

A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A SUA CRÍTICA

IDEALISMO · FENOMENOLOGIA · HERMENÊUTICA

DIOGO FERRER
LUCIANO UTTEICH
(COORDENADORES)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

“A MORDEDURA DO REAL”: GABRIEL MARCEL E O GESTO TRANSCENDENTAL

“BITE BY REAL”: GABRIEL MARCEL AND THE TRANSCENDENTAL GESTURE

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva*
(UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná)

Abstract: The intention here consists in exploring one of the most original metaphors coined by Gabriel Marcel regarding the ultimate statute of ontology: “the real bite”. In the sight of the philosopher – criticising the metaphysical tradition and science featuring “being” and “real” as the title for a mere “transcendent curiosity” – ontology is about awakening the “spirit of restlessness” moved

* cafsilva@uol.com.br

Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne (2011/2012). Escreveu “*A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*” (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e “*A natureza primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010). Organizou “*Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), “*Merleau-Ponty em Florianópolis*” (Porto Alegre, FI, 2015) e “*Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015). Suas pesquisas se concentram nas seguintes correntes e autores: Tradição Fenomenológica (em especial, Merleau-Ponty) e suas interfaces com a Psicanálise, a Psiquiatria (particularmente: Kurt Goldstein, Ludwig Binswanger, F. J. J. Buytendijk), além das obras de Henri Bergson, Gabriel Marcel e Martin Buber. Focos temáticos: desejo, linguagem, história, natureza, dialética, obra de arte. Endereço para contato: Rua da Faculdade, 645 – CEP: 85903.000 – Toledo (PR). Fone: (45) 3379 7127. E-mail: cafsilva@uol.com.br.

by a special need: the “appetite of being”. In this perspective, the true transcendental gesture is the one who gets “drunk” in the original source of the real as an experience mysteriously inexhaustible and appetizing.

Keywords: Gabriel Marcel, ontological appetite, bite by real, transcendental, body, experience.

Resumo: A intenção, aqui, consiste em explorar uma das mais originais metáforas cunhadas por Gabriel Marcel a propósito do estatuto último da ontologia: “a mordedura do real”. Aos olhos do filósofo – para além da tradição metafísica e da ciência que caracteriza o “ser” e o “real” a título, apenas, de uma mera “curiosidade transcendente” – trata-se de despertar o “espírito de inquietude” movido por uma necessidade especial: o “apetite do ser”. Nessa perspectiva, o verdadeiro gesto transcendental é aquele que se “embebeda” na fonte originária do real como uma experiência, misteriosamente, inesgotável e apetecível.

Palavras-chave: Gabriel Marcel; Appetite ontológico; Mordedura do real; Transcendental; Corpo; Experiência.

“Cão que ladra, não morde”

1. “Apetite transcendental”

Numa nota datada em 17 de outubro de 1922 do *Journal Métaphysique* (1914-1923), Gabriel Marcel chama a atenção para uma tarefa fundamental à qual deve se consagrar, a metafísica:

“Trata-se de desenraizar a interpretação segundo a qual a necessidade metafísica não é mais que uma curiosidade transcendente; ela é, antes, um apetite (*appétit*), o *apetite do ser*.”⁵⁹⁰

Páginas adiante, noutro apontamento de 25 de outubro do mesmo ano, o autor corrobora: “Esta é, sem dúvida, a questão-chave. Esse *apetite do ser* não tem nenhum desejo de obter qualidades; ele não é um desejo de aperfeiçoamento”⁵⁹¹. Marcel, desde já, põe as cartas na mesa, separando, no jogo metafísico, duas estratégias ou *modus operandi*: em primeiro lugar, a “atitude curiosa”, habitual na tradição filosófica e, sobretudo, na prática científica; e, em segundo, a “atitude inquieta” que, como ele mesmo metaforiza, é movida por certo gênero de “necessidade”, o “apetite do ser”.

“Ser curioso, é partir de certo centro imóvel, é apoiar-se para apreender, para apropriar um objeto do qual se forma uma representação confusa ou esquemática. Nesse sentido, toda curiosidade se volta para a periferia.”⁵⁹²

O que mais precisamente se opõe ao espírito de “curiosidade”? Marcel é enfático: a verdadeira necessidade metafísica não se dirige por nenhuma vontade ética de aperfeiçoamento, mas, antes, é movida por outro espírito: o “espírito de inquietude”:

“Ser inquieto, ao contrário, não é estar seguro de seu centro, é estar em busca de seu próprio equilíbrio [...]; uma inquietude é tanto mais metafísica quando ela concentra-se

⁵⁹⁰ Marcel (1927), 279 (itálicos meus).

⁵⁹¹ Marcel (1927), 281 (itálicos meus).

⁵⁹² Marcel (1998), 183.

mais sobre o que não pode ser separado de mim-mesmo sem que este eu se anule.”⁵⁹³

Eis, em resumo, o estado de questão! A carência do “espírito de inquietude” tornou “raquítica” a própria metafísica deflagrando, na cultura filosófica, uma crise *sui generis*: “a crise que atravessa hoje o homem ocidental é uma crise metafísica [...] na medida em que ela emerge de uma *inquietude* que vem mais profundamente do *ser*”⁵⁹⁴. O ponto nevrálgico é que a metafísica contentara-se, tão somente, em orientar-se por uma curiosidade transcendente; posição essa que se torna *standard* no discurso filosófico uma vez formulado em termos transcendentais. É verdade o quanto, na “Refutação do Idealismo”, Kant parece ter razão ao identificar, em Descartes, um incontornável limite: o de que a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de objetos exteriores a mim, no espaço⁵⁹⁵. Kant advoga que a própria experiência interna só é possível por meio da externa e, assim, a necessidade da existência jamais se conhece através de conceitos, mas sempre mediante a conexão com aquilo que é percebido segundo as leis universais da experiência⁵⁹⁶. Há, pois, um vínculo entre o “entendimento” e a “sensibilidade”, para além da proposição analítica do “eu penso”, substancialmente, *a priori*. Buscando resolver esse impasse, o projeto kantiano se desdobra numa reflexão transcendental cujo propósito é firmemente levado a cabo no momento que se fixa o princípio da “unidade sintética originária da apercepção”. Tal unidade nada mais é do que uma condição objetiva de todo conhecimento ⁵⁹⁷; ela se torna o seu princípio supremo,

⁵⁹³ Marcel (1998), 183.

⁵⁹⁴ Marcel (1991), 35. (itálicos meus).

⁵⁹⁵ Cf. Kant (2000), 193.

⁵⁹⁶ Cf. Kant (2000), 195.

⁵⁹⁷ Cf. Kant (2000), 124.

desde onde o múltiplo da intuição é apreendido. É uma forma de “autoconsciência” pela qual se produz a representação “eu penso”. Este último, portanto,

“[...] tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.”⁵⁹⁸

O que segue é que “a consciência em si não é tanto uma representação [...], mas uma forma da representação em geral”⁵⁹⁹. Eis porque o “eu penso” como percepção de si, texto único da psicologia racional, não passa de um equívoco ao deixar de levar em conta que “esta percepção interna não é nada mais do que a simples aprecepção”⁶⁰⁰.

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que essa *Crítica* também incorre numa dificuldade de princípio a que fora conduzido Descartes. A crítica ao substancialismo metafísico do *cogito* conserva algo de insólito na tarefa transcendental. Como não deixa de observar Merleau-Ponty,

“Descartes e, sobretudo Kant, desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; ela fez aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado.”⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Kant (2000), 121.

