

**Gabriel Marcel e a  
teoria da participação ontológica**

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva<sup>1</sup>  
Professor Associado  
UNIOESTE – *Campus* Toledo.

**Resumo:** O texto visa situar a gênese da teoria da “participação ontológica” a partir dos escritos iniciais de Gabriel Marcel (1889-1973) compreendidos entre 1910 e 1914. Para tanto, trata-se de explicitar o estatuto dessa seminal posição e seu respectivo contraponto onto-fenomenológico à ideia de “saber absoluto” no contexto do idealismo moderno tendo, em particular, na “doutrina da intuição”, uma de suas versões mais emblemáticas.

**Palavras-chave:** Gabriel Marcel, saber , absoluto, intuição, ser, participação.

**Gabriel Marcel and the theory of  
ontological participation**

**Abstract:** The text aims to situate the genesis of the theory of “ontological participation” from the early writings of Gabriel Marcel (1889-1973) of between 1910 and 1914. Therefore, it is to explain the statute of this seminal position and its respective counterpoint onto-phenomenological the idea of “absolute knowledge” in the context of modern idealism has, in particular, the “doctrine of intuition”, one of his most emblematic versions.

**Key-words:** Gabriel Marcel. Absolute knowledge. Intuition. To Be. Participation.

---

<sup>1</sup> E-mail: [cafsilva@uol.com.br](mailto:cafsilva@uol.com.br).

## 1. Contexto inicial

A teoria da participação ontológica no curso da obra de Gabriel Marcel se inscreve sob dois registros concêntricos: o primeiro é, essencialmente, filosófico; o segundo, teológico. Meu interesse, aqui, consiste em demarcar o primeiro terreno, isto é, abordar tal estado de questão partindo de seu contexto vivamente fenomenológico. Em função disso, não se pretende minimizar um possível horizonte teológico aberto por tal marco teórico, o que resguarda, sem dúvida, um estatuto próprio e fecundo. O acento ontológico é tão somente um ponto de partida corolário desde onde distintas abordagens podem se tornar, seguramente, legítimas. Ademais, outro recorte será traçado: o de caracterizar, em linhas gerais, a gênese da ideia de participação, à luz dos primeiros escritos do autor. É o período que antecede a Primeira Grande Guerra, quando Marcel contava, apenas, com 20 anos de idade, ou seja, de 1909 até à eclosão do conflito, em 1914. Essa circunscrição, particularmente, datada, oferece, a meu ver, um ganho heurístico inestimável: o de acompanhar, em meio aos primeiros passos de um esforço filosófico, seu vetor prospectivo, quer dizer, sua própria intuição visionária. Nessa perspectiva, o que a noção de participação pode sugerir de especial, em

*Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*  
Brasília, vol 3, nº 2, 2015.

termos fenomenológicos, num momento ainda inaugural da produção de um jovem pensador?

Quando se tem acesso aos seletos manuscritos que seriam publicados no início dos anos sessenta sob o título, *Fragments Filosóficos*, o leitor pode fazer uma ideia do seu germinal vigor especulativo. Marcel não apenas prefacia, mas redige um posfácio a essa preciosa edição, reconhecendo, de um lado, algumas “insuficiências” e até mesmo “contradições”, mas, de outro, uma fecundidade *sui generis* (malgrado seu estágio evidentemente embrionário) que viria se maturar no “projeto de uma filosofia concreta” (MARCEL, 1999). Esse programa, como o próprio autor esboçará, anos mais tarde, pauta uma nova agenda: a radicalização da própria fenomenologia, sob o signo de uma *hiperfenomenologia* (MARCEL, 1935: 206; SILVA, 2014). É nesse cenário que a ideia de “participação” ganha corpo na audiência de um debate que marca, de maneira indelével, o pensamento contemporâneo.

## 2. A ideia de “saber absoluto” e sua crítica

Antes de melhor situar esse alcance teórico, em recente trabalho (SILVA, 2015b), havia descrito como, no estágio de suas reflexões iniciais, Marcel se reporta a uma posição singular, na tradição filosófica, cunhada por ele, de “saber absoluto”. Em linhas gerais, um dos traços marcantes desse registro é a “doutrina da intuição”, tendo, no idealismo crítico, uma de suas feições mais emblemáticas. Tal saber visa apreender, via um ato puramente imanente, o próprio ser como aquilo que, no limite, excede a própria consciência. Uma vez abstraído, o ser é,



criteriologicamente, condicionado, isto é, categorizado como objeto.

