassé suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933). O problemático é a expressão epistemológica de uma

certa alienação do “eu”, característica do “ter”. Ao final de *Ser e Ter* (Marcel, 1935, p. 250) encontramos a célebre definição de mistério como “um problema que invade suas próprias condições”.

É necessário reconhecer que a cadeia de correlações que se revela — por um lado, entre o *ter*, o caracterizável e o problemático; por outro, entre o *ser*, o incaracterizável e o mistério — exige, para ser apreendida, que o estilo da análise marcelliana se transforme em um estilo de meditação. Gabriel Marcel parte de um exame puramente externo e conceitual de exemplos, como: “Eu tenho ou não tenho ideias sobre isso, para, sob o mesmo conceito deter”, reconhecer um *irreductível*. Este, contudo, não pode ser diretamente descrito, mas apenas indicado de forma indireta, como uma espécie de inércia, atividade negativa, deficiência ontológica ou “ontologia invertida”, que oferece um novo conteúdo ao velho conceito de *não-ser* das filosofias clássicas.

Neste ponto, a fenomenologia de Marcel já não encontra correspondência na fenomenologia husserliana. O *ter* opera em oposição ao *ser*. Pode-se dizer, utilizando o título de um dos capítulos da recente obra *Ontologia do Segredo*, de Pierre Boutang<sup>3</sup>, que o homem está preso no “arquipélago da mentira”. Esta mentira, que se comunica indefinidamente, fragmenta e pulveriza o sujeito, substituindo estruturas ou modelos pela essência secreta. O *ter* torna-se o simulacro do *ser*. O homem do *ter* é um homem do abstrato — no sentido mais etimológico da palavra. O “desejo de abstração”, escreve Gabriel Marcel, “está ligado a um certo refluxo da vida” (Marcel, 1951, p. 114).

Dois peripécias marcam essa tragédia do *ter*, duas consequências dessa abstração: a sistematização e a despersonalização.

O mundo da sistematização é, para Gabriel Marcel, um mundo tematizado ou, mais precisamente, formalizado, e, fatalmente, um mundo de técnicas e problemas, onde tudo se fundamenta na inteligência, na verificabilidade e na catalogação. É um mundo em que tudo se reduz a um conjunto de relações ideais, já denunciado por Marcel em *Existence et Objectivité* (1914). Caminhamos em direção a um “monismo do válido, que ignora o trágico, nega o transcendente e tenta reduzi-lo a expressões caricaturais que desconsideram seus caracteres essenciais” (Marcel, 1914, p. 41).

---

<sup>3</sup> Pierre Boutang, analista francês contemporâneo, professor de filosofia, autor de um ensaio sobre William Blake (*L'Herne*, 1970), de uma tradução comentada de *O Banquete*, de Platão (Hermann, 1972), e de uma tese intitulada *A Ontologia do Segredo* (P.U.F., 1973), cujo júri contou com a presença de Gabriel Marcel (N.A).

Este é o mundo da função — função biológica, social, política — no qual o homem é tratado apenas como um feixe de fórmulas. “O indivíduo tende a parecer para si mesmo, e também para os outros, como um simples feixe de funções [...]. Há uma sufocante tristeza em um mundo centrado na função.” (Marcel, 1927, p. 256). De fato, Gabriel Marcel já havia abordado, na primeira parte do *Journal Métaphysique* (1927), o problema dos limites de uma teoria fundamentada em estruturas e centrada exclusivamente na ideia formal ou coletiva do pensamento em geral, ou, mais especificamente, no *Denken überhaupt* kantiano — despojado de qualquer aderência metafísica e reduzido a uma identidade intersubjetiva abstrata e vazia.

Se o *ser* é um mistério e não um problema, ele é incompatível com o mundo das estruturas e funções. Aqui, paradoxalmente, Gabriel Marcel antecipa as críticas althusserianas e foucaultianas contra o formalismo de Barthes, Jakobson, Greimas, Lacan e Lévi-Strauss: as estruturas são a morte do homem. Compreendem-se, então, muitas das posições e propostas de Gabriel Marcel.

Por exemplo, na crítica literária e dramática, ao abordar autores como Ibsen, Bernanos, Montherlant, Pirandello, Brecht, Lorca, Proust, Mauriac e Malraux, sua relação com o romance que lê ou com a peça que assiste ocorre, primeiramente, na empatia da escuta inicial, na recepção ingênua. Mas, superando a explicitação do discurso imanente, ele constrói rapidamente sobre a obra em questão um discurso que remete, não à estrutura da obra, mas ao sujeito que estrutura: “Quando ouço uma peça”, escreve Marcel, “eu me entrego a ela e, se possível, à sua lei [...]. O julgamento deve incidir sobre a relação entre a obra e a intenção” (Marcel, 1955).

Ele busca uma “apreensão ao mesmo tempo global e nuançada, dramática e concreta, em todo caso, da complexidade das relações humanas, que está na raiz de toda verdadeira criação imaginativa”. Trazer o autor de volta ao seu meio, à sua constância, à sua coerência existencial, ao seu princípio de realidade, à sua experiência cotidiana — muito mais clara e tangível do que os jargões formalistas sobre o signo — é, por exemplo, o que ele faz ao analisar *Sob o Sol de Satã*: “O que mais me impressiona no livro de Georges Bernanos”, observa Marcel na *Nouvelle Revue Française*, de 2 de junho de 1926.

“*Coevus universo*”, o termo de Santo Agostinho, merece ser retomado por Gabriel Marcel, pois para ele não há apreensão do *eu* literário fora da esfera do intersubjetivo e do concreto. Por isso, tanto na crítica quanto em outros campos, ele rejeita o *acosmismo* que desencarna, isola e se

fecha, preocupando-se menos em identificar o ser formal da obra literária do que em buscar a marca de um ato e o vestígio de uma existência.