⁵⁹⁹ Kant (2000), 259.

⁶⁰⁰ Kant (2000), 257.

⁶⁰¹ Merleau-Ponty (1945), iii.

Similar diagnóstico é feito por Heidegger ao examinar, sob um aspecto, que se Kant teve o mérito de ver a impossibilidade de reduzir onticamente o Eu a uma substância, por outro, identifica o eu com o “eu penso”. Em tal investida, o Eu passa a ser enunciado num sentido ontologicamente inadequado:

“Para ele, contudo, tais representações são o “empírico”, o que “é acompanhado” pelo eu, os fenômenos, os quais o eu “adere”. Kant não mostra em parte alguma o modo-de-ser desse “aderir” e desse “acompanhar”. [...]. Kant não viu o fenômeno do mundo e foi bastante consequente a fim de manter as “representações” longe do conteúdo *a priori* do “eu penso”. Mas com isso o eu foi de novo forçosamente reduzido à condição de sujeito *isolado*, que acompanha as representações de um modo ontologicamente de todo indeterminado.”⁶⁰²

Aos olhos de Gabriel Marcel, não há como avançar esse debate, prescindindo de uma radical reforma da teoria do conhecimento, em particular, de sua inspiração emblematicamente kantiana:

“A teoria do conhecimento se propõe, cada vez mais, efetivamente, em definir e fundar, de modo essencial, a objetividade. Ela gravita em torno da ideia de objeto; ela postula, pois, ao menos, a possibilidade para o sujeito de isentar-se (*dégager*), no seio de sua experiência concreta, tudo aquilo que não implica nenhum contributo pessoal de sua parte. Isso deixando, inclusive, de lado a questão *metafísica* de saber como um objeto pode estar presente a um sujeito. A relação sujeito-objeto é pressuposta por uma epistemologia qualquer que seja.”⁶⁰³

⁶⁰² Heidegger (1967), 321.

⁶⁰³ Marcel (1927), 294.

A questão é que

“[...] as doutrinas idealistas põem um acento sempre mais decisivo sobre esse caráter *insular* do objeto; elas serão chamadas a *minimizar* a participação original que este objeto é suscetível de nos fornecer.”⁶⁰⁴

Num tal contexto, se, por um lado, o objeto é inerte, por outro, aquele “contributo” ou “participação” se torna

“[...] propriamente impensável no sistema fechado que o sujeito tende aqui a formar com ele-mesmo. Inevitavelmente, esse sujeito será cada vez mais desindividualizado, sempre mais minuciosamente decantado de suas características singulares.”⁶⁰⁵

O resultado não poderia ser outro: o sistema idealista é providente em maximizar a insularidade do objeto, minimizando a sua participação original no processo de conhecimento. O idealismo funda uma concepção de objetividade, à revelia do próprio objeto. Isso tanto é verdade que “a ciência”, por exemplo, “fala do real em terceira pessoa: o cientista faz inteiramente abstração da relação que o liga ao objeto”⁶⁰⁶, tratando-o como independente, ausente, separado. Nessa medida,

“O *cogito* nos introduz num sistema de afirmações do qual ele garante a validade. *Ele assegura o limite do válido e é unicamente sob a condição de identificar o válido e o real*

⁶⁰⁴ Marcel (1927), 316.

⁶⁰⁵ Marcel (1927), 316.

⁶⁰⁶ Marcel (1927), 137.

que se pode falar, como se tem feito, frequentemente com imprudência, de uma imanência do real ao ato de pensar.”⁶⁰⁷

Absolutamente seguro de si-mesmo, o *cogito* se institui como o critério de validade última pelo qual o real é introduzido via uma relação imanente ao próprio ato intelectual. A ingenuidade *dessa* identificação salta aos olhos, em virtude, pois, de um saldo metafísico indigente: mal se sabe como um objeto se põe na presença de um sujeito. É o que avalia Marcel:

“Vemos mais claramente, hoje, que a consciência tem sido, quase sempre, muito inadequadamente representada e até concebida. Refiro-me a Kant e a uma parte da sua descendência, não a escola hegeliana, mas, antes, os neocriticistas da França e da Alemanha. Julgou-se possível reduzir a consciência ao ato de tomar consciência, ato que não se prestaria a qualificação alguma e, portanto, a nenhuma alteração. Isso corresponderia a cavar um fosso impossível de transpor entre o que se pode chamar filosofia transcendental e experiência concreta.”⁶⁰⁸

Como se vê, o abismo intransponível cavado entre a razão e a experiência sela, em sentido kantiano e pós-kantiano, um estatuto programático da tarefa transcendental. A redução da consciência ao ato de tomar consciência está na origem da cisão, de um só golpe, entre o transcendental e o empírico:

“O esquema kantiano de um entendimento informante, ordenando de fora uma matéria que lhe seria fornecida não

⁶⁰⁷ Marcel (1927), 315.

⁶⁰⁸ Marcel (1927), 87.

é, nesse sentido, mais que uma expressão transitória e inapta dessa ideia fundamental de que não há conhecimento, inteligibilidade senão ali onde a exterioridade, após ser afirmada, se nega e se reduz em si mesma. E por aí aparece, claramente, a ligação individual e antinômica do empírico e do inteligível.”⁶⁰⁹

Brunschvicg não se desprende desse esquema ao outorgar à consciência de si uma soberania criadora perante as potências adormecidas do universo⁶¹⁰. Ele reputa ao idealismo um ideal supremo de inteligibilidade, cuja posição transcendental assenta o caráter irrevogável do entendimento perante a natureza. Ao erigir como transcendente a própria atividade imanente, o criticismo, tomado, ao pé da letra, guarda a sua legitimidade teórica num campo, por princípio, imune a todo contágio empírico. O ego se fecha numa espécie de “bolha transcendental”, se “desmaterializando”, *tout court*:

“[...] o eu da posse não pode jamais ser reduzido, mesmo em pensamento, a um ego inteiramente desmaterializado. Parece-me impossível conceber como um ego desmaterializado poderia ainda ter a pretensão ou o desejo de possuir.”⁶¹¹

No interior do esquema criticista, o transcendental se eleva ao patamar de um “olimpico espiritual”, adotando o “ponto de vista de Sirius” como juízo superior acerca da vida, do real. Eis a razão pela qual

“[...] tratar o dado circunstancial como contingente em relação a certo núcleo racional ou transcendental, é, no fundo,

⁶⁰⁹ Marcel (1927), 102.

⁶¹⁰ Brunshvicg (1949), 591.

⁶¹¹ Marcel (1997a), 113.

representá-lo como um traje do qual pode e deve, em certas ocasiões, ser despido.”⁶¹²

A metafísica se torna uma espécie de “reforma (*redressement*) ou distensão (*détendre*)”⁶¹³. O problema é que “o racionalismo atribui à filosofia uma função de exorcismo”⁶¹⁴, expulsando, em seu habitual rito transcendental, a experiência naquilo que ela tem de mais “apetecível”, de mais “inquieta” como “sentimento de indignação”⁶¹⁵. O que surpreende nessa atitude – como lembra Merleau-Ponty – é o fato de o criticismo assim justificado tornar-se muito mais total ou completo que o de Kant⁶¹⁶. Marcel, por sua vez, reitera:

“Os filósofos idealistas foram, particularmente, tentados, de modo demasiado, assimilar a condição humana aos limites contingentes, dos quais o pensamento tem o direito e até mesmo a necessidade de fazer abstração em toda parte onde ele se exerce plenamente: donde procede alguns, seja Brunschvicg, seja os pensadores da Escola de Marbourg, quanto à desvalorização de tudo o que não é redutível à matemática. Por aí se introduz, na essência do homem, uma dualidade funesta. O idealista se sente completamente apto para abandonar à psicologia, enquanto anexo da fisiologia ou da sociologia, os elementos residuais que lhe parecem refratários às normas constitutivas de toda verdade.”⁶¹⁷

⁶¹² Marcel (1997a), 148.