O nó do problema – examina Marcel – é que “a intuição para poder se exercer supõe que o ser seja dado e não dado por ela” (MARCEL, 1912: 644). No momento que o ato intuitivo se institui como transcendente em relação ao ser julga-se, ao mesmo tempo, soberanamente apto em negá-lo. Como a intuição alcança o ser? Por meio de uma peculiar estratégia: a lógica disjuntiva. O ser é alcançado por exclusão. Esse é o procedimento, por excelência, de que se vale a doutrina da intuição. Nessa operação, a “ideia de ser” apreende, num “único ato”, o “ser”, ele mesmo!

Marcel identifica, em tal *modus operandi*, uma apreensão indevida, haja vista que o saber absoluto cai em flagrante contradição: a “doutrina” tende a se destruir como pensamento, se tornando, irremediavelmente, autofágica. Não se vê, nessa investida, uma contradição, mas o princípio mesmo de uma necessidade interna. Ao elevar-se a um plano superior especulativo, a doutrina carece de autocrítica: considera-se puramente isenta de qualquer justificação de si própria. E, assim procedendo, institui-se, *a priori*, como um saber absoluto e eterno, julgando-se capaz, absolutamente capaz, de absorver o real. Ora, isso é de um dogmatismo flagrantemente radical, quer dizer, descomunal, avalia Marcel. Pouco importa a feição que essa posição tome, seja no idealismo hegeliano, seja num racionalismo ultra-transcendental, como o criticismo kantiano (SILVA, 2015a); fato é que realismo e idealismo – a despeito de seus princípios – pautam-se no mais absoluto critério de exclusão ou disjunção; critério este que já tem sua régua própria de medida: o corte epistêmico, cristalinamente

dialético ou intuitivo, entre “o que é” e “o que aparece”, o ser e a manifestação. Ou para formular, em linguagem fenomenológica, entre o transcendental e o empírico; o ontológico e o ôntico.

É esse diagnóstico que Marcel examina no Manuscrito XII, redigido entre 1910 e 1911, com o título, *Reflexões acerca da Ideia de Saber Absoluto e sobre a Participação do Pensamento no Ser*. O que, de início, ali se problematiza é se a “realidade pode ser concebida como saber absoluto, isso é, como um sistema inteligível que compreenderia, em sua unidade concreta e indivisível, todos os elementos particulares do saber?” (MARCEL, 1961: 23). Cabe aferir se o intelectualismo enquanto “saber absoluto” é coerente, ou seja, se, de fato, encontra-se imune a toda ambiguidade e contradição. Para testar a força desse argumento, Marcel retoma uma questão clássica, posta em termos espinosanos: a relação entre finito e infinito. Analisa ele: “o saber absoluto é infinito no sentido de que ele se confronta com algum limite externo, uma vez que esse limite seria, para ele, um dado puro, algo abstrato e inassimilável, ou, ainda, alguma coisa que não se integraria nele” (MARCEL, 1961: 23-24). Nessa medida, julga Marcel (1961: 24), “o saber absoluto cessa de ser absoluto”. Como vemos, o autor já antecipa, aqui, uma crítica importante: ele parece rigorosamente cético quanto à resistência desse argumento, uma vez que “a relação entre o limitado e o limite pode bem ter um sentido no interior do saber, mas não quando se avista a totalidade mesma do saber” (MARCEL, 1961: 24). No fundo,

*[...] é essa (totalidade) que significa a noção de infinito tomada positivamente; não um progresso para além de todo limite [...], mas uma realidade na qual todo limite só pode ser posto como interior. O infinito é positividade absoluta, isto é, ele não é nenhuma posição determinada, mas o fundamento real de todas as posições. (MARCEL, 1961: 24)*

O infinito reveste-se de uma marca subjetiva: ele é inesgotável, ao “englobar, em si, a totalidade intuitiva do real” (MARCEL, 1961: 24). Cabe então observar que isso nada mais é do que uma “maneira negativa e contraditória, um caráter essencialmente positivo”, indica Marcel (MARCEL, 1961: 24). Como o infinito pode ser transcendente em relação a toda análise? Alegar que

*[...] o infinito está para além do pensamento discursivo é dizer que o pensamento discursivo ou que o finito não esteja. Negar isso seria ver no finito aqui um elemento do infinito; logo, evidentemente, o infinito está para além de toda composição. O que significa dizer: o finito é um elemento daquilo que não é elemento. Essa fórmula contraditória denuncia, exatamente, a dificuldade: o momento onde vemos o finito como real, em qualquer sentido que seja, negamos, da mesma forma, o infinito. O infinito é inconciliável com um método de justaposição (MARCEL, 1961: 25).*

A contradição salta aos olhos: visando refutar a dialética, a doutrina da intuição reduz o finito como um elemento (uma espécie de corpo estranho) no infinito ao mesmo tempo que este último totaliza o real sem prescindir, no entanto, do finito. Assim,

*Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*  
Brasília, vol 3, nº 2, 2015.