Nesse sentido, seu ideal crítico antecipa as leituras temáticas ou a psicanálise existencial de autores como Georges Blin ou Georges Poulet, de quem foi amigo. Trata-se de uma crítica metafísica, orientada pela elevação — tanto no sentido arquitetônico quanto no espiritual —, uma crítica do transcendente. Gabriel Marcel provavelmente apreciou a definição do crítico proposta por Claude-Edmonde Magny em *As Sandálias de Empédocles (La Baconnière, 1945; reeditado por Le Seuil, 1960, p. 15)*: “O crítico não é outra coisa senão aquele leitor sério, para quem a obra literária não é mera distração passageira, mas vestígio, ponto de referência, testemunho da vida espiritual deixado pelo escritor, como as sandálias que Empédocles abandonou, dizem, à beira do Etna, antes de se lançar em sua última aventura”.

— Sobre o teatro: “A suprarrealidade do verdadeiro personagem teatral nunca deve ser buscada no campo da abstração e da generalidade. Como Gide observou com muita propriedade — embora ele falasse mais do romance do que do teatro —, o personagem mais universal é, ao mesmo tempo, o mais fortemente individualizado” (Marcel, 1955, p. 17).

— Sobre a filosofia: “Nunca se desconfiará o suficiente do ‘portátil’ na filosofia. Lembrome aqui do infeliz Georges Duhamel, que me disse um dia, provavelmente por volta de 1948: ‘O que falta a vocês, existencialistas, é um slogan, como o cogito cartesiano (sic).’ O *cogito* tratado como um slogan... ‘Pobre Descartes, pobre Duhamel!’” (Marcel, 1955).

— Sobre o chamado existencialismo cristão, tendo falado dos existencialistas, encontro-me naturalmente levado a evocar mais uma vez o mal-entendido de que sofri entre 1946 e 1949; e, embora eu o tenha denunciado inúmeras vezes desde então, temo que, devido aos manuais de filosofia, ainda sofra suas consequências. Foi em Roma, durante o Congresso Internacional de Filosofia realizado em 1946, que a etiqueta de ‘existencialista cristão’ me foi, tanto quanto sei, pela primeira vez atribuída [...]. É sabido que o público aprecia certas antíteses. Assim, meu nome acabou associado ao de Sartre, e eu paradoxalmente me beneficiei da popularidade que ele desfrutava. Nos salões bem-pensantes, era um alívio poder opor ao existencialista ‘mal-pensante’, autor de *L'être et le néant* (1943), um existencialista ‘bem-pensante’ [...]. Jean-Paul Sartre foi, na realidade, a origem de toda essa confusão, pois, na conferência mencionada anteriormente, ele havia feito uma classificação simplista, na qual eu aparecia junto com Jaspers sob o rótulo de

‘existencialista cristão’, enquanto ele mesmo se designava, em companhia de Martin Heidegger<sup>4</sup>, como ‘existencialista ateu’. Essa classificação foi reproduzida em inúmeros manuais, mas é absolutamente insustentável. (Marcel, 1955, p. 239-230).

— Sobre diversas opções teológicas da Igreja Católica, Gabriel Marcel aborda o desacordo que teve com Jacques Maritain ao comentar *os graus do saber*. Paul Ricœur, em seu estudo comparativo entre Gabriel Marcel e Karl Jaspers (1947, p. 355), explicou por que, em sua visão, Marcel não pode ser considerado “tomista”: no campo do “pensar”, ele prefere o “pensar em”. Contudo, sua crítica ao que percebe como o excesso de formalismo do neotomismo está intimamente ligada à sua oposição aos novos dogmatismos da Igreja.

Sejam eles conformismos reacionários, de vanguarda ou de esquerda, Marcel observa: “O que eu sei com certeza é que os teólogos que, hoje, enfraquecem, minimizam, ou mesmo negam a crença na Ressurreição de Cristo, correm um sério risco de infligir ao Cristianismo golpes dos quais não estou seguro de que ele sobreviva. E é por isso que o projeto bultmanniano de desmitologização desperta em mim uma desconfiança invencível” (Marcel, 1955, p. 217).

Finalmente, em Cerisy, Gabriel Marcel resumiu assim sua fé católica: entre os tempos remotos do *Journal Métaphysique* e o período atual, ele adquiriu uma consciência cada vez maior da Encarnação, do contexto eclesial que ela implica, e da continuidade espiritual e viva em que se inscreve a ação do Espírito Santo. No entanto, concluiu sobre essa questão:

Para mim, é evidente que nenhuma igreja pode, sem cair em impostura, reivindicar infalibilidade [...]. Qualquer instituição, seja qual for, está sujeita à perversão [...]. Há fundamento experimental suficiente para sustentar um dogma como o da infalibilidade papal? O episódio do renascimento de Pedro é profundamente significativo: ele ilumina a falibilidade daquele que seria designado como Chefe da Cristandade. Poderão objetar-me: *Quatenus*, ‘na medida em que’. Uma distinção conveniente, mas uma distinção formal que não me convence (Marcel, 1968, p. 176)

— sobre a moral do casal. Ele escreveu, em *Homo Viator* (1951), que a família é o tipo dessas realidades naturais, mas fortemente finalizadas, que não podem subsistir se forem reduzidas a aspectos biológicos ou sociológicos. Peças de teatro como *Le Cœur des autres* ou, especialmente,

---

<sup>4</sup> Em Cerisy, uma exposição do Dr. Berning sobre a recepção da filosofia de Gabriel Marcel na Alemanha e a influência que ela exerce levou à constatação de que, ao contrário do que pensava Sartre, Marcel está provavelmente mais próximo de Heidegger do que de Jaspers (N.A).