⁶¹³ Marcel (1927), 279.

⁶¹⁴ Marcel (1927), 279.

⁶¹⁵ Marcel (1927), 279.

⁶¹⁶ Cf. Merleau-Ponty (1995), 47ss. Como expressão ainda dessa tendência, ver: Lachièze-Rey (1931).

⁶¹⁷ Marcel (1998a), 185-186.

Marcel observa que “uma concepção criticista da consciência como unidade do sujeito e do objeto se revela inadequada à experiência concreta”⁶¹⁸. Como dita tal concepção, “o homem não pode escapar do circuito de seus próprios juízos”⁶¹⁹. Tudo se passa como se houvesse uma impossibilidade inscrita pelas próprias condições transcendentais; no fundo, “uma impossibilidade de tratar a minha experiência como um *solo*, como uma referência absoluta”⁶²⁰. Ora, “a reflexão, na medida em que ela é crítica, é fria; ela não vem apenas frear a vida; ela a congela”⁶²¹. Ou segundo a forte tradição do espiritualismo francês reportada por Sartre, a reflexão assim conduzida é uma espécie de “Espírito-Aranha” que atrai para a sua teia o real, deglutindo-o e dissolvendo-o⁶²². O empiriocriticismo é isso: uma “filosofia digestiva” em que “conhecer é comer”, “assimilando” o mundo e a experiência numa pura representação. É um regime onde impera a mais absoluta “curiosidade”, via uma necessidade “gástrica” e, por isso, vorazmente possessiva. Cabe, no entanto, atentar que, nessa acepção, o “Espírito-Aranha” não é um “espírito inquieto”, apetecível; é um “espírito de abstração”. E da mesma maneira que o neocriticismo, Bergson também fora seduzido por tal “espírito” ao situar o campo transcendental nos marcos dos dados imediatos da consciência. É verdade, como reconheceu Sartre, que Husserl não é um realista sob esse ponto de vista espiritualmente “aracnídeo”, mas, não obstante, é, ainda, o prolongamento da herança kantiana que está nos prolegômenos do idealismo fenomenológico, razão pela qual Marcel se obriga a ser bem mais implacavelmente direto e severo:

⁶¹⁸ Marcel (1927), 282.

⁶¹⁹ Brunschvicg (1953), 741.

⁶²⁰ Marcel (1927), 285.

⁶²¹ Marcel (1997a), 95.

⁶²² Sartre (2005), 55.

“Há problema de tudo o que está posto *diante de mim* e, por outro lado, este eu cuja atividade entra em jogo para resolver o problema permanece fora ou aquém [...]. De todo modo, é preciso manter certo sujeito que não pode pôr problemas senão sob a condição de se manter ele-mesmo numa esfera não problemática. Chegamos, assim, à ideia familiar na filosofia kantiana e pós-kantiana, de um eu transcendental ou de um sujeito puro? Justamente, não o creio. O eu transcendental não é senão, verdadeiramente dizendo, um monstro ou pelo menos uma ficção; porque quando eu o penso, apesar de qualificá-lo como um puro sujeito, eu o trato, contudo, como um objeto, mas ao qual nego, paradoxalmente, a todas as características determinadas pelas quais se define um objeto real qualquer.”⁶²³

Marcel põe em questão, nessa visceral passagem, o ideal de uma subjetividade absolutamente indiferente, neutra, isto é, “fora” e “aquém” da experiência. O “sujeito” transcendental, uma vez “suspenso” à esfera “problemática”, termina por se situar numa atitude soberanamente isenta. É um *kosmothéoros*, um mero espectador imparcial e desinteressado. Disso emerge a questão de fundo: a fórmula última de um ego puro e transcendental seria um bom alcance? A esta altura, o ceticismo de Marcel volta a ser implacável: não há hipótese mais descabida, pois o que se pressupõe é uma ideia flagrantemente bizarra de “sujeito”. No momento em que me permito pensar esse “eu” qualificando-o como “pura subjetividade”, termino, na verdade, por “objetivá-lo”. É um ego ficcional, ou seja, uma concepção fantásticamente teratológica da consciência. Visto sob esse ângulo, o ego apenas mascara a sua real natureza pondo em risco, afinal, o estatuto último do transcendental. Na linhagem ainda fenomenológica, o mesmo “Espírito-Aranha” que tanto Sartre atacara volta-se, sorratamente,

⁶²³ Marcel (1991), 61; 61-62.

contra ele. Ora, o “sujeito” sartriano nada mais é do que a figuração de um ego transparente. Ele é, retrataria Merleau-Ponty, um “nada” que “vem ao mundo”, bebe o mundo, precisa do mundo para ser o que quer que seja, mesmo nada, e que, no seu auto-sacrifício ao ser, permanece estranho ao mundo”⁶²⁴. Assim, se ele permanece “estranho”, isso é, indiferente ou apático é porque se trata de um “ego” que não mais “deseja”; que, enfim, já perdera, completamente, qualquer apetite. E, sem apetência, desfalece, desfigura-se ficcionalmente. Ele não passa de uma consciência pálida, sem carne e osso, vindo a cavar sua própria sepultura. Com isso, mais uma vez, a estratégia transcendental se torna uma operação autofágica. Destrói-se por si mesma. Contém, em germen, sua própria ruína. A filosofia é então posta em ponto morto.

2. A viragem transcendental

Para além do “fim da metafísica” e, portanto, da “crise” do idealismo (e suas variantes), Marcel redefine o labor filosófico. Como vimos, cumpre radicalizar a própria fenomenologia, isto é, aprofundá-la no sentido de uma “hiperfenomenologia”. Essa radicalização se empreende por intermédio de uma subversão da tarefa transcendental, ocupando-se, como diz Merleau-Ponty, não mais pelas “condições de possibilidade, mas pelas condições de realidade”⁶²⁵. Ora, certas operações favoritas dos filósofos como “caracterizar, descobrir critérios resistentes à dúvida, fazer o inventário de objetos de pensamento estão longe de definir a inteligência mesma”⁶²⁶. Tal subversão se perspectiva noutro registro

⁶²⁴ Merleau-Ponty (1960), 194.

⁶²⁵ Merleau-Ponty (1945), 501. Sobre o estatuto da questão transcendental no contexto da obra de Merleau-Ponty, ver: Silva (2011).

⁶²⁶ Merleau-Ponty (1997), 43.

de análise. O novo gesto transcendental acena, sem dúvida, uma “cerimônia do adeus” no que diz respeito à normatividade instituída pela doutrina clássica do conhecimento, mormente, em sua expressão criticista. Trata-se, agora, de explorar “um sentido não jurídico”⁶²⁷, ou melhor, aprofundar um “caráter pré-jurídico”⁶²⁸, uma vez que “toda a metafísica pretende ser a satisfação de uma inquietude”⁶²⁹. É, contudo, essa peculiaridade que a distingue da simples “curiosidade”, razão pela qual a atitude “inquieta” não é o que “paralisa a vida superior do espírito, pelo contrário, é o que reforça e sustenta tal vida”⁶³⁰.