*[...] se há no finito alguma coisa de real, isso seria o infinito: o finito tem do infinito um pouco de realidade. Para ele mesmo, não há nada, nada mais que uma via abstrata e contraditória. Ora, ninguém melhor do que Hegel percebeu essa exigência absoluta do intelectualismo. De resto, apercebe-se, facilmente, que o que é verdadeiro do ponto de vista da substância espinosista deve ser, exatamente, o mesmo do ponto de vista do saber absoluto. (MARCEL, 1961: 25).*

Fato é que o “saber absoluto” aparece como “infinito” ao negar, precisamente, o finito em si mesmo. De outra parte, “ele assimila e compreende em si, mui evidentemente, tudo o que ele tem de real nele. [...] Ele compreende, em si, a verdade de todos os conhecimentos finitos, que, enquanto tais, estão, irresistivelmente, condenados à contradição. A verdade do finito está no infinito” (MARCEL, 1961: 25-26). Em razão disso, “o finito é um elemento do sistema absoluto sob a condição de ser transformado” (MARCEL, 1961: 26). Se há alguma passagem do finito ao infinito, esta será permanente, quer dizer, uma mediação eterna, como no hegelianismo. Pois bem: “se o finito é e o infinito não é, então, o finito perde toda realidade, todo suporte: ele se nega em si mesmo. Afirmar e negar o finito são atos idênticos” (MARCEL, 1961: 27). Posta a toda prova, a doutrina do infinito já não parece tão invicta assim, à medida que se contradiz, irrevogavelmente: “o infinito não é uma abstração como um juízo [...], mas o que, em relação ao qual, tudo é abstração; ora, o critério da abstração não pode ser uma abstração: isso é, em sentido próprio, o saber absoluto” (MARCEL, 1961: 27). O que há nessa “totalidade pura”, assim postulada, é seu caráter criteriológico, pois, como nota Marcel



(1961: 27), “não há critério de um critério quando esse critério é, ele próprio, absolutamente primeiro”. Não podemos, por conta disso, adverte ele, sermos crédulos demais, tão autoconfiantes, já que o sistema e toda a sua armação conceitual se mostra insuficiente quando se trata de pensar o estatuto do real. O que aqui parece limitar a compreensão universal do saber absoluto é a possibilidade ilimitada, ou melhor, a condição de possibilidade advogada pelo idealista ao situar-se num plano independente e, ao cabo, transcendente à experiência do real. Ele se limita a uma afirmação pura que perde sua inteligibilidade mais intrínseca. Ora, “o saber absoluto permanece interior ao pensamento no sentido de que, mesmo supostamente acabado, ele fica suspenso ao ato que o põe. Não é possível duvidar que esse ato seja o pensamento mesmo” (MARCEL, 1961: 54). Ao limitar o real, o pensamento contradiz-se pondo, em relação, elementos incompatíveis.

O que chama atenção é o fato de que o saber absoluto parece admitir “a intervenção de pensamentos finitos *pelos quais* ele é” (MARCEL, 1961: 28). Quer dizer: “o saber absoluto é inteligível na medida em que ele está relacionado aos pensamentos finitos, embora certa exterioridade, desde então, subsista entre eles e ele” (MARCEL, 1961: 28-29). Isso por si só, atesta, mais uma vez, a fragilidade da lógica interna que comanda tal gênero de “saber”. Só há um meio de escapar a essa contradição, entrevê Marcel (1961: 29): “esse meio é, claramente, destrutivo” no instante em que se deflagra, no ideal clássico de conhecimento, uma hipóstase, ou seja, a transformação sub-reptícia do real numa abstração ou ficção. Atribui-se realidade absoluta àquilo que é apenas relativo. A um

só tempo, se o saber absoluto acredita ser possível transformar o real numa pura relação lógica, isto é, hipostasiando a inteligibilidade num sistema absoluto, ele, automaticamente, se destrói: “Se a realidade é essa sistematização pensada como completa, é evidente que a realidade não é inteligível; fica muito claro que não resolveremos a dificuldade dizendo que ela é *mais que inteligível*.” (1961: 29). Dito isso, não parece que a ambiguidade da noção de saber absoluto se dissipe completamente no momento em que condiciona todo objeto finito ao seu próprio critério, fazendo dele, pura aparência. A questão que se põe é “se o saber absoluto não será um saber singularmente fragmentário, ou seja, um compêndio cheio de lacunas, um sumário abstrato do real” (MARCEL, 1961: 31). Em resumo, não se pode esquecer, enfatiza Marcel (1961: 52-53), que