*Croissez et Multipliez* se opõem à ideia de planejamento familiar. Obviamente, em Cerisy, ele recusou a distorção inevitável, a desagralização da família entre aqueles que reivindicam a liberdade de aborto.

Ainda haveria muito a dizer sobre o que se revela em Marcel como recusa dos sistemas: ele se recusa, por exemplo, a ser fascinado, como certa filosofia francesa contemporânea, pelos problemas da linguagem, preferindo orientar sua reflexão para o corpo; estabelece uma linha de divisão entre o engajamento fundamental e o engajamento partidário do filósofo. — *Le Dard*, peça em 3 atos publicada em 1936 e republicada em 1968, opõe, de forma particularmente significativa, o partidário ao homem — ou, como Max Weber, entre a moral de convicção e a moral de responsabilidade. Mas, mais uma vez, as palavras proferidas em Cerisy têm valor de testamento: “No ponto da vida em que cheguei, sinto-me repellido por todos os grandes sistemas, quaisquer que sejam, e suas exigências de sistematização: seja de Spinoza, Hegel, Nietzsche — aquele da fase terminal — e, a fortiori, de menores como Marx ou Freud, cujas conclusões muitos discípulos extrapolaram inconsequentemente” (Marcel, 1927, p. 37).

Um mundo sistematizado leva a um mundo desumanizado. Uma reflexão direta, de forma bastante pessimista, sobre a ideia de nosso tempo, inclina irresistivelmente Gabriel Marcel a adotar uma atitude quase exclusivamente crítica em relação aos fenômenos de massa e às instituições abstratas, que ele nomeia, por exemplo, de democracia “formal”. Para ele, há uma conexão inegável entre o espírito devorado pela preocupação com a exploração e a apropriação, o espírito perdido na consciência da multidão e o espírito desanimado, em busca de abstrações. A técnica, o coletivo, o abstrato são como uma trindade maléfica. Onde há o triunfo do “ter”, também se oculta o “a gente”, que é o oposto de “alguém”, que não é “ninguém”. “O indivíduo é o ‘a gente’ em estado parcial [...], um elemento estatístico [...], um espécime, um grão de limalha” (*Du Refus à l'Invocation*, 151). Jules Romains fala, no mesmo sentido, do “milhão de homens”; Koestler, do “milionésimo de milhão”; e, bem próximo de nós, Soljénitsyne redescobriu o desperdício humano monstruoso e absurdo das cinzas sociológicas, das generalizações inconsequentes e das coletividades mutilantes. Como ele propôs, em *O Pavilhão dos Cancerosos* (1969), a vasta parábola de um mundo que esmagam os homens e nivela a vida. O sujeito de tal sociedade é o menos sujeito possível; ele é inexistente e impessoal. Inexistente: ao se pensar ou ser pensado como objeto, participa de sua insularidade. Impessoal, cai no anonimato, na “banalidade”, como diria Heidegger, do “Todo

Natural” (Marcel, 1935, p. 103), fundindo-se na Plebe, que Søren Kierkegaard já considerava o polo oposto do Indivíduo.

Essa recusa do achatamento, da banalização da pessoa não é uma digressão na obra de Gabriel Marcel. Ela está no coração de sua obra. E compreende-se, a esse respeito, que o ensaio *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique* (1949) siga a peça *Le Monde Cassé* (1932): “Você não tem a impressão de que vivemos — se isso pode ser chamado de viver — em um mundo quebrado? Sim, quebrado como um relógio quebrado. A mola não funciona mais”, pergunta à sua amiga Chr. Chesnay, a heroína, uma jovem mulher bonita, elegante, brilhante e até muito talentosa. O mundo está quebrado em sua tensão, em sua agitação — Marcel está muito próximo de Pascal aqui — em seus hiatos, em suas discordâncias, em suas misturas de tangos e música religiosa. O mundo quebrado é um mundo à deriva, sem amarras nem âncoras. O indivíduo ali não é mais do que um personagem, um reflexo puro do “a gente”. Mundo de cisma e mentira: aquilo que parece não é, e o julgamento de Gabriel Marcel se alinha aqui à ideia husserliana de intenção vazia; não é aquilo que parece, e essa mentira é uma aparência ligada ao não-ser e coincidente com ele, desdobrada, variada, suprimida, como diz o grego *toximérion*. Mundo de desagralização sem limites. Mistura adúltera de tudo. Recusa da historicidade, como diz Jaspers, ou da Encarnação, como diz Marcel.

## **2 O SER PELO CONCRETO**

### **O CONCRETO**

Gabriel Marcel propõe uma filosofia centrada na experiência concreta: “Há, no centro da realidade ou do destino humano, um concreto inesgotável” (Marcel, 1940, p. 91). “Concreto” destina-se, por um lado, a estabelecer que, se o ser é irrepreensível, não é por isso desconhecido; que, se é inacessível, não é, por isso, nem estranho nem indiferente; “concreto”, por sua positividade, nega, por outro lado, as negações e nos deixa entender que pode haver uma experiência ontológica, irreduzível à representação como ao gozo; de fato, o ser que não pode ser nem observado nem esgotado pode ser encontrado nos seres, e é então a plenitude, tão profundamente diferente da satisfação do desejo quanto a encontro é diferente do conhecimento objetivo. O ponto essencial dessa metafísica do concreto é o ser encarnado: “O ser encarnado, ponto

central da reflexão filosófica” (Marcel, 1955, p. 19). “A encarnação, dada central da metafísica” (Marcel, 1935, p. 11). Filosofar concretamente, portanto, será fazer a reflexão metafísica se aderir à experiência vivida, será não tolerar nenhuma solução de continuidade entre o pensamento pensado e o pensamento pensante: “Aquele que filosofa concretamente está em luta com o real [...] com o que eu chamaria a mordida do real” (Marcel, 1940, p. 88). Restauração do concreto que convoca o ser, restauração da bela palavra encarnação, tão perdida em certa filosofia contemporânea e, sem dúvida, preferida por Gabriel Marcel aos termos “sendo” ou “existente” que são palavras de fora.