Nessa direção, se pode retomar, a contento, a questão-chave posta de início quanto à “impossibilidade” de investigar o que “é metafisicamente primeiro”, já que a necessidade metafísica é refratária à qualquer “curiosidade transcendente”. Vimos, pois, que tal necessidade não se reduz a quaisquer qualidades, a certo aprimoramento ou esquema aprioristicamente regrado. Ela desconstrói esse modelo, porque ao tomar distância da experiência sobrevoando-a e apartando-se, o idealismo se instala no regime da mais absoluta inapetência, da mais total indiferença. Ele se crê saciado demais, satisfazendo-se apenas em esquematizar um âmbito do real, categorizando-o. Daí o ato de “protesto contra certo transcendentalismo”⁶³¹. O verdadeiro gesto metafísico não se volta a um grau de elevação tão pretensioso, a uma simples curiosidade transcendente. Ele é mais aperiente, ecrático, e, portanto, distinto em relação à abstenção etérea. Tal gesto interroga em que medida o modelo clássico transcendental se deu como tarefa suficientemente cumprida, ou melhor, até onde não fora satisfatoriamente capaz de despertar um instinto mais apurado de apetência vital.

⁶²⁷ Marcel (1997a), 216.

⁶²⁸ Marcel (1997a), 192.

⁶²⁹ Marcel (1927), 284.

⁶³⁰ Marcel (1998), 182.

⁶³¹ Marcel (1997a), 149.

Por meio dessa virada transcendental, Marcel agencia a metafísica noutra chave de leitura. Não há outra tarefa senão “*restituir à experiência humana seu peso ontológico*”⁶³², numa projeção, radicalmente, meta-crítica ou meta-problemática. É aqui que a metáfora da “apetência” ganha, semanticamente, especial relevo. O “apetite metafísico” não é uma curiosidade cognitiva que se esgotaria, pura e simples, no objeto. A questão é que

“Por essência mesma, o objeto exclui todo mistério. Ele não pode ser pensado como indiferente ao ato pelo qual eu o penso. Esta é a verdade profunda do realismo: eu não posso pensar o objeto como tal senão em termos realistas – e desde o momento em que eu penso um sujeito como objeto, ele é exatamente o mesmo. Talvez fosse melhor dizer que o realismo está envolvido na definição, na ideia mesma de objeto. Isso o idealista não apenas admite; ele o proclama.”⁶³³

Ao se comprazerem, pois, numa definição rigorosamente objetivista do real, idealismo e realismo se revelam incapazes de encarnar o gesto genuinamente metafísico de “apetite”. E, com isso, encobrem um sentido originário da experiência. Se a experiência emerge como o campo transcendental por excelência, ou ainda, como o horizonte que institui o poder ontológico último, resta então descrever que “experiência” é essa ou que sentido último da experiência há de ser restituído?

Em primeiro lugar, esclarece Marcel, a experiência é aquela que se encontra numa clara e radical “oposição ao pensamento empírico”⁶³⁴, pensamento em que

⁶³² Marcel (1935), 149.

⁶³³ Marcel (1927), 161.

⁶³⁴ Marcel (1998b), 45-46.

“Há um plano onde não apenas o mundo não tem sentido, mas onde é mesmo contraditório de pôr a questão para saber se ele tem um; é o plano da existência imediata; é necessariamente aquele do fortuito, é a ordem do acaso.”⁶³⁵

O que se demarca aqui é o plano no qual essa “existência imediata” toma lugar na cultura moderna a título de um conceito de mundo inferido objetivamente. Nesse nível, “o empirismo como filosofia do imediato se destrói em si-mesmo; o imediato é o inverso de um princípio de inteligibilidade”⁶³⁶. Ora, não é no interior desse domínio dissolvente e puramente empírico que a experiência é ontologicamente evocada. Ao invés de ser formalmente absorvida, ela exige outro gesto transcendental, outra “maneira, portanto, de apreciá-la”⁶³⁷. A experiência só pode ser “percorrida pelo filósofo, Tateando”⁶³⁸. Ela traduz a própria existência como uma “condição *prévia*”⁶³⁹, ou seja, como “uma zona onde não é mais possível duvidar”⁶⁴⁰, e, isso, numa radical oposição à objetividade. Se reconhece, afinal, “na existência um caráter indubitável”⁶⁴¹: a experiência do concreto. É sob esse prisma que Hegel empreendera, com admirável esforço, um alcance notável – “o primado do concreto” – assinalando, fortemente, “que, em nenhum caso, ele se confunde com o imediato”⁶⁴². Marcel, no entanto, adverte, com estrita prudência: à primeira vista, seria de supor que

“[...] o concreto fosse o que é dado de início; aquilo que desde onde é preciso partir. Ora, nada mais falso e, nesse

⁶³⁵ Marcel (1927), 3.

⁶³⁶ Marcel (1927), 3.

⁶³⁷ Marcel (1998b), 45.

⁶³⁸ Marcel (1991), 84.

⁶³⁹ Marcel (1998b), 21.

⁶⁴⁰ Marcel (1998b), 34.

⁶⁴¹ Marcel (1998b), 21.

⁶⁴² Marcel (1991), 13.

ponto, Bergson reencontra Hegel. O *concreto* está, perpetuamente, por *conquistar*.”⁶⁴³

Não se trata de um “primado” tomado em acepção cronológica, mas algo que se experimenta, efetivamente, via um ato de conquista. Só há conquista mediante uma necessidade incessante de apetite. Este é o gesto primordial, por excelência, jamais provido, portanto, de um ego universal de *Sinngebung*, mas imerso ao “real-concreto” enquanto experiência-matriz do Ser. “O concreto” – descreve o filósofo – “é o próprio Ser”⁶⁴⁴; Ser irreduzível a toda cognição objetiva; Ser como “dinamismo da situação”⁶⁴⁵ incessante, concretude radical. Sob esse aspecto, o mistério é fundamentalmente o que dá vida à experiência, ou seja, o que a transborda tornando-a inexaurível. Ao exprimir o jorro do real, “o mistério antes se transcende do que *satisfaz* aquele *apetite* de conhecer”⁶⁴⁶. Insaciável, em sua transcendência última, o apetite metafísico é despertado no seio da experiência por um gesto bem mais “heurístico que demonstrativo”⁶⁴⁷. A verdadeira filosofia é aquela que se “torna presa (*proie*) do real”⁶⁴⁸; ou ainda, que não se abstém de “morder (*morsure*) o real”⁶⁴⁹.

A “mordedura do real” transparece, nesse cenário, como um gesto de resistência; resistência ao “espírito de abstração”. Ele é a expressão de um impulso fundamental, movido mais pela capacidade de “espanto” ou “assombro” do que por uma mera “curiosidade”. Tal gesto é o próprio espírito de “inquietação”, no sentido de que é capaz de reconhecer a sua própria indigência (apetência) como inerente a uma radical interrogação

⁶⁴³ Marcel (1991), 100 (itálicos meus).

⁶⁴⁴ Marcel (1912), 638.

⁶⁴⁵ Marcel (1927), 137.

⁶⁴⁶ Marcel (1999), 219 (itálicos meus).

⁶⁴⁷ Marcel (1997), 8.

⁶⁴⁸ Marcel (1999), 97.

