

A TRANSCENDÊNCIA COMO *ERLEBNIS*: GABRIEL MARCELTHE TRANSCENDENCE AS *ERLEBNIS*: GABRIEL MARCELClaudinei Aparecido de Freitas da Silva¹

Resumo: O texto circunscreve, em linhas gerais, um tema caro à obra fenomenológico-existencial de Gabriel Marcel: o horizonte da transcendência. Para tanto, buscarei fazer um recorte dessa questão condutora à luz, em especial, de *Le Mystère de l'Être* (1997) e em *Essai de Philosophie Concrète* (1999), livros que consagram à temática um capítulo decisivo no contexto mais amplo da teoria marceliana da encarnação. É em meio a esse contexto que, ao mesmo tempo, busco ainda defender a tese segundo a qual a transcendência perspectiva um nível de vivência (*Erlebnis*) radicada, portanto, na experiência do corpo como ser em situação.

Palavras-chave: Gabriel Marcel; Transcendência; Erlebnis; Encarnação; Existência.

Abstract: This text broadly encompasses a theme central to Gabriel Marcel's phenomenological-existential work: the horizon of transcendence. To this end, I will seek to explore this central question in light, in particular, of *Le Mystère de l'Être* (1997) and in *Essai de Philosophie Concrète* (1999) as books that dedicates a decisive chapter to the topic within the broader context of Marcel's theory of incarnation. It is within this context that I simultaneously seek to defend the thesis that transcendence envisages a level of experience (*Erlebnis*) rooted, therefore, in the experience of the body as a being in a situation.

Keywords: Gabriel Marcel; Transcendence; Erlebnis; Incarnation; Existence.

O próprio do ato de transcendência tomado em sua amplitude é de estar orientado; em linguagem fenomenológica, digamos que ele comporta uma intencionalidade. (Marcel, 1999, p. 207).

1 Nota introdutória

A reflexão proposta no texto circunscreve, em linhas gerais, um tema caro à obra fenomenológico-existencial de Gabriel Marcel: o horizonte da transcendência. Para tanto, buscarei fazer um recorte dessa questão condutora à luz de dois importantes trabalhos do filósofo, a saber, *Le Mystère de l'Être* (1997) e *Essai de Philosophie Concrète* (1999), livros que consagram à reportada questão capítulos decisivos no contexto mais amplo da teoria marceliana da encarnação. Ao mesmo tempo, via esse registro, busco ainda defender a tese segundo a qual a transcendência comporta um nível de vivência (*Erlebnis*) particular radicada, portanto, na experiência do corpo próprio como existente *hic et nunc*. Por “corpo próprio”, entende-se, em termos marcelianos, que:

¹ Doutor em Filosofia pela UFSCar. Docente junto ao curso de graduação e pós-graduação (*stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE, Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: cafsilva@uol.com.br



Não tenho meu corpo”, mas antes, “estou” ou “sou meu corpo próprio”: “meu corpo não é algo que eu tenho, *eu sou meu corpo*. O sentido dessa frase não pode ser elucidado senão negativamente. Dizer que sou meu corpo significa, antes de tudo, que eu não estou em condições de definir um tipo de relação qualquer que uniria estes dois termos, eu, de um lado, e meu corpo, de outro (Marcel, 1959, p. 250-251).

Esse caráter “próprio” do corpo, no sentido acima reportado, sugere desde já certa “aderência”, certa “intimidade”. Fato é que, inspirando-se não só em Husserl, mas em Marcel, Merleau-Ponty, entre outros, prolongará tal abordagem ao descrever que “eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo” (1945, p. 175). Benoist interpreta o caráter “próprio” do corpo observando que “é essencial que cada um tenha o seu e assim que o seu não seja o meu – e seja ‘corpo próprio’ tanto quanto o meu” (2012, p. 289). Ora, é essa dimensão íntima e, nessa medida, mais profunda que Marcel tem em vista quando descreve o corpo como sentir fundamental (*Ur-Gefühl*) (Silva, 2017a) e, em suma, como ‘vivência’ (*Erlebnis*) da transcendência.

Para tanto, vejamos primeiro como esse último tema adquire nuances no interior da tradição fenomenológico-existencial.

2 Transcendência na fenomenologia

O tema da transcendência abre um estado de questão que perpassa a história da filosofia vindo a imprimir diferentes matizes conforme o autor ou a perspectiva tomada. Algumas dessas nuances hermenêuticas retratam a transcendência como um movimento de ascese espiritual; algo como um processo que se eleva para fora do homem em sua situação mais imediata, quer dizer, exterior à consciência e ao mundo tomando, pois, distância em relação a esses com a devida precaução criteriológica à luz da teoria do conhecimento. Outras, p. ex., como a de Kant, definem a transcendência como um domínio inatingível, à luz da razão pura, âmbito tal em que se ocupam os três grandes objetos da metafísica: Deus – imortalidade – liberdade.

Adentrando, desde já, em solo fenomenológico, Husserl (2006) se reporta a “uma *espécie própria* de transcendência – não constituída –, uma *transcendência na imanência*” (§57, p. 132) buscando, com isso, acentuar, em sua tarefa de uma ciência estrita, um movimento que só se empreende graças ao caráter imanente do Eu Puro como fonte última de doação de sentido (*Sinngebung*).

Já no horizonte da analítica existencial levada a termo no projeto de uma ontologia fundamental, Heidegger (2007/2012) igualmente circunscreve a transcendência só que,

dessa vez, numa orientação diversa de Husserl, seu mestre. A transcendência se radica no *Dasein* como temporalidade, *ek-stase*, ser-para-a-morte. De fato, é pela transcendência que o homem, sendo ente no mundo, se distingue dos outros entes ou objetos e, nessa extensão, reconhece-se a si mesmo. Conforme assinala:

Aquilo que *ultra*-passa e que assim se alteia deve, como tal, *estar situado* em meio ao ente. Enquanto assim situado, o ser-ai (*Dasein*) é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele *perpassado pela disposição*. Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é também *perpassado pela disposição por obra do ente, que ele ultrapassa*. Com uma tal ocupação (*Eingenommenheit*) pelo ente, a qual faz parte da transcendência, o ser-ai tomou-chão (assento) em meio ao ente, conquistou “fundamento” (Heidegger, 1979, p. 120-121).

Em síntese, o movimento de transcendência é “projeto de mundo” no qual o *Dasein*, como ser situado e que projeta, é igualmente perpassado em sua relação com o ente, ultrapassando-o. O fato de se situar em meio ao ente é de tal ordem que “ele se relaciona também com o ente e, desta maneira, consigo mesmo” (1979, p. 121). Ora, isso é o que pode, em análise última, “ser equiparado à transcendência” (Ibidem). “A transcendência é, conforme aos dois modos de fundar, ao mesmo tempo, aquilo que excede e que priva” (Ibidem). Mais: “a transcendência radica na *essência* do tempo, isto é, em sua constituição *ek*-stático-horizontal” (Ibidem).