*O saber absoluto (o esforço rumo ao saber absoluto) é, precisamente, o esforço para passar do abstrato ao concreto, para desenvolver o conteúdo integral do abstrato. Esse esforço é, no entanto, estéril (metafisicamente). O vício é muito profundo para que algum remédio aí possa ser eficaz, em virtude do caráter duplamente abstrato (sempre se pode dizer, subjetivo e objetivamente) do objeto de conhecimento. É em função de o objeto permanecer subjetivamente abstrato que se torna impossível ampliá-lo num todo objetivamente concreto. Esse todo permanece uma abstração impotente de se constituir no ser. A impotência do incondicionado em se realizar prende-se, nesse caso, bem mais, como se tem anunciado, ao caráter, à natureza intrínseca de todo ato de conhecimento.*

Ao situar-se nesse ponto de vista, o saber absoluto cessa de ser um sistema inteligível: “se o finito existe nele enquanto tal é porque ele compreende em si verdadeiros elementos; ele não é mais, pois, absoluto” (MARCEL, 1961: 32). Em suma: ele deixa de ser a concentração de uma verdade; verdade esta, posta idealmente. Temos, então, um “finito em si (quer ele seja ou não pura negação), isto é, o finito considerado em sua nudez abstrata e o finito reduzido à essência inteligível que ela mesma se identifica, em última análise, ao saber absoluto” (MARCEL, 1961: 32-33).

É que ao erigir-se como um sistema inteligível infinito, o saber absoluto visava cumprir duas exigências: a primeira, de que o “imperfeito deve existir como imperfeito no próprio absoluto, senão ele lhe é exterior de modo que o absoluto não é mais que um conteúdo, uma construção ideal” (MARCEL, 1961: 34); e, a segunda, de que o “imperfeito só pode existir como imperfeito no absoluto naquilo que é uma ligação de elementos que subsistem como elementos e que não constituem um verdadeiro sistema” (MARCEL, 1961: 34). Aqui, novamente, a contradição ou ambiguidade se revela como que constitutiva à lógica interna do sistema. O saber absoluto se torna, sob essa acepção, ilusório justamente por reintegrar o finito nele mesmo em nome de uma “exigência incondicionada do espírito” (MARCEL, 1961: 35). Noutras palavras, “o absoluto pode ser concebido como um sistema que compreenderia em si a verdade do finito e nada mais que sua verdade a qual seria uma concentração ideal, uma visão perfeita daquilo que, no finito, aparece como irracionalmente disperso” (MARCEL, 1961: 36). Assim, num sentido, “nada é exterior a esse sistema (porque nenhuma

verdade pode ser posta fora dele) e, noutro sentido, todo ele é exterior (uma vez que os modos de compreensão imperfeitos são, necessariamente, excluídos de sua essência)” (MARCEL, 1961: 36). Se a noção de verdade é intrínseca à ideia do sistema, como este pode ser infinito se uma exterioridade subsiste entre ele e os modos de compreensão imperfeitos? Ora, “não há redução possível de um ao outro, não há passagem possível de um plano de verdade inferior ao plano de verdade absoluta. É exatamente assim que o finito é exterior ao infinito: à medida que fixamos o infinito, fazemos dele um ser cujo limite caracterizaria, positivamente” (MARCEL, 1961: 36-37).

Para além do protocolo de uma interioridade perfeita ajustada num sistema, resta perguntar de que maneira uma verdade do finito é possível. A essa altura, avista Marcel, não cabe mais pensar o sistema absoluto como um ideal do pensamento finito. A onipotência do sistema e todo seu regramento perde qualquer ponto de apoio à luz da existência, já que, “para um pensamento finito (ao menos como conhecimento), a realidade pode, de algum modo, ser posta como existente” (MARCEL, 1961: 40). Esse é – acredita Marcel – o sentido profundo e oculto da dialética transcendental (MARCEL, 1961: 40). Afinal, que natureza é essa pela qual a existência se liga ao pensamento finito?

*Talvez fosse mais correto afirmar que a existência é um momento, um momento ideal ligado à essência do pensamento finito. O pensamento como tal aparece imediatamente como franqueado da existência da qual ele é a condição. Mais: pode-se dizer que a existência, relativa ao pensamento, é também intrinsecamente relativa. (MARCEL, 1961: 41)*



A tese da relatividade fundamental da existência põe em xeque a hipótese de uma consciência absoluta. Escreve Marcel (1961: 44; 45; grifo nosso):

*A verdade não pode, enfim, se hipostasiar numa consciência. O espiritualismo não constitui, em relação ao idealismo, um progresso, mas um recuo e, de outro lado, o idealismo é obrigado em por um saber absoluto que se destrói nele se afirmando. [...] Sendo assim, que conclusão é possível extrair desse conjunto de críticas? [...] Parece que as filosofias do saber absoluto são vítimas da mesma ilusão que os realismos ingênuos. Elas acreditam poder cortar o elo que une o objeto (no caso, aqui, o saber absoluto) ao sujeito e tratar o objeto como um ser, sem perceber que a realidade desse ser é devido à participação sua do sujeito.*