⁶⁴⁹ Marcel (1999), 98.

ontológica, embebida no “inesgotável concreto”⁶⁵⁰. “Morder o real” é jamais perder o “apetite”, irresistível à “palpitante experiência”⁶⁵¹ mesclada entre o intuir e o sentir, eu e outrem, o ter e o ser. Uma vez desperto por esse “instinto” é que o filósofo pode, enfim, encontrar o seu verdadeiro Eu. Não um ego isolado, blindado, impermeável, mas uma subjetividade desde já situada, encarnada, engajada. É em meio à experiência integral concretamente “mordiscada” que o transcendental se reconcilia, sem qualquer concessão ao naturalismo ou ao espiritualismo. Desse modo, se for verdade que “jamais será possível construir uma máquina capaz de se interrogar sobre as condições de possibilidade e sobre os limites de sua eficácia”⁶⁵², é porque o ideal de um foro íntimo, refúgio último e inviolável revela-se como um empreendimento-limite. Tal autodomínio, soberanamente translúcido, se ofusca nesse ato mesmo aperiente, razão pela qual, julga Marcel, “as filosofias da imanência fizeram o seu tempo; elas têm revelado hoje a sua irrealdade fundamental”⁶⁵³. Contexto em que:

“O formalismo, concebido em todo o seu rigor, é quase inaceitável a partir do momento em que se tem tomado consciência de que cada ser concreto, com a situação em si mesma concreta à qual ele se defronta, tem de único e incomensurável com qualquer outro ser e qualquer outra situação.”⁶⁵⁴

A reconquista do concreto se torna o signo dessa restituição ontológica evocada à luz do “mistério” contrastada ao “problemático” como índice formal e abstrato:

⁶⁵⁰ Marcel (1999), 100.

⁶⁵¹ Marcel (1991), 108.

⁶⁵² Marcel (1991), 16.

⁶⁵³ Marcel (1991), 25.

⁶⁵⁴ Marcel (1991), 26-27.

“Por oposição ao mundo do problemático que, mais uma vez, está completamente diante de mim, o mistério é alguma coisa na qual eu me encontro engajado e, acrescentaria: não engajado *parcialmente* por algum aspecto determinado e especializado de mim-mesmo, mas, ao contrário, enquanto eu realizo, *inteiramente*, uma unidade que, inclusive, por definição, jamais pode apreender-se a si própria.”⁶⁵⁵

Para além da esfera “problemática”, domínio exclusivo do objeto, a verdadeira tarefa transcendental se realiza noutra horizonte privilegiado: a do mistério. Esse âmbito não é um lugar absolutamente cerrado, puramente reservado, mas, antes, uma infra-estrutura opaca, índice radical de um enigma que se manifesta na experiência viva e concreta do real, ou seja, na dimensão de um engajamento: o mistério da encarnação. É daí que provém todo “apetite ontológico” a despeito de qualquer “curiosidade”. Tal “mistério”, longe de ser um “segredo” incognoscível é o que, em sua razão mais profunda, constitui a origem de toda “apetência”, desvelada, portanto, como um gesto estruturalmente corporal.

3. A transcendência do corpo

Não há gesto de “mordedura” sem o fundo de uma “participação ontológica”, cuja estrutura primordial encontra na experiência do corpo uma de suas manifestações mais típicas. Sem reduzir-se ao plano imediato da objetividade, o corpo radica um gesto ontológico transcendental de primeira grandeza. Ele se revela como um Ser concreto, como uma experiência essencialmente enigmática, já que não se trata de um “objeto”, *ad arbitrium*, “problematizável”. A corporeidade se projeta como experiência de transcendência; é aquilo pelo qual o

⁶⁵⁵ Marcel (1991), 62 (itálicos meus).

gesto metafísico de apetite extrai do real sua própria potência fenomenológica. O corpo se institui ainda como antípoda a todo formalismo solipsista, sendo, pois, o aprofundamento da existência em sua mais radical carnalidade.

Sendo assim, não é gratuito que, desde as suas primeiras reflexões, Marcel figure como um pensador particularmente afeito a esse horizonte temático. A dimensão ontológica do corpo passa a ser explorada na perspectiva de que o “meu corpo não é alguma coisa que *eu tenho*, mas que *eu sou*”⁶⁵⁶. O critério de tratamento aqui se modifica consideravelmente: há um deslocamento da ordem do “ter” para a do “ser”. *Ser corpo* se torna, em rigor, “uma afirmação central, uma afirmação pivô”⁶⁵⁷ que se tem em vista quando se fala de “um mistério da encarnação num sentido que não tem absolutamente nada de teológico”⁶⁵⁸. Como bem notaria Merleau-Ponty na célebre resenha consagrada a *Être et Avoir*, a experiência corporal se deflagra como “uma presença, uma aderência, uma intimidade”⁶⁵⁹, à medida que “eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo”⁶⁶⁰. É outro nível de estrutura que o corpo comporta; estrutura profundamente meta-empírica, transcendental. Afirmar, pois, que não “tenho”, mas que “sou” corpo é mais que um mero artifício retórico. Marcel insistirá sempre na tese de que o corpo radica uma estrutura pivô; já que este é um “existente-modelo”⁶⁶¹, isto é, o existente exemplar cuja “mediação não instrumental completaria, inclusive, a própria mediação instrumental ou objetiva”⁶⁶². O corpo próprio se revela como uma forma de “sentir que condiciona para

⁶⁵⁶ Marcel (1959), 185.

⁶⁵⁷ Marcel (1959), 185.

⁶⁵⁸ Marcel (1959), 185.

⁶⁵⁹ Merleau-Ponty (1997), 37.

⁶⁶⁰ Merleau-Ponty (1945), 175.

⁶⁶¹ Marcel (1927), 261.

⁶⁶² Marcel (1927), 265.

mim todo e qualquer sentir que seja”⁶⁶³. É que, na experiência do sentir, “eu não *sou* unicamente meu corpo, eu *sou* o meu ambiente habitual”⁶⁶⁴. Aqui, não se trata de um sentir orgânico, psicológico ou energético, mas, originariamente, ontológico. É um *Ur-Gefühl*, quer dizer, um “*sentir fundamental*”⁶⁶⁵ como uma unidade primordial, aquém e além de toda sensação rudimentar.

Proscrito pela ciência e pela metafísica tradicionais, como saber aparente e errático, o peso ontológico da experiência é novo padrão de medida transcendental pelo qual Marcel ressignifica a tarefa da ontologia. Daí o acento do *Ur-Gefühl* como camada intencionalmente originária⁶⁶⁶. A intencionalidade corporal potencializa o gesto de transcendência pelo qual o corpo se dirige ao mundo como uma estrutura fulgurante daquele sentir primordial. É desse ponto de vista que a *encarnação* exprime um “estado de indivisão que uma reflexão elementar tinha rompido”⁶⁶⁷, *sub judice*. Ao “esquematisar *a priori* uma realidade sempre mais complexa e mais movente”⁶⁶⁸, o idealismo abstrai o corpo como *partes extra partes*. Ora, reitera Marcel, “eu não me *sirvo* de meu corpo, eu *sou* meu corpo”⁶⁶⁹. Há uma indivisibilidade radical entre o entendimento e a sensibilidade: a própria “*encarnação como dado central da metafísica*”⁶⁷⁰. A *encarnação* é o dado incondicionado, a referência ontológica-matriz. Ela é o que resiste, em última análise, ao ideal de pureza transcendental imputado, através de uma ruptura austera e

⁶⁶³ Marcel (1927), 252.

⁶⁶⁴ Marcel (1927), 252.

⁶⁶⁵ Marcel (1927), 241.