Já Sartre fará uso do termo situando a transcendência em feições bem peculiares e, não raras vezes, num confronto direto com essas perspectivas no interior da mesma “escola”, a “escola da fenomenologia” para dizer com Ricœur (1986). Se é verdade, por um lado e com justa razão, que Husserl e Heidegger ensaiam “uma filosofia da transcendência que nos joga na via expressa, entre ameaças, sob uma luz ofuscante, já que ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo; “estar-no” entendido aqui como um movimento”, julga Sartre (1947, p. 31); por outro, é preciso realçar bem outra face comportada pela ideia de transcendência. Faz-se necessário, acredita o fenomenólogo francês, radicalizar mais ainda o elo íntimo entre transcendência e intencionalidade: a transcendência é o movimento por meio do qual a consciência visa ao objeto que, mesmo sendo correlato dos seus atos, lhe é radicalmente exterior. Toda consciência é consciência de algo. “A consciência” – insiste ele – “define-se pela intencionalidade; por meio dela, ela transcende a si mesma; ela unifica-se escapando-se (Sartre, 1994, p. 47). Isso apenas põe à luz o fato fundamental de que “um dos rumos da filosofia contemporânea é ver na consciência humana algo como um escapar-se a si: daí o sentido da transcendência heideggeriana; e a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, o caráter de arrancamento de si mesma” (Sartre, 1943, p. 62).

Por outra via, Sartre lê Camus e extrai, via tal registro, um fato, no mínimo, curioso, desconcertante: “para o Sr. Camus, o drama humano é, ao contrário, a ausência de toda transcendência” (Sartre, 1947, p. 104). Esse juízo sartriano apoia-se na seguinte passagem do escritor franco-argelino:

Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço esse sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender em termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que compreendo (Camus, 2007, p. 63).

Camus problematiza se existe, de fato, um sentido que supere a condição humana, o mundo existente. Se existe, se desconhece, inteiramente. Isso porque tal condição não tem nada, absolutamente nada fora dela que a ultrapassa. Não há qualquer gesto ou sinal para além daquilo que me toca mais direta ou intimamente ficando, pois, incompreensível qualquer aceno nessa direção.

Já numa direção diametralmente oposta, Jean Wahl reconfigura a ideia de transcendência quando, p. ex., formula seu conhecido neologismo: a noção de transdescendência. Ele emprega essa fórmula para designar, propriamente, um caráter hierárquico, mais profundo que parece se inscrever nessa ordem de experiência:

Podemos conceber uma hierarquia de transcendência, ou mesmo hierarquias. Existe uma hierarquia descendente, por assim dizer, aquela da qual Lawrence tinha consciência quando nos apresentou, abaixo de nós, nas bases do ser, o Deus desconhecido. Não existe apenas uma transascendência, existe uma transdescendência (Wahl, 1944, p. 37).

Malgrado essa inscrição hierárquica, Wahl dá um segundo passo e reaproxima à própria ideia de transcendência outro conceito tradicionalmente correlato: a categoria de imanência. Argumenta ele: “não há mais separação entre imanência e transcendência; no entanto, não há como pensar em imanência sem transcendência, assim como não há transcendência sem imanência” (1944, p. 36). Assim, descreve ele:

Há, pois, entre transcendência e imanência um conjunto de relações que parecem contraditórias. Há uma luta entre transcendência e imanência, se é verdade que não estamos diante de uma transcendência que simplesmente sanciona, mas de uma transcendência que rompe o próprio impulso que ela suscitou (Wahl, 1944, p. 37).

Wahl então completa sua linha argumentativa:

Talvez a maior transcendência seja aquela que consiste em transcender a transcendência, isto é, recuar na imanência. Haveria, portanto, uma segunda imanência após a transcendência destruída. A ideia de transcendência poderia ser concebida como necessária para destruir a crença em um pensamento que só conhece a si mesmo, para nos fazer sentir nossa imersão em uma imanência diversa do pensamento. Essa ideia destrutiva deve, por sua vez, porém, ser destruída, embora jamais seja completamente destruída, nem nunca completamente transcendida, permanecendo, pois, no fundo do espírito, como



a ideia de um paraíso perdido, cuja presença esperada, lamentada e a perda faz o valor de nosso vínculo ao mundo mais profundo (1944, p. 38).

Sob esse prisma, Wahl faz aqui um balanço geral no interior da tradição fenomenológico-existencial:

A filosofia da existência é uma filosofia da transcendência; a existência é êxtase, no sentido primitivo da palavra, uma saída de si mesmo; o ser humano é tal que deixou a si mesmo para estar próximo do que é manifesto. Eis aí o fenômeno da intencionalidade, apreendido em sua raiz. O próprio *Dasein* está fora de si mesmo, é projetado para fora. A existência transcende. Existência e transcendência: duas ideias que se unem na ideia de ser-no-mundo, na ideia de estar-junto (1944, p. 29).

Como Wahl reconstitui, a transcendência se inscreve no coração da tradição fenomenológico-existencial: não se compreende a existência sem a transcendência e aquilo que lhe dá liga, a saber, a intencionalidade. É bem verdade que há mais que um nível intencional tendo em vista, pelo menos, as duas direções que a fenomenologia toma, seja em sua acepção inicialmente husserliana (“essencialista”), seja, a seguir, heideggeriana e mesmo sartriana (“existencialista”).

Cumpramos saber que, em solo francês, o tema não toma assento apenas com os dois “Jean” – Sartre e Wahl –, mas reverbera em outras frentes autorais das quais Gabriel Marcel é, perspectivamente, uma referência seminal. Marcel aparece como uma das primeiras figuras de relevo que cobrem a cena francesa no espírito da “escola” reportada por Ricœur. E isso por maior razão dado o fato de que a questão da transcendência projeta, no conjunto de sua obra, um fulgor incomparável como ocorre, a título ilustrativo, em capítulos de *Le Mystère de l'Être* (1997) e, noutro, do *Essai de Philosophie Concrète* (1999). Começamos então pelo primeiro trabalho, cujo capítulo “Exigence de transcendence” demarca, desde já, o tema visando afastar algumas interpretações apressadas ou certo equívoco exegetico corrente ao compreender mal, bem mal, a natureza da transcendência. Acompanhemos mais de perto.

3 A exigência de transcendência

Marcel parte de um diagnóstico ao nível da própria linguagem filosófica: “após um bom tempo, tem se infelizmente praticado certo abuso do termo transcendência e, dessa monta, seja na filosofia alemã contemporânea, seja mesmo na França” (1997a, p. 47). Cabe, antes de tudo, observar que “transcender não significa simplesmente superar, até porque pode haver modos de superação aos quais a palavra transcendência jamais convém” (Ibidem). Em função disso, na mesma linha discursiva de Wahl, parece

absolutamente problemática a “tradicional oposição entre imanência e transcendência que comumente encontramos nos tratados de metafísica e teologia” (1997a, p. 48). Fato é que “há a impossibilidade de aceitar a oposição imanência-transcendência sob sua forma elementar; talvez, conseqüentemente, não há uma contradição absoluta entre os dois aspectos” (1997a, p. 82). É o que Merleau-Ponty também examina com atenta acuidade ao se reportar ao fenômeno da percepção. Ele entrevê, nessa última, uma lógica mais profunda, paradoxal, por definição: “há, pois, na percepção, um paradoxo da imanência e da transcendência: imanência, porque o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe; transcendência porque ele comporta sempre um além do que está atualmente dado (1996, p. 49).