Compreende-se, desse ponto de vista, que, para ele, seria pouco provável que o existencialismo ateu fosse um “humanismo”, que gemia de forma monótona e fútil sobre a “cosificação” ou a “inércia do em-si”, o antirumanismo na moda na escola chamada estruturalista teria sido facilmente classificado por ele entre essas imitativas que Montaigne menciona em seus *Ensaaios* (1580), e diz o quê, e não é o rosto: como os macacos [...] eles sobem até o topo da árvore e depois mostram.

Compreende-se também, para voltar à unidade da obra de Gabriel Marcel e ao caráter próprio de seu teatro, a origem de sua vocação dramática. Ela tem sua origem no concreto, em situações vividas. É o que ele diz, por exemplo, sobre sua primeira peça *Le Palais de sable*, escrita em 1913: “Na reflexão, essa obra deveria me aparecer como uma refutação *in concreto* de um idealismo ao qual eu corria o risco de aderir. Contra essa tentação, as profundezas de mim mesmo se mobilizavam, mas adotando a voz, não a de um porta-voz, mas a de seres em situação” (Marcel, 1968, p. 27). Há, de certa forma, como já mencionei antes, uma simultaneidade entre o nascimento dos personagens e suas situações, por um lado, e, por outro, a convite à reflexão filosófica que a condução ou o destino deles provoca. Ao fazer isso, estamos muito distantes da peça de tese que tenta embutir uma demonstração na ficção e dobrar o desfecho com uma conclusão: “Gênero contraditório e fictício”, declarava o jovem Gabriel Marcel na introdução de seu primeiro livro de teatro, *Le Seuil invisible* (1914). Não estamos diante de um teatro filosófico que seria análogo ao drama histórico, em que o autor adapta à sua peça uma filosofia, como outros adaptam a biografia de um homem ilustre. A esse respeito, Gabriel Marcel (1927, p. 52) é claro: “Seria errado acreditar, como se pôde fazer por muito tempo, que minhas peças eram apenas ilustrações pré-existentes que eu teria tentado incorporar em personagens para torná-las mais acessíveis”. Vê-se de que forma Gabriel Marcel se apresentava paradoxalmente como “um filósofo [...] querendo um teatro que não

fosse em nenhum grau filosófico” (Marcel, 1927, p. 22). Ele entendia por isso um teatro que não seria nem filosofia aplicada nem filosofia vulgarizada, mas que tomaria as ideias onde elas chamam nossa reflexão, nas contradições, nas paixões, nas questões, nos conflitos que fazem de toda existência encarnada, mesmo a mais simples, um drama.

Essa mesma unidade entre teatro e filosofia, dentro da existência concreta, não é compatível com qualquer ideia de sujeito. Na obra de Gabriel Marcel, qual é o status da subjetividade?

## O COGITO

Falar sobre o cogito, tanto em Gabriel Marcel quanto em qualquer filósofo, é uma grande tarefa. Demais para o escopo deste discurso. O mais curto será tomar o “*eu sou*” cartesiano que todos conhecemos e observar o que ele se torna na filosofia de Gabriel Marcel.

Penso, logo existo. O que sou? Uma coisa que pensa... Uma espécie de círculo vicioso faz com que Descartes passe da afirmação que estabelece a existência do eu para aquela que define sua essência. O “*eu penso*” permanece a medida do “*eu existo*”. É por isso que a proposição inteira *cogito ergo sum* ganha força em seu caráter de validade, ou seja, na resistência ao teste da dúvida. Em um notável resumo de *Existência e Objetividade* (1914), G. Marcel escreve que o cogito “guarda o limiar do válido” (Marcel, 1968, p. 264). Em outras palavras, ele é apenas o outro pólo da relação sujeito-objeto. O que se observa nesta interpretação é, primeiro, que o cogito é interpretado de uma maneira bastante kantiana, onde o *eu penso* é identificado com sua função epistemológica, sendo apresentado como garantidor, por sua identidade consigo mesmo, da objetividade, que por sua vez é fundamentada nas operações de síntese do juízo. Em segundo lugar, o cogito cartesiano, se é um ganho no âmbito da objetividade para Marcel, representa uma perda da dimensão da existência. O cogito é o “não-inserido”, “a não-inserção enquanto ato” (Marcel, 1940, p. 92).

É por isso que, no pensamento de G. Marcel, meu corpo não é apenas esse objeto que vejo se movendo entre outros objetos no espaço do mundo dito exterior: há uma interioridade do corpo vivida pelo sujeito; costumamos dizer: “eu tenho um corpo”; seria mais preciso dizer: “eu sou meu corpo”. Em resumo, restabelecer o contato com meu corpo é restabelecer o contato com a existência no ponto em que ela se vincula a mim. Quanto a saber se Gabriel Marcel é justo em relação a

Descartes, se há no *Discurso do Método* (1637) um elemento biográfico do cogito, outros o diriam melhor do que eu!

O que é importante é a leitura marceliana do cogito neste contexto. O que também se pode observar, como Gabriel Marcel sugere aqui e ali em *Em Caminho para Qual Despertar* (1971), ou como ele reiterou em Cerisy, é que essa leitura se aproxima muito da de Heidegger. Sem se conhecerem, ambos fizeram o mesmo julgamento. Para um e para o outro, o problema do cogito surge em uma certa relação com o mundo, da qual foi precisamente evacuada, como vimos acima, a relação do ser com o mundo em favor de uma relação objetivante, uma relação que, como Marcel sempre repetiu desde *Posição e Abordagens Concretas* (1949, p. 258), reduz o indivíduo a um simples feixe de funções vitais e sociais, sendo a morte do sujeito vista apenas como uma “queda no inútil”, como “lixo puro”. A filosofia do cogito, nesse aspecto, é impotente para conjurar esse processo de degradação que, de certa forma, justifica na medida em que a dualidade do sujeito transcendental e do sujeito empírico consagra a redução deste último a um funcionamento. Um pensamento que enfatiza a atividade verificadora só pode resultar na mutilação da exigência ontológica que envolve tanto a existência pessoal quanto a existência do outro. Mas, precisamente, o que é reconhecer a existência do outro?