⁶⁶⁶ A forte inspiração com os teóricos alemães da intencionalidade, isto é, com os fenomenólogos à época, é, sob esse aspecto, explicitamente assumida por Marcel (1935), 279. É Husserl, por exemplo, que reconheceu dois níveis de intencionalidade: uma “intencionalidade em ato” como operação constituinte da síntese temporal e uma “intencionalidade operante” (*Fungierende Intentionalität*), como condição de possibilidade da primeira. Cf. Husserl (1992), 280.

⁶⁶⁷ Marcel (1927), 326.

⁶⁶⁸ Marcel (1924), 44.

⁶⁶⁹ Marcel (1927), 323.

⁶⁷⁰ Marcel (1935), 11 (itálicos meus).

irrevogável com o real⁶⁷¹. A encarnação se institui como “o dado em função do qual um fato é possível”⁶⁷². “Dado” este “que não pode ser constatado, mas apenas reconhecido”⁶⁷³, a título de um “engajamento fundamental”⁶⁷⁴ pelo qual o corpo e o tempo co-participam ontologicamente. Assim, um novo tempo metafísico reclama outra tarefa, a saber, aquela que consiste em passar do “fato” ao “fenômeno”, ou melhor, descrever o que há de *hiperfenômeno* nessa experiência⁶⁷⁵.

4. A mordedura do real

Uma vez fixados tais marcos é que Marcel pode adotar um “ponto de vista transcendental”⁶⁷⁶ ou “fenomenológico”⁶⁷⁷ como estado de questionamento. Mais que um simples fenômeno, na acepção restritiva do termo, a existência encarnada é um horizonte privilegiado do Ser. É esse argumento último que torna a encarnação a insígnia mesma de um novo projeto filosófico que tem na conquista do real o sentido de um pensamento militante, concreto e, sob esse alcance, jamais descontextualizado ontologicamente. Como Marcel escreve: “estamos vinculados ao Ser”⁶⁷⁸; “estamos engajados no Ser; ele não depende de nós para sair”⁶⁷⁹. A “afirmação incondicionada do Ser”⁶⁸⁰

⁶⁷¹ Aqui, talvez, seja especialmente instrutiva a lição de Hume: “O filósofo puro é um personagem que em geral não é muito bem aceito pelo mundo [...]. Seja um filósofo; mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem” Hume (1999), 12; 13.

⁶⁷² Marcel (1935), 12.

⁶⁷³ Marcel (1999), 105.

⁶⁷⁴ Marcel (1935), 21.

⁶⁷⁵ Marcel (1999), 117.

⁶⁷⁶ Marcel (1935), 157.

⁶⁷⁷ Marcel (1935), 229.

⁶⁷⁸ Marcel (1935), 36.

⁶⁷⁹ Marcel (1935), 47.

⁶⁸⁰ Marcel (1935), 37.

se inscreve, pois, noutra ordem de discurso. Seu caráter heurístico está, a esta altura, para além de uma apreensão analítica, uma “construção pura”⁶⁸¹. Mais: o Ser deixa de ser predicável e nessa perspectiva, há aí, um mérito kantiano a ser reconhecido:

“[...] pode-se tratar o Ser como elemento de estrutura, como determinação pertencente ou não a tal tipo de estrutura? Parece-me completamente evidente que não; é neste sentido que Kant teve razão ao negar que o Ser fosse um predicado.”⁶⁸²

Marcel mostra que “o renascimento contemporâneo da ontologia”⁶⁸³ acena outro gesto transcendental chamando a atenção para uma dimensão antepredicativa pela qual a questão do Ser passa a ser interrogada:

“Sob esse aspecto, até o próprio termo ontologia é pouco satisfatório e corre o risco de encorajar os mais lamentáveis mal-entendidos. O Ser como tal não é, no fundo, nada sobre o qual se possa discorrer. Só se pode, apenas, discorrer sobre o que não é ele e, por isso, tão indiretamente quão humildemente identificar ou balizar as pistas que conduzem em direção a ele com a condição de que saibamos *retornar*. Justamente porque é também verdadeiro dizer que estas mesmas pistas *afastam* ou *desviam* dele.”⁶⁸⁴

O que não passara despercebido para Marcel é certo limite intrínseco ao próprio discurso ontológico. Tal discurso só pode assumir, quando

⁶⁸¹ Marcel (1935), 43.

⁶⁸² Marcel (1935), 46.

⁶⁸³ Marcel (1935), 54-55.

⁶⁸⁴ Marcel (1991), 108.

muito, uma via indireta ou negativa de questionamento, precisamente por que abre pistas que tendem a se “afastar” do Ser. Há aí um “desvio” congênito à necessidade metafísica e sua “inquietação apetecível” à margem da própria linguagem, mas que se radica num nível de profundidade até então unsuspeito. A linguagem desconcerta a ponto de suscitar a inevitável questão: como evocar uma ordem de experiência, como a do Ser, se esta nem sequer parece se colocar num âmbito proferível?

O ponto aqui decisório é que Marcel jamais abre mão de uma teoria positiva do pensamento. O agnosticismo ou a suposição de irracionalismo, além de fácil – julga ele – é uma saída filosoficamente inconsequente. Há de se levar em conta que “a exigência ontológica não pode ser reduzida ao silêncio senão por um ato arbitrário, ditatorial que mutila a vida espiritual em sua raiz mesma”⁶⁸⁵. É em função de tal exigência que, muitas vezes, “refugia-se em metáforas, que são mais que metáforas e que provém do domínio da realidade não óptica, não espetacular”⁶⁸⁶. Se a necessidade com a qual se desdobra o novo discurso transcendental não é lógica, mas ontológica, o esforço de figurá-lo metaforicamente se reveste de um procedimento estratégico. É desse modo que, mais que simples metáforas ou figuras de linguagem, expressões como “apetite”, “mordedura”, “presa”, “concreto” visam descrever uma dimensão do real cujo acesso a gramática clássica da metafísica não tem recurso. É o que reitera o filósofo:

“[...] hoje em dia, as grandes noções metafísicas se reduzem muito, frequentemente, a formas puramente vãs desprovidas de todo conteúdo [...]. A noção de Ser se revela como uma mera expressão petrificada e morta de um pensamento que não tem podido levantar-se até o verdadeiro concreto”⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ Marcel (1949), 53.

⁶⁸⁶ Marcel (s/d), 212; Apud Letona (1959), 191.

⁶⁸⁷ Marcel (s/d), 31; 32; Apud Letona (1959), 223; 224.

Por força dessa famigerada condição é que a “morte da metafísica” tornou-se um tema inquietante, na medida em que cessara de despertar o apetite vital do real, ao se contentar, apenas, em discorrer sobre ele. A oportuna pergunta posta por Tesuka a Heidegger reflete bem o crucial quadro aqui diagnosticado:

“Pôr que então o senhor não abandona logo a palavra ‘ser’ e não a deixa exclusivamente para uso da metafísica? Por que não deu outro nome ao que o senhor procurava como ‘o sentido do ser’, seguindo o caminho da essência do tempo?”⁶⁸⁸

Ao que Heidegger responde: “Como se pode dar um nome específico ao que ainda se procura? Todo achar e encontrar repousa no apelo da linguagem”⁶⁸⁹. Ora, o nominalismo é, sem dúvida, um recurso louvável, mas, por fim, insuficiente⁶⁹⁰. É que a linguagem malogra sempre ao “abrir pistas” incorrendo em certo “desvio” fundamental. Se admitirmos que a tarefa metafísica seja um exercício de permanente busca⁶⁹¹, é porque ela se encontra enredada na “raiz misteriosa da linguagem”⁶⁹². É o que também parece ter sentido, com incomparável agudeza, Clarice Lispector: “escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra [...]; a não-palavra, ao morder a isca, incorpora-a”⁶⁹³. Ao realizar este gesto, o escritor pressente o quanto o seu ofício revive, perpetuamente, o destino infatigável de buscar, ou seja, de lançar palavras como iscas. Ao buscar,

⁶⁸⁸ Tesuka Apud Heidegger (2003), 88.