O saber absoluto, em quaisquer de suas versões, rompe com o real ao se “trancafiar” num sistema inteligível perfeito. Isso só ocorre – nota Marcel (1961: 45) – porque tal saber “aparece como inevitavelmente correlativo de uma subjetividade pura pela qual ele se destaca mediante uma ilegítima abstração”. Essa correlação ou, mais propriamente, a posição do ato de consciência como realidade única por meio da qual se unificam sujeito e objeto, deixa à deriva o argumento criticista. Antes, nos vemos, aqui, diante de um impasse: a exigência ontológica não pode se subjugar a um ato arbitrário do espírito que manifestaria nele certo caráter abstrato. No sistema que tal metafísica busca construir-se, “não há, como Schelling profundamente vira,

qualquer lugar para o ser” (1961: 46). Diz ainda Marcel (1961: 47):

*O que quer que se pense, aliás, dessa última tese, parece evidente que, uma vez rejeitado o realismo, uma vez dissipado o fantasma substancialista, a identificação sintética entre o ser e o pensamento é, pelo menos, completamente inatacável, desde que, porém, ela não se conduza pela noção de saber absoluto, tornando-se solidária [...]. Reiteremos que a negação do real é uma espécie de suicídio injustificado, de um salto no desconhecido ao qual o pensamento pode, em algum caso, ser condenado.*

É aqui que podemos, de certa maneira, situar o parricídio intelectual do jovem Marcel frente à tradição na qual fora formado. A explícita renúncia ao saber absoluto não parece impedi-lo, todavia, de considerar alguma operação sintética capaz de reconhecer o ser e o pensamento como participáveis. A questão nevrálgica é qual o estatuto dessa identificação, ou, melhor dizendo, dessa participação. De algum modo é preciso conceder certa legitimidade à imanência, só que despreendida, ao máximo, de toda correlação puramente ideal. Marcel (1961: 47) diz expressamente: “negar absolutamente o real é, para o pensamento, renunciar a si mesmo seja por um ato desesperado e sem razão, seja em vista de um dos fins racionais que o pensamento, por conseguinte, visa precisamente ao identificar com o real”.

Em que pese à extensa crítica aqui empreendida, é preciso salvaguardar a razão, isto é, explorar uma ordem de inteligibilidade, que escape, o quanto possível, de todo idealismo de inspiração eleática como o de Fichte, que põe a identidade entre o ser e o pensamento, incorrendo justo naquela contradição

suicida<sup>2</sup>, quer dizer, a operação que, a um só tempo, exclui e afirma “ser” e “pensamento” como atos idênticos. Sabemos, agora, em que medida essa identidade não pode ser posta, já que, definitivamente, trata-se de “excluir a noção de um pensamento que, de certo modo, definira objetivamente a estrutura do real e que, por isso, se considerava qualificado para ditar sobre ele” (MARCEL, 1947: 317). Para fugir ao velho esquema de certezas apodíticas e impessoais, resta abrir um novo caminho, dessa vez, perpassado pela contingência das relações. Trata-se de conferir estatuto a outro “movimento participativo” na contramão da “participação concebida apenas como o conteúdo real do pensamento (no sentido em que os neohegelianos dizem que todo juízo se apoia sobre a realidade)” (MARCEL, 1961: 70). Ora, “não há participação ali onde há pensamento da participação, embora esse pensamento possa mesmo dominar as ordens inferiores do pensamento para lhe conferir uma nova dignidade” (MARCEL, 1961: 70)<sup>3</sup>. E, isso, para além de toda parenética<sup>4</sup> transcendente, formal e dualista. Eis, então, os rastros dessa via aberta:

*Vimos porque, de um lado, o pensamento implica o real e, de outro, de que forma ele se identifica com esse real. Há a participação do pensamento à realidade. Como essa participação pode ser compreendida? A via única que se abre a nós parece ser bem a seguinte: considerar o ato mesmo de conhecimento (enquanto relação) e ver, como desse ato [Tätigkeit überhaupt], uma passagem ao real é possível. A priori, pelo que tudo indica, devemos encontrar nele, por assim dizer, o estado seminal de todas as dificuldades, de todas as contradições que tornam impensável a ideia de saber absoluto. (MARCEL, 1961: 50).*

Marcel avalia que a contradição da qual o ato de conhecimento é, por si mesmo, maculado, destituindo-se de todo valor metafísico, reside no fato que “todo conhecimento implica, como sua condição necessária, um *incognoscível*” (MARCEL, 1961: 51; grifo nosso). Cabe resguardar que não se trata de um incognoscível tomado em sentido agnóstico, pela mais forte razão de que esse “incognoscível” é um objeto: “seu conceito se destrói ao se por, porque ele ainda é um saber para além do

<sup>2</sup> Aos olhos de Marcel (1927, p. 103; 110), “a ideia de um sistema que se constituiria pela mera aplicação de um princípio interno, por meio apenas de uma espécie de dialética, aparece como algo em si contraditório [...]. Torna-se uma empresa vã pretender definir a inteligibilidade em função de certas condições formais”.