## **A INTERSUBJETIVIDADE**

Para Gabriel Marcel, a presença do outro é algo completamente diferente de considerar válida uma certa proposição a seu respeito, que seria apoiada na certeza prévia da minha própria existência. O *eu* do *eu sou* cartesiano é solidário. Na evidência de sua existência, ou seja, no silêncio dos sentidos, no desvanecimento do mundo externo, ele não descobre a existência de nenhum outro *eu*; se olhar pela janela — Pascal retomou esse exemplo no fragmento 323 de *Pensamentos* (1670) — ele vê na rua chapéus, casacos, e precisa refletir e raciocinar para acreditar que essas imagens pertencem a um mundo bem real e que sinalizam a existência de *eus* semelhantes a ele. Na filosofia de Gabriel Marcel, existir, para o *eu*, é “existir com...”, com outros *eus*. Ser é “co-existir”. Isso significa exatamente que o *eu* existe com outros *eus* nos quais reconhece pessoas, e que para ele são *tu*.

A participação de um *eu* em um *tu*, como se pode imaginar, será expressa de forma particular no teatro. É por isso que toda peça de G. Marcel se revela, ao mesmo tempo, a revelação de uma alma a si mesma e a outra. Ao tocar o fundo de si mesma, ao entrar, como dizia P. Valéry, “nos segredos que temo saber”, ela adentra a zona dos *tu*. Tal diálogo de *O Emissário* (1949), no ato da peça: “A realidade [...] o que é isso?”, pergunta um personagem. — “Um mundo onde se possa crescer, amar, criar”, responde outro; tal nota do *Diário Metafísico* sobre *O Iconoclasta* (1923): “Há certos laços em *O Iconoclasta* que só se definem e se elucidam pela comunhão”; uma série de heróis sedentos de lucidez, transparência: Abel (em *O Iconoclasta*), Claire (em *O Quarteto*), Osmonde (em *Um Homem de Deus*), Ariane (em *O Caminho de Creta*): tantos sinais que provam que, no teatro de G. Marcel, os seres existem uns para os outros em vez de existir uns em frente aos outros.

Marcel nunca diz “outro”, como numa perspectiva epistemológica, mas “tu”. Essa bela palavra “tu”, emprestada da linguagem da invocação, é a própria marca da mudança de frente. A partir disso, pode-se intuir tudo o que resulta dessa mudança de frente, tudo o que leva G. Marcel de uma problemática de *alter ego* a uma meditação sobre o outro, sobre o próximo e sobre o irmão. Vale lembrar que a problemática do incaracterizável e a problemática do *tu* se encontram, pois o incaracterizável por excelência é o *tu*. A oposição entre existência e objetividade, que nos serviu anteriormente de guia, encontra aqui tanto sua ilustração mais marcante quanto seu ponto de origem: “O tu, escreve G. Marcel, é na invocação o que o objeto é no juízo”. Dessa forma, uma reflexão sobre a invocação e sobre o amor está além de toda epistemologia; a própria expressão “epistemologia do amor” não faz mais sentido. O *tu* “não está mais diante de mim, ele também está em mim, ou, mais precisamente, essas categorias são superadas, elas não têm mais sentido” (Marcel, 1968, p. 291). O “co-existir”, eis, por excelência, o não-problemático, o mistério.

O amor, a amizade, a fidelidade, a sinceridade: eis formas exemplares dessa relação *eu/tu*; inversamente, a tortura, as agressões à liberdade individual são sua negação: assim, G. Marcel assinou, ao lado de Jean Wahl e Jean-Paul Sartre, a petição em favor de Maurice Audin, esse professor provavelmente morto sob tortura por ter apoiado o F. L. N. Um artigo de René Poirier, publicado na *Revue de Droit Pénal* (out.-dez. 1973), intitula-se, não sem razão, “Gabriel Marcel, servidor do homem”.

### 3 O ACESSO À TRANSCENDÊNCIA

O prolongamento e o coroamento da intersubjetividade é a relação com o *Tu* Absoluto. A primeira parte do *Diário Metafísico* já fornece uma indicação nesse sentido. Depois de afirmar que existe entre o crente e Deus uma relação de liberdade para outra liberdade, Marcel acrescenta: “Em outras palavras, deve haver entre Deus e eu um relacionamento do tipo aquele que o amor consegue estabelecer entre os amantes” (Marcel, 1927, p. 58). Estamos aqui diante da relação diádica, da participação em seu ápice, pois a participação na vida divina é “participação em um infinito” (Marcel, 1927, p. 157) e “se um tu empírico pode ser convertido nele” (Marcel, 1927, p. 137), como ocorre nessas formas do trágico do fracasso ilustradas por *O Coração dos Outros*, *Um Homem de Deus*, *O Novo Olhar* ou *O Iconoclasta*, “Deus, por outro lado, é o *Tu* Absoluto que nunca pode se tornar um ‘ele’” (Marcel, 1927, p. 137). *O Limite Invisível* (1954), *Em Caminho para que Despertar?* (1971), *Rupturas para um Outro Lugar* (1971) — esses títulos, escolhidos por Gabriel Marcel para seu primeiro e seus últimos livros, dizem bastante sobre a presença ativa de uma misteriosa transcendência nos desejos e amores, nas inquietações e vontades de seus personagens, com possibilidades de graça, até mesmo de comunhão com almas que sobreviveriam a seus corpos e continuariam a se comunicar com os vivos.