Pois bem, avalia Marcel: desde o instante em que pomos isso na balança, ou seja, que reconhecemos, na realidade, tais categorias uma vez “ligadas ao nosso modo de existência como seres encarnados que somos” (1997a, p. 48) à nossa própria *Erlebnis*, não faz qualquer sentido a distinção transcendência-imanência. Outrossim, quando nos situamos verdadeiramente “em relação à vida tal como ela é concretamente vivida não podemos defini-la no éter rarefeito que seria o do pensamento puro” (Marcel, 1997a, p. 49). Reconhecemos também que “existem categorias do vivido que não podem ser renovadas por nenhuma descoberta científica” (Ibidem). Nessa medida, não parece lícito proceder ao *modus operandi* – seja do idealista, seja do cientista – ambos fiéis fiadores da balança do “saber absoluto”, do “espírito de abstração” ou do “pensamento de sobrevoos”, para tomar aqui uma conhecida fórmula de Merleau-Ponty. Marcel então é levado a perguntar se até mesmo o matemático se encontra “num mundo totalmente franqueado da experiência, quer dizer, no fundo, da vida, uma vez absorto em suas especulações” (1997a, p. 50).

Isso dito, resta-nos, enfim, sob o título do capítulo programático de *Le Mystère de l'Être*, caracterizar em que consiste a verdadeira “exigência de transcendência”. Noutras palavras, trata-se de estabelecer o estatuto próprio dessa “exigência”, para além, é claro, da gama de variações semânticas que o termo recobre e, não raras vezes, encobre. Marcel dá outro passo nessa direção e adianta-nos que tal exigência é, em rigor, “experienciada (*éprouvée*) como insatisfação” (1997a, p. 50). Ao mesmo tempo, a recíproca não é verdadeira, alega ele, pois “não parece ser de direito dizer que toda insatisfação implica a aspiração à transcendência” (Ibidem). Para compreender bem o sentido dessa não reciprocidade, o filósofo parte de um exemplo: suponhamos o caso de uma jovem que se casa movida por simples interesse. Mesmo que busque liberar-se de todo pudor moral ou

religioso, pode-se, nesse caso, falar de superação, já que ela supera uma condição anterior de paupérie ao ascender certo status socioeconômico. Fica, todavia, patente o sentimento de que, com isso, é impossível reconhecer que ela cede a uma exigência de transcendência. Agora, se tomarmos outro gênero de insatisfação, como a de um jovem religioso que tudo abandona para se consagrar inteira e espiritualmente reconhecemos aí outro nível de experiência vivida ou *Erlebnis*. Podemos, a partir de ambos os exemplos, procedermos a uma análise mais detida de insatisfação: no primeiro caso, a moça que contrai matrimônio está insatisfeita em função de seu status social ou econômico limitado o que a leva aspirar por melhores condições. Não está aqui em questão julgá-la moralmente em função disso, mas fica patente que essa insatisfação de princípio não atende, se pudermos dizer assim, a um gesto mais exigente de transcendência. Já o segundo caso pode ser classificado noutro nível hierárquico de insatisfação provavelmente, mais alto, é óbvio. É o que pode ocorrer também com a criação artística. O gesto do artista pode, outrossim, ser reconhecido como um gesto de transcendência; gesto esse situado noutro grau mais íntimo, mais elevado, mais universal que o primeiro.

Agora, retenhamos o seguinte, pondera Marcel: “não tem o menor sentido tratar a transcendência como uma espécie de predicado pertencente a uma determinada realidade e não a outra” (1997a, p. 54). Definir a transcendência como predicado ou qualidade é simplesmente adjetivá-la, ou seja, reduzi-la ao nível de um objeto. Ora, “a experiência não é um objeto e, assumo aqui, como o farei sempre, o termo objeto em sua acepção etimológica, na acepção mesma de *Gegenstand*: algo que está situado diante de mim, frente a mim” (Marcel, 1997a, p. 55). Por isso, de modo diverso, a referência ao homem é fundamental e deve-se fortemente sublinhar que esta é uma “referência não pensada de forma abstrata, mas, ao contrário, *intimamente vivida*; no caso do qual falo, *vivida* no seio da consciência do poeta ou do artista” (Ibidem; grifo nosso). Como assertivamente pontua o filósofo fazendo uso de uma metáfora:

O que aqui está em questão é a ideia própria que formamos acerca da experiência. Temos a injustificável tendência de figurá-la como uma espécie de elemento dado mais ou menos informe, alguma coisa como um mar cujas costas estão ocultas por uma espessa neblina e falamos como se a transcendência fosse uma nuvem destinada a se perder ali. Basta, porém, refletir sobre o que é verdadeiramente a experiência para dar-nos conta de que esta forma de representá-la é grosseiramente inadequada (Marcel, 1997a, p. 54).

Marcel, acima, esclarece bem o estado de questão. Ele põe no centro do debate a própria ideia de experiência. Conforme vimos, linhas atrás, essa não se reduz a um objeto, nem mesmo se confunde com uma massa informe como o mar envolto em costas ocultas.

Outrossim, tomar a transcendência de forma fictícia, imaginativa, é perder de vista o seu sentido e alcance ou, em linguagem marceliana, não levar, a bom termo, a exigência fundamental, exigência de transcendência. Eis porque restringir a experiência e, com ela, a transcendência em marcos objetivos redonda numa forma grosseira e superficial, qual seja, num modo que não capta, *in profundis*, o essencial. Tentar representá-la, num discurso lógico, só a faz perdê-la ainda mais de vista à maneira de uma neblina espessa que se rarefaz nalguma atmosfera nebulosa do espaço marítimo. Ela desaparece completamente do horizonte humano, horizonte esse de nossa *Erlebnis*.

Ao trabalhar, por ora, numa definição negativa, isto é, caracterizando o que não é a experiência, Marcel se mostra cauteloso no sentido heurístico que comporta esse procedimento reflexivo. Se a representação comum que se faz da experiência, a título, p. ex., de experimentação científica, é uma tradução inadequada haja vista que se situa na ordem do objeto, do problema (Silva, 2018a) puro e simples, é preciso dar o passo seguinte. Esse passo, bem guiado, visa justo transpor tal concepção restritiva uma vez que “a experiência é o que ultrapassa infinitamente o domínio dos sentidos externos” (Marcel, 1997a, p. 56). Eis porque cabe “não esquecer que, em linguagem fenomenológica contemporânea, a palavra transcendência é tomada numa acepção infinitamente mais ampla” (1997a, p. 56). E podemos acrescentar aqui: bem mais rica. Assim, “dizer que o transcendente é ainda imanente à experiência, é apesar de tudo, persistir em objetivá-la e imaginá-la como uma espécie de espaço do qual seria por assim dizer uma dimensão” (1997a, p. 56). Dessa forma, “a exigência de transcendência não deveria, em nenhum caso, ser interpretada como a necessidade de ultrapassar qualquer experiência; isso porque, para além de toda experiência, não há nada que se deixe, eu diria, não apenas pensar, mas mesmo pressentir” (1997a, p. 56). Donde depreende-se toda a cautela acerca da complexidade que envolve tais conceitos, seja o de experiência, seja da própria transcendência.