<sup>3</sup> “Parece que haveria condições essenciais de toda participação sob as quais podem se subsumir contextos (das matérias) particulares e contingentes. É preciso, contudo, não esquecer que a participação envolve, necessariamente, a afirmação da não contingência desse contexto. Ora, dessa afirmação não há verdade. [...]. O pensamento participante do ser deve, pois, colocar como absolutamente estranho e indiferente àquilo que é nele essencial: as modificações das quais o sujeito psicológico é, talvez, suscetível, após a morte” (MARCEL, 1961: 72-73; 81). Não se trata, pois, de uma eternidade do pensamento em geral como o *cogito* eternitário postulado pelo criticismo de Lachièze-Rey (1931: 18).

<sup>4</sup> O termo deriva de “parênese” que, em regra, significa “eloquência sagrada”, “discurso moral”, “exortação”. O autor emprega a expressão a fim de questionar até que ponto a metafísica não recai num discurso meramente eloquente, retórico.





saber” (MARCEL, 1961: 51)<sup>5</sup>. Fica claro, pois, que, nessa acepção, “não é possível falar, racionalmente, de um incognoscível. É incognoscível, no único sentido legítimo da palavra, o que, por definição, escapa a todo conhecimento, ou seja, aquilo que é condição do conhecimento” (MARCEL, 1961: 52). O incognoscível é uma margem do conhecimento, ou melhor, a condição de todo pensamento e é somente, desse ponto de vista, que ele é “inverificável”<sup>6</sup>. Ato contínuo, o incognoscível não se confunde com uma espécie de segredo mantido a “sete chaves” numa suposta “caixa preta” de um saber transcendente. Pelo contrário, aquém e além de qualquer obscurantismo, o incognoscível se situa noutro nível de experiência: a experiência vivida. É sob esse prisma que a ideia de participação ontológica se ressignifica radicalmente. Diz ainda Marcel (1961: 55):

*Não há, entre o pensamento e o saber, pura e simples correlação ou oposição: o saber está para o pensamento e por ele. Saber e pensamento podem, portanto, participar, sob o mesmo título, e, sob o mesmo grau, do ser. Por outro, devemos nos resguardar de um perigo. Do que vimos, não seria legítimo fixar uma participação direta do pensamento no ser com o intuito de avistar, no saber, uma espécie de sombra ou de projeção do próprio pensamento. Desde então, temos visto que essa projeção é*

*inconcebível e que não é possível, a priori, admitir uma dedução do saber a partir do eu penso.*

Se, por exemplo, Marcel se distancia de Fichte é porque a “participação no ser” não se realiza de maneira simples, isto é, de modo projetivo via dedução ou correlação ideal. Como tal participação então se desvela?

### 3. Teoria da participação ontológica

Até aqui é patente, o quanto em sua crítica ao idealismo, Marcel se separa, num momento mais contemporâneo, também de Bergson e Husserl. A questão-chave é: existe uma definição fechada acerca do ser? Pode-se, nominalmente, referi-lo? Já sabemos que nenhuma operação intuitiva, por mais sofisticada que seja, dá conta dessa tarefa. Razão pela qual Marcel acena para algo que será desenvolvido em seus trabalhos posteriores, qual seja, o fato de que, quando muito, só podemos, em relação ao ser, aproximar-nos. A ideia de participação incorpora, substancialmente, esse gesto: participamos do ser não de modo direto, mas indiretamente, isto é, mais se aproximando do que, de saída, apreendendo num ato único, puramente intuitivo.

Nessa direção, o que tínhamos em vista até então, foram, apenas, algumas indicações

<sup>5</sup> “Quando Spencer diz que a natureza essencial da força ou da matéria nos é desconhecida, ele quer dizer, mais além, que as propriedades verdadeiras da força ou da matéria, necessariamente, escapam ao nosso espírito. Este último fora concebido aqui, por Spencer, de acordo com Hamilton e Mansell, como uma potência de condicionamento. Mas essas propriedades ainda são determinações; elas se constituem, pois, também no sentido mais geral e mais forte do cognoscível. Se esse cognoscível nos escapa, isso só pode ser por razões contingentes e que não implicam nenhuma necessidade metafísica [...]. Nem é preciso dizer, aliás, que o erro de Spencer é ainda mais completo: ele hipostasia nos objetos o que poderia ser categorias do pensamento refletido”. (MARCEL, 1961: 51).