A morte, a comunicação com os mortos que têm acesso a uma transcendência radiante, é mais do que uma questão para Marcel: é uma obsessão. Peças como *A Capela Ardente* (1925) e *A Morte de Amanhã* (1936), a segunda parte do *Journal Métaphysique* (1927), a participação de G. Marcel nas sessões do Instituto Metapsíquico Internacional, depois de Bergson e antes de Guignon, de um encontro com o romancista Édouard Estaunié, cujo *Journal Métaphysique* (1927) despertou seu interesse e para a edição do qual ele quis dar conselhos: tudo isso, sem dúvida, são posições bastante inusitadas entre os filósofos. Ao menos, a morte, concebida por Marcel como “a prova da presença” ou “o trampolim de uma esperança absoluta” (Marcel, 1935, p. 135), e a predileção que ele manifesta, como dramaturgo e filósofo, pela questão da comunicação com o além ou com o aquém, dependendo da interpretação, poderia ser vista, em Marcel, como uma espécie de orfismo<sup>5</sup>, uma vontade constante de passagem — transgressão ou transcendência? — ou simplesmente como

---

<sup>5</sup> “O mito de Orfeu está no coração da minha existência” (*Presença e Imortalidade*). Sobre “o orfismo cristão de Gabriel Marcel”, veja X. Tilliette em *Question de 2-1974*, p. 76-80 (N.A).

uma esperança cristã, chamada pela graça de Deus e pelo mistério da Redenção, a uma nova unidade que reformaria a primitiva.

Estamos aqui, não diante de uma protestação romântica contra a morte, como se afirma através de dois séculos de romantismo europeu, particularmente em Rilke, de quem Marcel foi um leitor atento, mas no coração da conexão profunda do íntimo e do transcendente, na qual se baseia a rejeição da dessacralização e para a qual se volta toda a ontologia de Gabriel Marcel. A morte é a situação, ou o movimento, na fronteira onde o homem espera o divino, na dolorosa ignorância do que é transcendido, mas na certeza harmoniosa de ser aguardado.

Deus, é claro, é o Absoluto Inverificável — o que não significa que o ato de fé marceliano seja um salto no vazio, um recurso ao absurdo (*credo quia absurdum...*). G. Marcel escreve em *Ser e Ter* (1935) que Deus “não pode figurar na experiência, pois a comanda por completo e a ultrapassa”, ou no *Journal Métaphysique* (1927) que “Deus está além de toda ligação causal”, “de toda implicação existencial”. Deus, ao menos, é esse “Presente vivo”, segundo a expressão de Husserl em *Ideias* (1913), em que o homem tende a coincidir com seu ser. Deus é o *Tu Absoluto*.

Tal transcendência transcende os dados sensíveis, os conceitos, as palavras: a música, para Gabriel Marcel, pode apenas evocar aqui o inexprimível. “A música era minha verdadeira vocação,” chega a dizer, “ali, sobretudo, sou criador” (“Meditação sobre a música em meu pensamento” em *La Revue Musicale* (Marcel, 1927, p. 33). Ela é esse saber do qual a alma se lembra, esse tempo em que o presente se dissolve no futuro, mas se revela verdadeiro: o fênix incessante. A música é acolhimento e recolhimento do devir. Gabriel Marcel sabe disso melhor do que ninguém. Compositor, colocou em música poemas, como *O Cemitério Marinho* (1920) de Valéry, por exemplo. E, se a música não intervém em suas peças sob a forma de música de cena, ela revela o ser interior dos personagens, ou melhor, anuncia, tal como, a cada instante, prestes a ser, ainda não é, na iminência, na alvorada trêmula da harmonia, da unidade recuperada. Assim, a música, na última hora do encontro do eu e do tu, pode ser considerada a “forma” da metafísica, sem que ela precise se referir diretamente ao sujeito da metafísica: o homem em situação de transcendência. Em *O Mundo Quebrado* (1933), no final da peça, um disco de Solesmes desperta um amor que se encerra por *Intravi in intima mea*.

Situar e apreciar justamente o testemunho de Gabriel Marcel seria assunto para outro debate! E, além disso, é possível concluir um discurso sobre o testemunho? A conclusão pode

sempre ser adiada: à resposta a um “porquê” opõe-se outra interrogação. O testemunho transcende toda conclusão.

Sugirirei, portanto, apenas para finalizar, três leituras, três interpretações do testemunho de Gabriel Marcel:

— seu testemunho pode, antes de mais nada, ser considerado uma filosofia dos limites. Ele converge totalmente para a zona do imediato, gravita em torno do existencial, é polarizado pela encarnação. Para que o pensamento se recupere e se restaure em sua integridade, ameaçada pelas formalizações, evasões e falsificações, é necessário que ele se reconheça e se confirme em seus próprios limites, ou seja, precisamente com o sentimento vívido e vigilante dessa ameaça e a confissão sincera da indignância que representa, que clama por uma integridade infinitamente mais válida, que a entende e a sustenta. Para emprestar uma distinção de Henri Gouhier (*A Filosofia e sua História*, de 1947), a filosofia de Gabriel Marcel pertence mais às filosofias da realidade do que às filosofias da verdade. As primeiras se detêm no existente, as outras tentam conceituar. Através de uma dispersão aparente — o *Diário*, as notas ocasionais, os artigos, as conferências, o teatro, a crítica — o testemunho de Gabriel Marcel visa menos uma sistematização coerente de seus materiais do que a repetição incessante de uma mesma intenção: a de sondar a interioridade do homem e abri-lo ao Transcendente por meio da mediação dos temas da encarnação e da comunhão.