A fim de melhor ressignificar o caráter mais genuíno da transcendência, Marcel se vale de outro exemplo. Suponhamos a situação de um marido que, de início, considera a sua mulher em si mesma, atraído pelos desejos e encantos que lhe desperta ou que se sinta grato pelas tarefas domésticas não pagas. De repente, ele descobre algo surpreendente: passa a vê-la como portadora de uma realidade e valor próprios, e, nessa conversão do olhar, passa sem se dar conta a tratá-la como um ser efetivamente existente. Graças a isso, “pode ser que finalmente ele se torne capaz de sacrificar por ela um gosto ou um projeto que antes lhe parecia apresentar uma importância incondicional” (Marcel,



1997a, p. 57). Eis aí um exemplo concreto de exigência de transcendência. Trata-se de uma “atitude própria de ser considerada em sua totalidade; que toma corpo nos atos” (Ibidem). Há aí, em sentido autêntico, uma experiência de alteridade, uma transformação interior que desloca, que desconstrói. A transcendência, nesse novo registro, se torna um passo de superação de todo solipsismo, narcisismo. Na relação interpessoal não mais se objetifica outrem, reduzindo-o à condição de uma coisa, mas ele é reconhecido como um ser de pleno direito, uma pessoa dotada de liberdade, de uma realidade que surpreende. Em suma, há deslocamento de um centro que até então piamente acreditava-se jamais sair.

A essa altura, se quisermos traçar uma ideia de experiência que a desnaturaliza, basta, p. ex., ceder ao vício filosofante de “imaginar que a transcendência, em suma, se afasta da experiência” (1997a, p. 64). Pelo contrário, não há transcendência sem *Erlebnis*, haja vista que a transcendência como exigência ontológica implica fenomenologicamente uma direção supra-empírica. Entendamo-nos bem: empírico aqui não se confunde com a experiência propriamente dita radicada como *Erlebnis*, mas com o plano do sensualismo ingênuo, o nível mais raso do objetivismo. Assim, para além da empiria pura e simples, a verdadeira experiência é uma “experiência omnicomprensiva” (Marcel, 1997a, p. 148); trata-se daquela que mobiliza qualquer ato ou gesto como o do artista que cria ao participar e participa ao criar. É nessa medida que experiência e transcendência se exigem mutuamente, ou se preferir, transcendência e encarnação atendem a uma só exigência. Eis porque, em termos marcelianos, falar em experiência é falar, sobretudo, de encarnação.

Isso pressupõe uma teoria da encarnação, obviamente. Encarnar é engajar-se, *in concreto* (Silva, 2018b). Ao mesmo tempo, convém ter presente que a transcendência é o que move o sentido último da encarnação infundindo-lhe o sopro de vida (Silva, 2021a) necessário numa só trama, a “trama da experiência” (Marcel, 1997b, p. 100). A encarnação é essa *Erlebnis* primordial, esse enraizamento ontológico como dado central metafísico, mas em consórcio sempre com a transcendência. Onde segue-se a persistente questão de base: onde enfim Marcel vai realocar a transcendência? Esta se projetaria noutro domínio além da experiência, da encarnação? Num domínio puramente inteligível, por exemplo?

Nada mais falso que isso! A sua teoria da transcendência perfaz uma mesma teoria da encarnação. Como dito, transcendência e encarnação traduzem, a um só tempo, uma só experiência ou vivência (*Erlebnis*). Ambas se eivam ou se cultivam numa só intimidade aderente. Jamais se cindem. Vale considerar que Marcel busca desfazer o

sentido da transcendência como um processo extracorporal, extracarnal e, por isso mesmo, supraexistencial. A transcendência não é alguma coisa que se desconecta do corpo, do corpo próprio; ela não se desliga, via uma espécie de ascese espiritual, daquilo que mais concretamente, em sentido próprio, a existência radica. A transcendência não se manifesta distante, longe, inteiramente separada de nossa vivência (*Erlebnis*) efetiva, mas se faz copartícipe de uma mesma experiência dada, “em pessoa” ou em carne e osso (*Leibhaft*).

É o que, numa passagem emblemática de *Essai de Philosophie Concrète*, o filósofo nota:

Estou engajado, *in concreto*, numa ordem que, por definição, não pode jamais tornar-se objeto ou sistema para mim, mas unicamente por um pensamento que me ultrapassa e me compreende e ao qual eu não posso, mesmo, idealmente, me identificar. As palavras *para além*, *transcendência* tomam, aqui, toda a sua significação (Marcel, 1999, p. 105).

O *modus operandi* “abstrato”, típico do idealismo, esbarra-se em seu limite último em face do engajamento “concreto”, isto é, encarnado. É essa forma singular da encarnação que ressignifica a própria ideia de transcendência. Eis porque, p. ex., Merleau-Ponty teria assumido toda uma inspiração marceliana nessa perspectiva ao intitular uma de suas notas de trabalho em *Le Visible et l’Invisible*: “transcendência sinônimo de encarnação” (1964, p. 283). Essa formulação, à primeira vista, enigmática soa, no fundo, como uma espécie de ideia reguladora no interior desse debate. Como anota Zielinski, ao comentar tal passagem:

A encarnação transforma a definição da transcendência. Contra o sobrevoo, a encarnação permite pensar “o entrelace” [...]. A transcendência que pertence à experiência do mundo permite a encarnação: ela não está alhures ou além, ela está *aí*. Ela se esboça na indeterminação, naquilo que permanece obscuro e impensado (2002, p. 108).

Assim, se a “transcendência tem um sentido” – indica Marcel – “é justo esta negação que ela designa; mais exatamente, esta superação (*Überwindung*, melhor que *Aufhebung*). (1935, p. 172-173). Ora, “se a palavra transcendência tem um significado é bem este: designa exatamente essa espécie de intervalo absoluto, infranqueável que se abre entre a alma e o ser, enquanto este se esquia às suas apreensões” (Marcel, 1935, p. 277). É sob tal ângulo que a transcendência é movimento de abertura, abertura a outrem:

A partir do momento, porém, em que uma comunicação se estabelece entre o outro e mim, passamos de um mundo em um outro; emergimos numa zona onde um não está unicamente *entre os outros* e onde a transcendência toma o aspecto da dileção (Marcel, 1999, p. 109).