<sup>6</sup> A questão, como bem examina Letona (1959: 126), é que “o inverificável jamais significou ‘falsidade’, ‘irracionalidade’, menos, ainda, ‘inexistência’”.

preliminares e, portanto, negativas sobre a natureza de tal participação. Como nota Marcel (1961: 56), de um lado, “vimos que é impossível não pô-la (em sentido geral), de outro, que não há, em parte alguma, comunicação entre o saber absoluto e o ser; afinal, não é enquanto saber que pode ser dito que o pensamento participa do ser”. O engodo consiste precisamente em inferir que da negação da primeira tese seríamos levados à afirmação da segunda. A premissa do saber absoluto é a de que o pensamento participa do ser à medida que é, em si mesmo, sujeito puro, puríssimo. Ora, esse modelo de participação não satisfaz uma vez que “cessa de ser pensável quando a participação do pensamento como sujeito puro ao ser é *posta*” (MARCEL, 1961: 57). O sujeito puro se converte em objeto: essa conversão não altera em nada a contradição já assinalada, congênita, aliás, à operação mesma do idealismo: “a contradição surge apenas pelo simples ato (posterior e hipotético) de por a participação” (MARCEL, 1961: 58). Ora, Marcel se questiona se esse “ato” é legítimo. A questão é que só há legitimidade se a reflexão exercer apenas a função de explicitar o conteúdo do ato de participação. A contradição somente existe “no ato de participação se ele for, num grau qualquer, um ato de intelecção, contendo nele, em estado seminal, atos posteriores da reflexão” (MARCEL, 1961: 59). No entanto, reconhece o filósofo, em alguma medida, o ato de participação deve ser concebido no sentido de que há “uma relação existente entre o conhecimento e a verdadeira participação” (MARCEL, 1961:59). É o que está em jogo, segundo suas próprias palavras:

*A participação do pensamento (como sujeito puro) no ser é, portanto, um ato*

*que a reflexão pode por (converter em noção) sem o tornar contraditório. A contradição ocorre, necessariamente, pelo fato que há uma incompatibilidade (descontinuidade lógica) entre o ato de participação e o ato de reflexão. O pensamento vem, portanto, colocar a impossibilidade de por a participação: mas, excluindo essa posição pela reflexão, ele não elimina puro e simplesmente, a participação. (MARCEL, 1961: 59-60).*

A participação então fica a salvo daquele círculo vicioso inescapável haja vista que “a contradição reside não na noção, mas na conversão em noção. A participação aparece, pois, agora, como o limite superior da reflexão, isto é, como o ato diante do qual toda reflexão deve deter-se. Sabemos que não há passagem da participação à reflexão” (MARCEL, 1961: 60; grifo nosso). É nessa perspectiva que se pode anuir que “o ser está implicado no próprio pensamento” (MARCEL, 1961: 60); implicação (participação) esta que só se compreende fora de toda teoria do conhecimento (em que o sujeito se coloca como termo de relação). A verdadeira participação atende outro nível de exigência: exigência onto-fenomenológica. Isso significa que não faz mais sentido tomar o sujeito por meio daquela conversão indevida, a título de objeto, tão somente; objeto, no limite, identificado ao saber absoluto. Daí outro ponto de obscuridade:

*A partir, pois, do momento em que o pensamento põe o conhecimento, o progresso interno deste se torna ininteligível para ele. É preciso que ele faça apelo a ele mesmo (como incognoscível) para dar conta. Por o conhecimento, fazendo uma relação, é, portanto, fixa-lo no imóvel e se condenar para explicá-lo, intervindo nele, um*



*princípio que o transcenda. Logo, parece, enfim, que a hipótese levantada mais acima sobre a identidade das duas contradições se verifica, sendo legítimo considerar o saber como a participação posta, ou seja, negada como tal. (MARCEL, 1961: 61-62).*

Será, de fato, que essa participação não acaba por confundir-se com o conhecimento “imediatos”?

*A resposta, aqui, é muito simples: ao invés, pois, desse conhecimento imediato se esclarecer à luz da reflexão e se suspender nessa (quanto ao conceito), sabemos que a participação exclui toda relação à reflexão. Afinal, parece que a atividade reflexiva se exerce entre dois limites dos quais, um é puramente ideal (conhecimento absolutamente imediato) e, o outro, é a participação no ser. Eles não podem mais ser postos um ao outro. Essa impossibilidade, todavia, contém razões precisamente inversas em ambos os casos. O conhecimento absolutamente imediato é indeterminação pura. Ele é, se quiser, existência em geral (abstração feita da essência); ele corresponde à matéria do neoplatonismo (transposta, em termos críticos). (MARCEL, 1961: 62).*