— Seu testemunho, em seguida, revela os limites da filosofia. De fato, ao indicar um limiar, o metaproblemático, que ela não pode ultrapassar por si mesma, essa filosofia dos limites torna-se também indicadora dos limites da filosofia. A contingência radical da existência e a gratuidade do Ser — que são os dois polos da reflexão marceliana — convidam o filósofo a espiar os sinais da salvação na Revelação. Em suma, como observa Henry Dumery, sua posição é bastante próxima da de Blondel: a razão, para ir até o fim de si mesma, deve se abrir à fé. Uma filosofia assim orientada não poderia ser tentada pela busca de uma prova objetiva de Deus, que considera incompatível com a Transcendência divina e a consciência religiosa. Marcel não pôde nem quis pensar segundo a ordem da causalidade eficiente. Essa é uma lacuna que repercute em sua afirmação de Deus. Mas essa fraqueza também é sua força, pois essa filosofia indica um limite a não ser ultrapassado, ao mesmo tempo em que o prepara. Filosofia do testemunho, a filosofia de G. Marcel é, por definição, incompleta e inacabada. Ela é da ordem do convite, não da conclusão.

— É por isso que, finalmente, seu testemunho se inscreve na itinerância. Um dos personagens de sua peça *O Emissário* (1925), Antoine Sorgue, se expressa assim: “Sim e não, essa é a única resposta [...]; acreditamos e não acreditamos, amamos e não amamos, somos e não somos; mas se assim é, é porque estamos em marcha para um objetivo que, ao mesmo tempo, vemos e não vemos”. Esse texto nos leva a reafirmar a importância e o lugar, na obra de Gabriel Marcel, do homem em marcha. Dizer que o homem é “viator”, segundo o título de uma de suas obras, *Homo Viator* (1951), é, além da metáfora da viagem, eminentemente viva na poética cristã, indicar que o “viático”<sup>6</sup> consumido na jornada, não só subsiste até o fim, mas, de alguma maneira, decide o sentido e o término. Chamar esse viático de “graça” não elimina nem aumenta esse paradoxo. Esperança e itinerância não são coisas diferentes, mas a esperança é o que faz com que a caminhada escape da errância. Não há conceito, portanto, ao qual G. Marcel valorize mais do que o de pesquisa e trajeto. E seu trajeto se assemelha em tudo a um trabalho de perfuração e exploração, em vez de construção.

Como diz, aliás, este texto tirado de seu livro *Do Refúgio à Invocação* (1940, p. 84): Ficou-me cada vez mais claro que havia, sem dúvida, algo de absurdo em uma certa pretensão de ‘encapsular’ o universo em um conjunto de fórmulas mais ou menos rigorosamente encadeadas. Daí, sem dúvida, a incrível dificuldade que sempre experimentei quando pessoas amáveis e animadas das melhores intenções me perguntavam sobre o que chamavam de minha filosofia. Bastava, eu creio, que se pretendesse me prender nessa espécie de casca que eu supostamente teria secretado para que ela me parecesse inabitável. Cada vez mais claramente, portanto, a filosofia me apareceu como uma pesquisa [...].

Da Pesquisa filosófica: tal foi justamente o título da comunicação que ele fez em Cerisy no início da década que lhe foi dedicada, da qual cito aqui alguns trechos: “Já tive muitas vezes a oportunidade de dizer no passado que o termo ‘pesquisa’ está sempre no título de minhas obras filosóficas” (Marcel, 1927, p. 65).

Assim, para *Être et Avoir* em 1934, eu propus a Lesenne e a Lavelle, que consideraram essa precisão desnecessária, *Recherches sur l'Être et l'Avoir*. Mas o que deve permanecer presente para aqueles que estudarem minha obra do ponto de vista filosófico é que sempre tive consciência de um inacabamento, de prolongamentos não apenas possíveis, mas necessários [...] Da mesma forma,

---

<sup>6</sup> O Cardeal Daniélou, lembrando os aspectos cristãos da experiência e da esperança em Gabriel Marcel, afirmava, no dia de seu funeral: “Ele sofreu profundamente ao ver que aquilo que ele abominava no mundo moderno, a perda do sentido do sagrado, a secularização da sociedade, a platitudo positivista, o entusiasmo pelas ideologias, a confiança cega na técnica, penetrava na Igreja. Ele acreditava que um cristianismo assim desidratado não seria capaz de trazer aos homens deste tempo a alimentação de que precisam” (Cesbron, 1974, p. 4).

a palavra conclusão não se aplica às minhas peças de teatro, porque a tomada de consciência à qual o espectador deve chegar por meio dos protagonistas aparece, na maioria das vezes, como o início de uma reflexão que cada um é chamado a continuar por conta própria [...] (Marcel, 1935, p. 56). *La Chapelle Ardente* (1925), *Le Chemin de Crête* (1936), *Un Homme de Dieu* (1925) terminam todas com uma interrogação. Um pensamento interrogativo: esse é, de fato, o ponto mais importante e também o mais difícil do testemunho de Gabriel Marcel. Refiro-me aqui a uma das comentaristas mais perspicazes de sua obra, Sra. Jeanne Delhomme:

Interrogando-se sobre sua relação com o ser, ou, o que é o mesmo, colocando o problema do conhecimento, a reflexão se encontra na impossibilidade de resolvê-lo, não por insuficiência dos dados, mas porque ela é um dos dados; ela é, ao mesmo tempo, aquilo que gera a questão, o meio, a base da resposta; o que significa que resposta e questão, solução e problema, ser pensado e pensamento do ser se remetem indefinidamente, sem que qualquer verdade objetiva de sua relação possa ser destacada (Delhomme, 1968, p. 13).

Pesquisa em um segundo grau que trata da natureza da própria pesquisa.