Como vemos, a transcendência se torna, sob esse prisma, uma dileção, ou seja, uma afeição sem igual, um amor espiritual. E isso graças à encarnação. A transcendência se eleva realmente a um movimento espiritual encarnado na intersubjetividade, na comunidade. É o que atesta o filósofo: “o próprio do existente é de ser engajado ou inserido, isto é, de estar em situação ou em comunicação” (Marcel, 1959, p. 113-114). Mais: “poderíamos, por exemplo, imaginar que cada experiência ou cada *Erlebnis* está inegavelmente *amarrada* ao que chamamos talvez impropriamente de instante onde essa experiência se produz, em seu lugar espaçotemporal, seu *Hic et nunc*” (Marcel, 1959, p. 48). Tal *Erlebnis*, em questão, mostra que “o para-si pode apenas ser entendido como participação: *existir é coexistir*” (Marcel, 1959, p. 162; grifo nosso). O que Marcel traz, à baila, nessa breve alusão, é outro tema caro à sua teoria da transcendência: a intersubjetividade. Trata-se do reconhecimento de mais um fenômeno que exige, por si só, outro nível reflexivo de tratamento e que, nos limites aqui da investigação, não há espaço, a contento, para melhor acerrar.

Por ora, voltando à transcendência, cabe tão somente demarcar em que medida ela se reveste de uma camada *sui generis* de vivência ou *Erlebnis*. Eis a questão-chave! Eis, portanto, a razão pela qual, à maneira de Wahl, Marcel reconhece o elo entre existência e transcendência nos seguintes termos:

O problema, antes, consiste em saber se uma filosofia da existência pode se constituir sem referência ao transcendente. Aparentemente, ou se quisermos considerar apenas o aspecto formal das noções, certamente pode; mas resta perguntar se uma existência não referida ao transcendente não se esgota, não degenera em pura facticidade (Marcel apud Wahl, 1944, p. 115).

O que Marcel problematiza é que, sob um viés formalista, a referência à transcendência pode ser, muito bem, dispensada. O saber lógico permite isso num quadro meramente especulativo de uma filosofia da existência. Agora, se adentrarmos no terreno mais profundo da existência ou da facticidade, aquela suspensão lógica como dispensa da transcendência se torna sem sentido. Tudo se passa como se a condição humana se tornasse absolutamente impermeável à transcendência e, com isso, perdesse de vez, a sua *Erlebnis* concreta, fundamental.

Ao mesmo tempo, Marcel discute a noção wahliana de transdescendência. Vimos que Wahl distingue dois movimentos de transcendência, um ascendente; outro descendente. Ele enuncia, por princípio, uma “trans-ascendência” e uma “trans-descendência”. O que essas duas direções acenam, respectivamente? Ora, inspirando-se em Kierkegaard, é uma subida a um transcendente superior, divino (transascendência) e

uma descida a um força inferior ou propriamente “demoníaca” conforme os próprios termos de Wahl. Tal movimento não descende do absoluto ao relativo. Wahl ainda observa que ambos os conceitos não supõe qualquer interpretação moral e reconhece, de próprio punho, que não se explicou devidamente acerca dessa distinção capital abrindo margem à confusões. Em *Les Hommes Contre l'Humain*, escreve Marcel: “no nível da experiência, *esse para além* se torna um *para alguém*, e, para empregar a palavra forjada por Jean Wahl, a transcendência se torna uma transdescendência” (1991, p. 49; 2023, p. 68).

Paul Landsberg, por seu turno, julga que, em sua interpretação de Kierkegaard, “Jean Wahl encontrou aí certa descrição de uma experiência vivida, de uma experiência existencial da transcendência” (Landsberg apud Wahl, 1944, p. 131). Em tal juízo:

Se tentarmos seguir um caminho mais próximo ao de Kierkegaard, um caminho trilhado por homens como Kierkegaard, podemos reconhecer que há um conflito não apenas entre o eu e uma transcendência ascendente, mas também, no sentido do Sr. Wahl, entre o eu e uma transcendência diferente. Se o problema da transcendência fosse apenas entre o eu e um único “centro” transcendente, seria muito mais simples; o que você nos chamou a atenção é que esse problema é muito mais complexo e que o eu se encontra situado entre duas forças opostas a ele e entre si. De outro ponto de vista, isto é, já engajados em uma filosofia existencial definida, podemos falar, como o Sr. Marcel, de uma “subversão” quando um homem se entrega ao êxtase negro. O Sr. Marcel já decidiu por uma certa direção de existência, enquanto o ponto de vista do Sr. Wahl é, a princípio, puramente descritivo, talvez com certa inclinação para o que ele chama de transdescendência (Landsberg apud Wahl, 1944, p. 133).

Wahl não só valida esse leitura de Landsberg, mas francamente admite:

Acredito que a noção de transcendência precisaria, de fato, ser analisada um pouco mais do que eu fiz. Nikolai Hartmann disse que não deveríamos, em essência, dizer transcendência, mas “movimento daquilo que é transcendido em direção àquilo que o transcende”. Há movimentos de transcendência, movimentos de superação. Mas transcendência não deveria se aplicar ao termo para o qual esse movimento se dirige (Wahl, 1944, p. 133-134).

Seja como for, pondo à parte a acirrada querela, fato é que ao enunciar um sentido específico de superação, Marcel já havia, antes de tudo, mostrado que “*a existência não é um estado*; eis aí a razão pela qual não há sentido em falar de uma passagem da inexistência (ou da possibilidade) à existência” (1927, p. 304). O que torna forte tal argumento é o fato de que a existência não é um predicado; caso fosse, se escamotearia o seu significado primordial. Assim, se posso presumir uma “indissociável unidade da existência e do existente” (1927, p. 313) é porque já ultrapassamos, no sentido transcendente, todo juízo de existência, quer dizer, toda separação entre essência e existência, marcando aí a distinção entre ideia de existência e a existência em si mesma. Por isso, vale insistir, “a existência propriamente dita é *incarterizável*” (1927, p. 320),



ou seja, imprevisível, irrepresentável sob qualquer forma de esquematização abstrata. A existência se projeta, nesse plano, para além do objetivável.

O que Marcel põe a toda prova é a tese de que o verdadeiro ato de transcendência, “é um élan, [...] um salto (*bond*) que implica uma espécie de recusa radical de suputar as possibilidades” (Marcel, 1935, p. 115). Trata-se aí, como examina Silva, de acercar-se do mistério, na medida em que este “projeta sempre um salto: é movimento incessante de superação; regime de transcendência” (2023, p. e023023-e023023). Marcel, sob esse ângulo, só visa um fenômeno: o da “transcendência da vida em relação ao mundo das causas e dos fins” (1998, p. 136). Aí, sim, somente nessa acepção, torna-se legítimo, conforme os termos do filósofo, falar em ultrapassagem, superação.

Marcel compreende que toda essa reflexão é “hiperfenomenológica”, motivo pelo qual, acena ele, “penetramos aqui na zona metaproblemática” (1999, p. 118).

4 O transcendente como metaproblemático

Em agosto de 1937, no célebre Congrès International de Philosophie, em Paris, Marcel apresenta um pequeno, mas denso texto sob o título “Le Transcendant comme Métaproblématique” que viria, depois, ser inserido no *Essai de Philosophie Concrète* (1999). A comunicação, por si só, dita o teor da questão de fundo em jogo:

O próprio do ato de transcendência tomado em sua amplitude é de estar orientado; em linguagem fenomenológica, digamos que ele comporta uma intencionalidade. Se, contudo, é uma exigência, um apelo, não é uma pretensão porque toda pretensão é autocêntrica e é, sem dúvida, pela negação de todo autocentrismo que o transcendente precisamente se define (Marcel, 1999, p. 207).