⁶⁸⁹ Heidegger (2003), 88.

⁶⁹⁰ Para um maior aprofundamento desse debate, consultar: Marcel (1935), 37-38.

⁶⁹¹ Cf. Marcel (1999), 92-93.

⁶⁹² Marcel (1997b), 14.

⁶⁹³ Lispector (1980), 21.

“[...] por destino volto com as mãos vazias; mas volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu.”⁶⁹⁴

A indizibilidade do Ser não deixa de ser, paradoxalmente, uma forma de expressividade. Ou, para cunhar a metáfora de Marcel, um gesto de “mordedura” em que o “não-dito” “pesca”, “fisga” o “dito”, tão bem acenado por Clarice. Eis a razão pela qual, a exemplo de tantos outros pensadores e escritores, Marcel dá vazão ao caráter “inominável” da linguagem como não propriamente um defeito ou uma imperfeição, mas, ao contrário, sua virtude mais própria. Quando se tenta *dizer o Ser*, se é tomado, de súbito, por uma impossibilidade mesma de dizê-lo ou, enfim, de proferi-lo. Isso é o mistério! O Ser escapa a essa presunção apofântica. Uma vez assumida tal destinação perpétua, só se pode aceder ao Ser por “aproximações sucessivas”⁶⁹⁵, via, sempre, uma “busca tateante”⁶⁹⁶, quer dizer, heurísticamente aperiente.

A impossibilidade de categorizar o Ser reorienta, radicalmente, a tarefa transcendental. Marcel põe em xeque o critério normativo, comum no idealismo clássico, de que o Ser aparece como um conteúdo condicionado. O limite desse argumento salta aos olhos, pois,

“[...] quem sou eu que se interroga sobre o Ser? Que título tenho para proceder a essa investigação? Se eu mesmo não sou, como posso esperar vê-la chegar a bom termo? E, mesmo admitindo que eu seja, como assegurar-me do que sou?”⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ Lispector (1979), 172.

⁶⁹⁵ Marcel (1998b), 105.

⁶⁹⁶ Marcel (1998b), 126.

⁶⁹⁷ Marcel (1949), 54.

O problema crítico se autodestrói nessa investida uma vez que é posta a nu “uma terrível angústia do idealismo [...] agravada ainda mais com a solução cartesiana, já que esta começa por escamotear a dificuldade ‘postulando’ a existência do sujeito”⁶⁹⁸. Ao prescrever o ideal de transparência, o idealismo condiciona o Ser, mascarando a relação mais íntima entre o ideal e o real. O Ser escapa ao Sujeito, justamente porque resiste ser Objeto. Ele é intraduzível apofanticamente, já que se compreende por meio de outro estatuto: a experiência real do concreto. Dessa feita, que poder ontológico seria este que, *mutatis mutandis*, transmigra de uma estrutura absolutamente egoica para outra, concretamente carnal, experiencial?

O sentido do Ser é a sua experiência primeira como mistério incessante de apetite que, sem o qual, a própria metafísica definharia num quadro profundo de inanição:

“[...] não pode existir uma filosofia concreta sem uma tensão continuamente renovada e propriamente criadora entre o *Eu* e as profundezas do Ser no qual e pelo qual nós somos ou, ainda, sem uma reflexão também estrita e tão rigorosa quanto possível exercendo-se sobre a experiência mais intensamente vivida.”⁶⁹⁹

No interior de tal experiência se inscreve uma lógica diversa, isto é, outra inteligibilidade até então “desvalorizada como apetite ontológico em si mesmo”⁷⁰⁰. Ora, a experiência do real é a fonte nutriente do espírito de busca; espírito este, ontologicamente, carente. É sob essa urgência que a relação entre o pensamento e a exigência, aqui transcendentalmente requerida, se reabre. Descreve Marcel: “o pensamento é, essencialmen-

⁶⁹⁸ Letona (1959), 214.

⁶⁹⁹ Marcel (1999), 98.

⁷⁰⁰ Marcel (1935), 55.

te, passagem ao ser, *trânsito*”⁷⁰¹. É um “pensamento pensante que se constitui por meio de uma espécie de abastecimento incessante”⁷⁰². “Eu penso, afinal, o Ser é: uma vez que meu pensamento *exige* o Ser, ele não engloba analiticamente, mas se refere a ele. É muito difícil ultrapassar esse estado”⁷⁰³. Essa exigência (in)transcendível focaliza um aspecto vital: “o pensamento retorna para Outrem; é *apetência* do Outro. Toda a questão reside em saber se esse Outro é o Ser”⁷⁰⁴. Nesse percurso, a reflexão reencontra a sua interface mais reveladora: o pensamento já está no Ser, *in concreto*, quer dizer, “intra-existencialmente”:

“O pensamento não pode sair da existência; ele não pode fazer abstração dela senão, em certa medida, sendo, pois, importante, primeiramente, que desse ato de abstração ele não seja enganado. A passagem à existência é algo de radicalmente impensável, alguma coisa que não tem mesmo qualquer sentido. O que assim chamamos é certa transformação *intra-existencial*. E é somente, desse modo, que se pode escapar ao idealismo. É preciso, pois, dizer que *o pensamento é interior à existência, que ele é certa modalidade da existência que desfruta do privilégio de poder fazer abstração dela mesma como existência e, isso, para fins estritamente determinados.*”⁷⁰⁵

A existência se torna o pano de fundo, o horizonte, o campo transcendental. Estranha perspectiva? Ela só o é se me confino num domínio estritamente vedado e, portanto, ilhado ao continente contingencial do real. Se eu permaneço num âmbito exclusivamente objetal, “mato” qual-

⁷⁰¹ Marcel (1935), 47.

⁷⁰² Marcel (1999), 24.

⁷⁰³ Marcel (1935), 52 (itálicos meus).

⁷⁰⁴ Marcel (1935), 40 (itálicos meus).

⁷⁰⁵ Marcel (1935), 34-35 (itálicos meus).

quer “curiosidade transcendente”. Não há mais “mistério” ou “apetite”. O “inesgotável concreto” perderia o seu valor real como existente-fonte do qual verte toda reflexão. Resta, pois, realocar a reflexão sob outro critério de evidência ou, se quiser, noutra registro de imanência:

“Pôr a imanência do pensamento ao ser, é reconhecer com os realistas, que o pensamento, desde que ele exista, se refere a alguma coisa que o ultrapassa e que ele não pode pretender reabsorver em si sem trair a sua verdadeira natureza. Essa referência está muito implicada na noção fenomenológica de *Meinen* (visar) ou de *Bedeuten* (significado). É certo que, para quem tem recebido uma formação idealista, há aí algo de profundamente chocante. Pergunta-se como essa reabsorção advogada pode ser evitada, como eu posso me abster de efetuar o ato sintético que compreende em si e transborda, ao mesmo tempo, a ideia e o ideado.”⁷⁰⁶

Marcel está absolutamente cômico quanto ao caráter, digamos, escandaloso, de sua tese. É bem provável que, de início, esse percurso heurístico o tenha fortemente desconcertado, polidamente educado como fora numa formação idealista e que teve, como mestres, Bergson e Brunschvicg. Ora, como renunciar ao criticismo naquilo que mais persuadira toda uma geração ao reputar o estatuto da imanência sob uma estrutura puramente inteligível? Conforme Marcel atesta:

“O que, definitivamente, eu tendia excluir era a noção de um pensamento que, de certo modo, definia objetivamente a estrutura do real e, por isso, se considerava qualificado para ditar sobre ele.”⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ Marcel (1935), 49-50.