Itinerário e vigilância do *Homo Viator* (1951), espera e desejo que transcendem para o Ser. Relendo, para nos convencer e para concluir, estas linhas de Gabriel Marcel (1940, p. 287):

A luz do Cristo. Sinto uma estranha inquietação ao articular essas palavras, pois para mim elas têm algo de inusitado, mas significam que, para minha mente, o Cristo é bem menos um objeto sobre o qual eu poderia concentrar minha atenção do que um Iluminador, que, aliás, pode se tornar rosto, ou, mais exatamente, olhar.

#### 4 ANÁLISE CRÍTICA DO TEXTO DE CESBRON

O texto de Cesbron (1974) oferece uma análise profunda da filosofia de Gabriel Marcel, abordando questões centrais de sua obra. Marcel redefine a relação com o “outro” ao deslocar o foco da objetivação para a invocação, utilizando o “tu” em vez do “ele”. Essa escolha linguística reflete uma abordagem fenomenológica da alteridade, onde o “tu” não pode ser reduzido a categorias epistemológicas. No teatro, isso aparece em personagens que, ao se revelarem, entram em comunhão com os outros, transcendendo o isolamento e alcançando uma existência compartilhada. Tal perspectiva resgata um humanismo baseado no encontro e no místico, buscando conectar a filosofia com a convivência humana concreta.

Um ponto central na obra de Marcel é sua obsessão com a morte e a comunicação com os mortos. Ele vê a morte não como um fim, mas como uma transição que reforça a conexão entre o humano e o transcendente. Isso aparece em suas peças e no *Journal Métaphysique* (1927), onde explora a comunhão com almas que transcendem o corpo físico. Essa visão, profundamente enraizada na esperança cristã, também remete ao orfismo e ao espiritualismo francês, com sua busca pela continuidade da vida e pela comunicação com os mortos. Nesse contexto, a morte torna-se uma oportunidade de transcendência, em vez de uma ruptura definitiva.

A Philosophie Concrète de Marcel compartilha o nome com a Filosofia Concreta de Mário Ferreira dos Santos, mas apresenta abordagens distintas. Embora ambos reflitam sobre a transcendência e a experiência humana, seus métodos e perspectivas diferem. Marcel enfatiza a distinção entre “ter” e “ser”, tratando o “ter” como alienação e o “ser” como uma experiência que transcende categorias lógicas e conceituais. Sua filosofia, influenciada por Husserl, adota uma abordagem existencial e espiritual, centrada no "testemunho" como experiência viva e no mistério do ser (Jankélévitch; Braga, 2024).

Mário Ferreira dos Santos, por outro lado, desenvolveu uma abordagem sistemática e abrangente, buscando integrar diferentes correntes filosóficas. Ele criou os métodos Decadialético e Pentadialético, que conciliam contradições em um todo coerente. Sua perspectiva evita oposições excludentes, como sujeito e objeto ou razão e intuição, propondo um método inclusivo que reconhece a complexidade do real. Em contraste com Marcel, Santos adota uma abordagem analítica e dialética, buscando uma harmonia que reconhece contradições sem fragmentar a experiência humana (Braga, 2024b).

Enquanto Marcel, o autor de *Essai de philosophie concrète* (1999), rejeita a sistematização e critica a lógica formal que fragmenta a experiência, Santos usa métodos que articulam diferentes perspectivas em um quadro mais amplo. A filosofia de Marcel (1956), marcada pelo testemunho e pela busca do transcendente, contrasta com a visão integradora de Santos, que abarca tanto o transcendente quanto o imanente, mas sem a mesma ênfase na experiência espiritual ou mística (Braga, 2024a).

Em resumo, ambos os filósofos compartilham um interesse pela transcendência e pela experiência humana, mas seus enfoques divergem. Marcel privilegia a experiência direta do “ser”

e o testemunho que revela a existência, enquanto Santos propõe um método inclusivo que unifica perspectivas filosóficas em uma visão ampla e integradora.

## REFERÊNCIAS

BRAGA, P. H. F. S. F. A Invasão Vertical do Barbarismo de Mário Ferreira dos Santos. **Ítaca**, Rio de Janeiro, v. 40, p. 241-275, 2024a. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/62182>. Acesso em: 25 jun. 2025.

BRAGA, P. H. F. S. Recensão, Elvis Amsterdã, Vida e Obra de Mário Ferreira dos Santos: Uma Introdução. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 33, n. 66, p. 479-485, 2024b. Disponível em: <<https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/view/14352>> Acesso em: 25 jun. 2025.

CESBRON, Georges. Gabriel Marcel: L'unité d'untémoignage. **Impacts, Revue de L'université catholique de L'ouest**, v. 29, n. 2, p. 121-126, 1974. Disponível em: <https://www.gabriel-marcel.com/articles-textes.php>. Acesso em: 2 dez. 2024.

DELHOMME, Jeanne. **La pensée et le réel selon Gabriel Marcel**. Paris: PUF, 1968.

JANKELEVITCH, V.; BRAGA, P. H. F. S. F. Prefácio ao esboço de uma Philosophie Concrète de Vladimir Jankélévitch. Paris: Presses Universitaires de France, 2024.

MARCEL, Gabriel. Articles et textes divers. In: **Présence de Gabriel Marcel**. Paris, 1956. Disponível em: <https://www.gabriel-marcel.com/articles-textes.php>. Acesso em: 2 mar. 2024.

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

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Aubier, 1935.

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

MARCEL, Gabriel. **Homo viator**. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. Paris: Aubier, 1951.

MARCEL, Gabriel. **Mon temps n'est pas le vôtre**. Paris: Plon, 1955.

MARCEL, Gabriel. **Pour une sagesse tragique et sonau-delà**. Paris Plon, 1968.