Como se vê, há, nessa instrutiva passagem, dois aspectos que merece atenção e que traçam, uma vez mais, as coordenadas da teoria da transcendência. O filósofo imprime todo um tom fenomenológico ou, se quiser, “hiperfenomenológico” à teoria. Define ele: a transcendência comporta um ato intencional. Ela é, em rigor, pura intencionalidade. Ao mesmo tempo, ele destaca outro aspecto correlato a essa primeira definição. A transcendência se compreende como um movimento intencional, mas num sentido diverso, por exemplo, de Husserl, ou seja, ela não pode fundar-se, única e exclusivamente, numa posição puramente egóica, centrada num Ego como princípio. Afirmar uma transcendência na imanência é permanecer ainda no interior de um quadro cartesianamente resguardado, puro, absoluto. É construir uma fortaleza, um reduto último irreduzível como instância fundadora. Ora, é preciso dar um passo além de todo



solipsismo, de todo idealismo se quisermos, concretamente, descrever, de modo radical, o sentido requerido da transcendência. Esse passo além é o que, em linguagem marceliana, se compreende como uma intencionalidade de outra ordem.

Nas palavras de Marcel, a transcendência não pode ser pretensamente “autocêntrica”, o que, aliás, conduz o filósofo, em seu terceiro diário, durante a Segunda Grande Guerra, distinguir o autocentrismo do heterocentrismo. Ele toma como ilustração disso uma dileção exemplar, o Amor: “o amor possessivo é autocêntrico, já, ao contrário, o amor oblato é heterocêntrico” (Marcel, 1959, p. 186). O amor ágape é essa dileção, por excelência, pela qual nos transcendemos, o que, todavia, implica um movimento “descentrado”, “heterocêntrico”. Isso sugere inequivocamente a percepção de outrem, isto é, um movimento que se dirige a outrem, à outridade. É nessa perspectiva que a transcendência adquire, como vimos, um caráter intencionalmente intersubjetivo. Como escreve o autor, “a intersubjetividade é essencialmente abertura” (Marcel, 1959, p. 188). Não há intersubjetividade sem esse lastro intencional que se abre a outrem enquanto outrem, transcendente, por princípio. Há aí deslocamento, implosão de todo poder de transparência do *cogito* e é, sob essa relação, que Marcel então pode falar em “apelo”. A transcendência só faz apelo se, em meu horizonte, avisto outrem; se reconheço outrem como pertencente a um mesmo campo, a um mesmo mundo circundante (*Umwelt*) desde onde irradia toda *Erlebnis*.

De todo modo, Marcel também diz que “o metaproblemático é o transcendente”. Nessa medida, o que, exatamente, está no limite do problema ou para além deste que encontraria aí tal senso de abertura ou movimento intencional que é da ordem da transcendência?

Marcel adianta, em sua comunicação, que o domínio do problematizável corresponde a um estado de coisas que pode dar vazão a uma espécie de “fascinação petrificante” (1999, p. 206); ou, se quiser, a uma sorte de “narcisismo ascético” (1999, p. 207) movido por uma “depreciação prévia” (Ibidem) da situação humana fundamental. A vida corre o sério risco de se tornar uma espécie de “loteria” no mercado das ilusões no instante em que permanece prisioneira do agir técnico puro e simples. A vida, por princípio, perde originariamente aquilo que a desvela em seu sentido último, ou seja, o mistério. O artifício da técnica revela o seu ardil: ele tende a tomar a vida, o mundo, o homem não em sua “condição”, como “ser em situação”, como “natureza nascente” (Silva, 2021b), mas como objeto, neutralizando, pois, as relações pessoais. Não há espaço para transcendência qualquer que ocupe esse plano, quer dizer, o nível puramente objetual.



Por isso, a transcendência só pode se transfigurar no nível metaempírico, metatécnico, numa palavra, metaproblemático. A “identidade entre o transcendente e o metaproblemático” (1999, p. 209) se dá, em suma, nessa perspectiva mais abrangente que é a abertura ao mistério. O metaproblemático é, em sentido genuíno, o próprio mistério.

Ao trabalhar a ideia de metaproblemático, Marcel tem em vista certo “enraizamento do mistério ontológico” cujo ponto de vista abstrato é transcendido por alocar-se justo no domínio do “problemático puro” (1935, p. 176). Talvez seja também em função disso que, tempos depois, o filósofo, de própria lavra, faz a ressalva preferindo falar em “hipoproblemático” ao invés de “metaproblemático”. Como bem esclarece: “melhor desejaria, sem dúvida, introduzir o vocábulo ‘hipoproblemático’ que marca bem melhor que estamos aqui *abaixo* do nível onde os problemas surgem” (Marcel, 1968, p. 85). Nesse caso, ao que tudo indica, ele compreende essa tarefa em termos arqueológicos, ou seja, trata-se de escavar o que reside nas profundezas mesmas do problema; a dimensão mais “abaixo” e, nessa extensão, camada fundante desde onde todo e qualquer problema surge. Afinal, “enraizamento” significa se situar na “raiz” mais profunda do “problema”. Essa reavaliação é o que visa manter o caráter “misterioso” e, portanto, “transcendente” relativo ao plano problemático.

Com isso, chegamos a uma “filosofia da transcendência” (Marcel, 1999, p. 210); pensamento que se matura como ensaio de uma filosofia concreta. Trata-se de um “pensamento que se concentra sobre o ser em sua unidade, em sua transcendência” (1999, p. 213); enfim, em sua espessura, mais abaixo, profundamente misteriosa. Se não houvesse a dimensão do mistério, ou seja, “se não houvesse o mistério, a vida seria irrespirável” (1999, p. 218) suspira uma das personagens mais marcantes do teatro marceliano; dito de outro modo, não haveria campo de transcendência. Eis a razão pela qual o mistério não deve ser interpretado como “entre os agnósticos, como uma lacuna do conhecer, como um vazio a ser preenchido, mas como uma plenitude [...] como expressão de uma vontade, de uma exigência tão profunda” (1999, p. 218-219). É nesse sentido preciso que se pode falar, legitimamente, de uma exigência de transcendência. É assim, pois, que “nesse reconhecimento do mistério, esse apetite pelo conhecimento, esse *Trieb zum Wissen* que está na raiz da nossa grandeza e, também, da nossa miséria, é transcendido, em vez de satisfeito (1999, p. 219). É levando em conta essa complexidade e unidade mais profunda que devemos situar a transcendência como exigência, exigência ontológica.



Como vemos, Marcel acena cada vez mais para o signo hiperfenomenológico de uma tarefa que não se compraz em ser uma exigência qualquer. O filósofo encampa sua teoria e dela retira o sumo essencial que nutre a significação última da encarnação. Não há transcendência possível sem o reconhecimento de “seres de carne que somos” (1998, p. 356). Razão pela qual não constituímos uma “espécie de mecânica pensante” (1998, p. 358): nos situamos, além, ou, melhor, bem aquém, da “ilusão mortal de certo idealismo” (1999, p. 260).