⁷⁰⁷ Marcel (1947), 317.

Aqui, novamente, nos deparamos à escala de medida de certa lógica transcendental que teria formado escola, particularmente, desde Kant! O real, transcendentalmente categorizado, em regime de imanência, já não é mais um real vivo, palpitante, aperiente. Ora, “o ser é a espera saciada”⁷⁰⁸, a plenitude mesma, ou seja, “o que não desilude”⁷⁰⁹, pois, “tão somente, é de *ser* que se trata e não *do ser*”⁷¹⁰. Isso porque, “o Ser não é separável da exigência de ser”⁷¹¹, já que há, no fundo, “um Ser anterior ao ato do ser”⁷¹²; um Ser-fonte donde emana toda “intencionalidade concreta”:

“A minha preocupação metafísica constante e central consiste em descobrir como o sujeito, em sua condição mesma de sujeito, se articula a uma realidade que cessa, nessa perspectiva, de poder ser representada como objeto, sem jamais deixar, por isso, de ser exigida e reconhecida ao mesmo tempo como realidade. Tais investigações não eram possíveis senão sob a condição de ultrapassar um psicologismo que se limita em definir e em caracterizar atitudes, sem levar em consideração seu alvo, sua *intencionalidade concreta*.”⁷¹³

É “a articulação entre reflexão e mistério”⁷¹⁴ que cruza a linha vermelha divisória entre o ideal e o real. Não se trata de

“[...] isolar o sujeito do mundo que o circunda e de fazer dele, por isso mesmo, um estranho em sua própria realidade

⁷⁰⁸ Marcel (1927), 202.

⁷⁰⁹ Marcel (1927), 177.

⁷¹⁰ Marcel (1927), 202 (itálicos meus).

⁷¹¹ Marcel (1997b), 62.

⁷¹² Marcel (1997b), 32.

⁷¹³ Marcel (1947), 318 (itálicos meus).

⁷¹⁴ Marcel (1997a), 233.

que vê na negação de si o termo inevitável de uma introspecção sincera.”⁷¹⁵

Trata-se, sim, de compreender um novo “sujeito” em sua mais “implacável contingência; em seu instante trágico”⁷¹⁶. O “cândido e seguro reduto”⁷¹⁷ da imanência deixa de ser o “lugar” do transcendental. Este lugar agora tem outro assento: o de “uma tese indemonstrável que excede toda experiência possível”⁷¹⁸. “O ser é aquilo que resiste [...] a uma análise exaustiva sobre os dados da experiência”⁷¹⁹. Tal resistência é, conforme vimos, a marca ontológica; marca essencialmente mordiscante movida pelo mais inquieto apetite; o gesto transcendental incorporado como expressão genuína de um novo tempo metafísico. Se o real é, “*hic et nunc* (aqui e agora)”⁷²⁰, a fonte nutriente que escapara ao juízo de gosto do idealismo e do realismo, não se pode analiticamente refiná-lo, despendendo a sua essência mais “fibrosa”. Assim, o verdadeiro apetite metafísico é em tal caso desperto, requerendo outro fino paladar radicado junto à “estrutura imanente da experiência”⁷²¹. É por meio desse novo gesto que o filósofo pode, enfim, “re-transcendentalizar” sua tarefa:

“De minha parte, estou inclinado a negar a qualidade propriamente filosófica de qualquer obra que não se deixa discernir por aquilo que eu chamaria a *mordedura do real*.”⁷²²

Como ser possível, pois, escapar a tais “marcas dos dentes”?

⁷¹⁵ Marcel (1924), 43.

⁷¹⁶ Silva (2013), 145.

⁷¹⁷ Silva (2010), 107.

⁷¹⁸ Marcel (1949), 81.

⁷¹⁹ Marcel (1949), 52.

⁷²⁰ Marcel (1999), 94.

⁷²¹ Marcel (1999), 109.

⁷²² Marcel (1999), 97-98 (itálicos meus).

Bibliografia

- BRUNSCHVICG, Léon (1949): *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: PUF.
- BRUNSCHVICG, Léon (1953): *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. (vol.II). 2. ed. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, Martin (2003): *A caminho da linguagem*. Trad. M. S. Cavalcanti. Petrópolis (RJ): Vozes.
- HUME, David (1999): *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, (Biblioteca Clássica).
- HUSSERL, Edmund (1992): *Formale und transzendente Logik*. Hamburg: Meiner, (Gesam. Schriften, 7).
- KANT, Immanuel (2000): *Crítica da razão pura*. 5. ed. rev. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).
- LACHIÈZE-REY, Pierre (1931): *L'idéalisme kantien*. Paris: Alcan.
- LETONA, Francisco Peccorini (1959): *Gabriel Marcel: la 'razón de ser' en la 'participación'*. Barcelona: Juan Flors.
- LISPECTOR, Clarice (1979): *A paixão segundo G. H.* 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- LISPECTOR, Clarice (1980): *Água viva*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MARCEL, Gabriel (1912): "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.XX, n°5, p. 638-652.
- MARCEL, Gabriel (1959): *Manuscrits inédits*. s/d. Apud LETONA, F. P. *Gabriel Marcel: la 'razón de ser' en la 'participación'*. Barcelona: Juan Flors.
- MARCEL, Gabriel (1924): "Tragique et personnalité". In: *La nouvelle Revue Française*. Paris: jul, n° 130, p. 37-45.
- MARCEL, Gabriel (1927): *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard.
- MARCEL, Gabriel (1935): *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne.
- MARCEL, Gabriel (1947): "Regard en arrière". In: *VVAA. Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon.
- MARCEL, Gabriel (1949): *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin.
- MARCEL, Gabriel (1959): *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion.
- MARCEL, Gabriel (1991): *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires.
- MARCEL, Gabriel (1997a): *Le mystère de l'être (I): réflexion et mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel.
- MARCEL, Gabriel (1997b): *Le mystère de l'être (II): foi et réalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel.
- MARCEL, Gabriel (1998a): *Homo viator*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel.
- MARCEL, Gabriel (1998b): *Entretiens*: Paul Ricœur, Gabriel Marcel. Paris: Présence de Gabriel Marcel.

- MARCEL, Gabriel (1999): *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960): *Signes*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1995): *La nature*. Paris: Seuil.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1997): *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier.
- SARTRE, Jean-Paul (2005): *Situações (I): Críticas literárias*. Trad. Cristina Prado e Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify.
- SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da (2010): "O corpo em cena: Gabriel Marcel". In: DAMIANO, G. A.; PEREIRA, L. H. P.; OLIVEIRA, W. C.. (Org.). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos*. São Paulo: Cultura Acadêmica / Fundação Editora UNESP, p. 93-112.
- SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da (2011): "O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a *nouvelle ontologie*". In: *Kriterion* (UFMG), v. 52, p. 159-176.
- SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da (2013): "A figuração do ambíguo". In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, p. 129-149.