Isso posto, resta, agora, extrair, pelo menos, algumas consequências uma vez demarcadas por essa exigência mais elevada no intuito de mensurar o seu sentido e alcance como reflexão final.

5 Conclusão

A conclusão pode parecer, nesse momento, um tanto abrupta, mas o suficiente, ao menos, para delimitar o campo da transcendência em sua territorialidade marceliana. Evidentemente que o texto aqui está longe de esgotar a multiplicidade semântica desse campo discursivo no interior mesmo da obra do filósofo. A ideia até então cortejada consistiu em situar tal exigência – a “exigência de transcendência” – num contexto bem específico de abordagem: a do mistério do ser. Isso, como vimos, é um acento caro, caríssimo ao seu programa de uma “filosofia concreta”.

O concreto é o horizonte, por excelência, da transcendência. É ele que torna possível fazer a experiência mais genuína, a *Erlebnis* fundamental, em carne e osso pela qual a transcendência atravessa, de ponta a ponta, a situação humana. Se a encarnação é o dado central da metafísica, como reitera Marcel, a transcendência figura aí, nesse cenário, não como atriz coadjuvante, mas como a face mais diletta de nossa condição como seres carnaís. Ela se inscreve na carne do mundo.

Thils, por seu turno, recoloca a pergunta das perguntas em seu pequeno livro, de cariz teológica, “transcendência ou encarnação?” ao observar que esses “dois termos estão na moda”, havendo aí um “consumo mais que abundante” (1950, p. 6). Ao mesmo tempo, ele conclui que ambos os termos devem ser tomados “um e outro [...] já que comportam dois movimentos, dois comportamentos, dois ideais que devem ser tratados conjuntamente” (1950, p. 97). O que o teólogo belga assinala é que “a encarnação não se produz de uma vez para todos; ela não estará jamais ‘realizada’, acabada” (1950, p. 20). Ora, Thils obviamente trabalha tal tese na perspectiva da teologia, mas se voltarmos a

Marcel, como vimos, e até em Jean Wahl, há, bem antes, uma posição homônima no plano da filosofia, da metafísica. É de se perguntar, sobretudo, por que Thils não cita, p. ex., Marcel que, à época, já tivera longamente desenvolvido esse tema num terreno proficuamente filosófico sem se fechar, contudo, a um horizonte teológico de debate (Cf. Silva, 2017b). Tanto é verdade que a obra do pensador francês mereceu, três anos depois, uma meticulosa e ampla análise de outro reputado intérprete belga: Roger Troisfontaines (1953).

Wahl igualmente não deixa de admitir o sedutor “charme” de ideias como a de “transcendência e de absoluto” (1944, p. 23). Ele indaga se esse fascínio todo não acabara por encobrir seu sentido mais profundo? Conforme avalia, há nesse movimento de transcendência, uma realização do eu que é, ao mesmo tempo, uma destruição do eu, um fracasso que é, ao mesmo tempo, um triunfo” (Ibidem). O que se entrevê aí é uma situação um tanto paradoxal, é bem verdade, mas significativamente instrutiva quanto ao tratamento do tema. Isso porque, “em parte, há certa ambiguidade, certa cintilação de seus significados; o transcendente é o movimento em direção a um fim estável; o absoluto é o separado e o unificador (Ibidem).

É, pois, contra os ditames do “saber absoluto” que Marcel (1912), arma toda a sua crítica. Trata-se de uma forma *sui generis* de saber que caduca em sua pretensão última de abarcar, do alto, o real ao assumir-se como “espírito de abstração”. Eis, diante dos olhos, a contradição vigente nessa investidura: ao mesmo tempo que se afirma, e, conseqüentemente, se hipostasia acima da vivência (*Erlebnis*), a nega completamente. Nega-se, de um só golpe, toda transcendência encarnada em nome de outro ideal transcendente. O calcanhar-de-aquiles do idealismo – seja em sua versão hegeliana, seja kantiana – reside nisso: no afã de subsumir a existência e, com ela, a verdadeira transcendência, acaba por perder, nessa medida, o peso da experiência, isto é, a dádiva de uma *Erlebnis*.

A crítica, contudo, não se restringe apenas ao idealismo. O objetivismo que tomara asas no século XIX, como o naturalismo da ciência, faz a sua profissão de fé positivista num ideal de homem e mundo tecnocraticamente equiparado. Não há lugar sequer para transcendência sob esse registro. O cientificismo, como ideologia, se torna, *ipso facto*, a palavra de ordem; soa como um mantra nessa cosmovisão reducionista sem apelo e sem qualquer exigência maior. O ideal do *homo faber*, do homem-máquina, se torna a moeda de troca porque aí já se vendeu, ao capricho das relações econômicas, qualquer terreno intersubjetivo, inexistindo qualquer gesto mais concreto de comunhão nesse plano. Não



há qualquer alteridade possível numa ordem de relação em que a pessoa se torna um indivíduo átomo. E, com isso, uma vez mais, se perde o sentido e alcance da transcendência.

Daí resulta a necessidade de suplantar esse estado de coisas. O que só torna possível graças a uma “teoria da participação ontológica” (Silva, 2015), na qual o reconhecimento da pessoa, em carne e osso” (Silva, 2016), isto é, em sua figuração interpessoal e carnal, assume um novo estofo interrogativo do ponto de vista ontológico. Quando o filósofo insiste na ideia de que é preciso “restituir à experiência humana o seu peso ontológico” (Marcel, 1935, p. 149), essa tarefa é o que anuncia, em sentido último e profundo, a exigência de transcendência na medida em que constitui o “impulso secreto do homem itinerante” (Marcel, 1997b, p. 163). Esse *homo viator*, ser de itinerância, por definição, é aquele que pensa, *in concreto*, que “faz uma experiência” (1959, p. 103). Ele é aquele que “se vê imerso na transcendência, isto é, projetando-se ‘para além de si mesmo’” (Silva, 2013, p. 133).

Por fim, não deixa de ser interessante observar que Marcel conduz todo esse debate em clara oposição, seja no interior do circuito fenomenológico como Heidegger e Sartre, seja fora desse circuito como é o caso, por exemplo, de Bataille e Camus. Este último, por exemplo, ao receber recensão de suas mais importantes obras – *O Homem Revoltado* (2005) e *O Mito de Sísifo* (2007) –, é tomado como uma referência particularmente ilustrativa no contramovimento marceliano de *Homo Viator* (1998). Para isso, basta como fizemos páginas atrás, lembrar o brevíssimo comentário de Sartre a propósito da ideia de transcendência. No vocabulário camusiano, inexistente o verbete transcendência. Marcel, sem deixar de reconhecer o incontestável talento dramaturgic-literário do autor franco-argelino, recoloca a questão posta por este, qual seja, “se a vida deve ter um sentido para ser vivida” (1998, p. 268). Marcel põe em xeque a filosofia do absurdo, bem como o caráter humano de revolta como signos de um tempo naufragado por um niilismo absoluto. Quer dizer, Camus assume a posição filosófica de uma “ontologia secular”, mormente a do século XIX, recaindo naquilo que Nietzsche genealogicamente chama de ressentimento. O homem revoltado é um homem, no fundo, ressentido e, com isso, “o caráter existencial da revolta não é aqui verdadeiramente posto à luz” (Marcel, 1998, p. 348). A bem da verdade, “a consciência revoltada torna-se consciência ulcerada [...], uma vez que não se pode haver ulceração sem ressentimento” (1998, p. 356).



É bem verdade que Marcel extrai desse juízo implicações teológicas ao levar às últimas consequências a ideia de transcendência quando observa:

É preciso, pois, acrescentar, parece-me, e é sobre esse ponto que me separo inevitavelmente de Albert Camus, que somente uma transcendência autêntica, quer dizer, vertical e da qual a santidade, aquela de Cristo e dos mártires é o testemunho perpetuamente ofertado a nossa meditação – somente a transcendência, afirmo, pode constituir a espécie de contrapeso invisível e permanente que sem a qual a revolta, mesmo quando ela é concebida com a profunda honestidade que admiramos em Camus, não pode, em última análise, evitar cair no desespero (Marcel, 1998, p. 368-369).

Não obstante esse traço digamos sacral da transcendência, o que importa, aqui, de nossa lavra, é demarcar, provisoriamente, a metafísica camusiana que está em jogo nessa disputa. Eis porque, como nota Marcel:

Num mundo que não fosse absurdo, num mundo que apresentasse, por si mesmo, um sentido e um sentido transcendente em relação aos meus fins pessoais, eu não teria a ocasião de me provar e de me estabelecer como foco (*foyer*) central de valor (1998, p. 277).

Conforme acompanhmos, sem ir mais longe no debate, o que mereceria, de justo, outro estudo à parte, Marcel também não deixa de pensar com Camus para além desse. Reestabelecer a transcendência em seu devido estatuto implica, pois, situá-la para além de um ressentimento difuso, para além da metafísica da consciência ulcerada, e, por extensão, de toda sorte de idealismo ou objetivismo. Transcendência e encarnação perfazem uma só fórmula programática, isto é, tornam-se signos diletos de uma filosofia concreta. A transcendência é, sim, um salto, mas um salto inscrito na carnalidade. Outrossim, embora esteja na “moda” e como diz Wahl, exhibe todo o seu “charme” sedutor, a transcendência não desfila de “salto alto” em alguma “passarela” de grife metafísica num céu de ideias. Ela não faz qualquer pacto com o “espírito de abstração” numa tentativa de sobrevoos absolutos. Isso porque ela jamais é uma transcendência sem peso e gravidade tecida na “alta costura parisiense” de um mundo inteligível como o do espiritualismo francês, mundo esse absolutamente etéreo, desencarnado. A transcendência, em suma, se faz *Erlebnis* fundamental; ela se veste de carne e osso.

Referências

BENOIST, J. “Corpo-próprio”. In: MARZANO, M. (org.). **Dicionário do corpo**. Trad. Lucia P. Souza et alii. São Paulo: Loyola, 2012, p. 288-291.

CAMUS, A. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.



CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

HEIDEGGER, M. “Sobre a essência do fundamento”. In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 95-125.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (ed. bilingue). Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP/Petrópolis, RJ/: Editora da Unicamp/Vozes, 2012.

MARCEL, G. “Les conditions dialectiques de la philosophie de l’intuition”. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, t. XX, n. 5, 1912, p. 638-652.

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

MARCEL, G. **Être et avoir**. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

MARCEL, G. **Présence et immortalité**. Paris: Flammarion, 1959.

MARCEL, G. **Fragments philosophiques (1909-1914)**. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.

MARCEL, G. **Por une sagesse tragique et son au-delà**. Paris: Plon, 1968.

MARCEL, G. **Les hommes contre l’humain**. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

MARCEL, G. **Le mystère de l’être (I): réflexion et mystère**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997a.

MARCEL, G. **Le mystère de l’être (II): foi et réalité**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997b.

MARCEL, G. **Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l’espérance**. 3. ed. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.

MARCEL, G. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

MARCEL, G. **Tu ne mourras pas**. Préface de Xavier Tilliette. Orbey: Arfyen, 2005.

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

MARCEL, G. **Os homens contra o humano**. Prefácio de Paul Ricœur. Tradução: Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2023 (Série Fenomenologia e Existência, 5).

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, 1964.



MERLEAU-PONTY, M. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Paris: Verdier, 1996.

RICCEUR, P. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986.

SARTRE, J-P. **L' être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, J-P. **Situations, 1**: essais critiques. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, J-P. **A transcendência do ego**: Consciência de si e conhecimento de si. Trad. e introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

SILVA, C. A. F. "A figuração do ambíguo". In: SILVA, C. A. F. (org.). **Encarnação e transcendência**: Gabriel Marcel, 40 anos depois. Cascavel, PR: Edunioeste, 2013, p. 127-147.

SILVA, C. A. F. "Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica". **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UNB)**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 123-137, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12517>. Acesso em: 09 set. 2025.

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

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

SILVA, C. A. F. "Experienciar Deus: Gabriel Marcel, na contramão da teodiceia". **Revista Portuguesa de Filosofia**, Lisboa, v. 73, n. 2, p. 839-864, abr./jun. 2017b. Disponível em: https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=1004. Acesso em: 20 set. 2025.

SILVA, C. A. F. "Problema ou mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel". **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa, v. 9, n. 2, p. 188-205, maio./ago. 2018a. <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38078> Acesso em: 06 set. 2025.

SILVA, C. A. F. "A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento", in: **Revista Ética e Filosofia Política** [Dossiê Especial: Husserl e sua herança fenomenológica], v. 1, p. 128-149, 2018b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17615>. Acesso em: 09 out. 2025.

SILVA, C. A. F. "A vida, hic et nunc: Gabriel Marcel, entornos hiperfenomenológicos". **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 31, n. 1, p. 100-113, jan./mar. 2021a. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8590>. Acesso em: 09 out. 2025.

SILVA, C. A. F. "A natureza como 'espírito nascente': Gabriel Marcel e a gênese do mundo". **Philosophos**, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 1-29, jul./dez. 2021b. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/69003>. Acesso em: 02 ago. 2025

SILVA, C. A. F. "O mistério do ser: Gabriel Marcel nos marcos de uma ontologia indireta". In: **Conjectura**: Filosofia e Educação (UCS), v. 28, p. e023023-e023023, 2023. <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/11362>. Acesso em: 07 ago. 2025



THILS, G. C. **Transcendance ou incarnation?** Essai sur la conception du christianisme. Louvain: Université de Louvain, 1950.

TROISFONTAINES, R. **De l'existence à l'être:** la philosophie de Gabriel Marcel. 2 vol. Louvain: Ed. Nauwelaerts, 1953.

WAHL, J. **Existence humaine et transcendance.** Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1944.

ZIELINSKI, A. **Lecture de Merleau-Ponty et Levinas:** le corps, le monde, l'autre. Paris: PUF, 2002.

Recebido em: 25 de julho de 2025.

Aceito em: 26 de novembro de 2025.