A participação só pode ser pensável para além do dualismo entre o ser e a ideia de ser, dualismo este prescrito a partir de um saber imediato que, ao mesmo tempo em que põe, nega. Ora, vimos que a negação

do ser é impossível para o pensamento em virtude da contradição interna inata ao próprio saber absoluto, desconsiderando, como diz Marcel, uma “margem” do lado do pensamento. Com isso, ao refutar, em tese, esse argumento, a teoria da participação propõe dar um passo a mais, ou seja, explorar precisamente essa “margem” ou “demanda reprimida” que implica, noutro nível, a relação ontológica, ou se quiser, a “relação de participação com o ser” (MARCEL, 1961: 64). Marcel insiste no argumento de que “a participação pode, enfim, ser pensada somente na medida em que o pensamento puder se despojar de todo elemento reflexivo; à medida que ele puder se renunciar a si próprio, fazendo, por assim dizer, abstração de si”. (MARCEL, 1961: 64). Verdade seja dita: a participação pressupõe essa abdicação, a fim de selar o elo íntimo entre “pensamento” e “ser”. Esse elo assume mais o caráter de uma “imanência” que de uma “identificação”: “para se compreender, em nosso ponto de vista, o que é participação, é preciso levar em conta que, de um lado, o ser é necessariamente imanente ao pensamento e, que, de outro, ele não pode ser-lhe idêntico. A identidade supõe um juízo que só pode se apoiar sobre os objetos” (MARCEL, 1961: 652).

É nessa direção que podemos, agora, penetrar mais profundamente na natureza da participação: “ela aparece, essencialmente, como *mistério*, isto é, como escapando a todo método de análise que a converteria em objeto” (MARCEL, 1961: 65; grifo

nosso)<sup>7</sup>. É que a mais essencial participação exige certa desconversão ou reviravolta:

O ser existe, somente, para mim. Isso não em sentido superficial e neocriticista que se recusa por um representado fora de sua relação ao representante, mas, numa acepção, de fato, completamente diversa da afirmação do ser que só tem valor enquanto ele não tem a posição ou a ideia de um objeto, mas de uma participação efetiva, uma criação. A identidade estéril do ser é preciso substituir o ato fecundo pelo qual eu sou (síntese do eu e do ser). Nesse sentido, a participação se define como uma via concreta pela qual os elementos isolados são apenas abstratos inertes, objetos. O ser não é, pois, nem substância, nem representação. Ele só pode ser pensado como aquilo do qual o pensamento participa. (MARCEL, 1961: 70)<sup>8</sup>.

Marcel inscreve a participação como uma “via concreta” em oposição à “via abstrata” na qual o ser é, a reboque, posto objetivamente num sistema eidético: o da “metafísica do saber puro” (MARCEL,

1961: 99). Essa “via concreta” pela qual a teoria da participação assume estatuto diverso tem na ideia de criação o seu princípio de inteligibilidade. Atesta ele: “há participação, nalgum grau, em tudo onde há criação” (MARCEL, 1961: 70). Fica, pois, evidente que sem a ideia de “criação” não há “participação”. Por quê?

Marcel explica que a chave de toda a teoria da participação é o ato mediante o qual o pensamento se reconhece enquanto livre. Há um princípio prático da individualidade movido pela vontade. Trata-se “do ato criador pelo qual o pensamento se afirma como livre negando o dualismo da matéria e da forma” (MARCEL, 1961: 76; grifo nosso). Nesse ponto, não somos mais persuadidos pela

[...] ilusão de um pensamento invictamente abstrato e realista. O pensamento do ser e o ser coincidem (aliás, sempre, no sentido de uma lógica da participação), isto é, somente no ato pelo qual o indivíduo se cria. Esse ato não é mais o decreto mágico pelo qual o indivíduo se constituiria como centro único. O solipsismo é uma solução bastarda e

<sup>7</sup> Um dos conceitos-chaves para se adentrar na obra de Marcel, é a noção de “mistério”. O filósofo desmistifica, por meio desse agenciamento conceitual, toda e qualquer interpretação gnóstica, cabalística e até mesmo teológica quando se trata de diferenciar “mistério” de “problema” (âmbito do objeto). O mistério é essa experiência viva que atravessa a existência em sua concretude, isso é, como algo que toca, provoca, desperta o sentido. É sob esse prisma que a “participação” pressupõe o “mistério” como signo de engajamento.

<sup>8</sup> Marcel se serve ainda da gramática do idealismo: ele fala em “ato”, em “intuição” num sentido muito próximo de Schelling (Cf. MARCEL, 1912: 647), a propósito da arte. Conservando tais recursos conceituais, escreve o jovem pensador francês: “Vê-se, portanto, porque toda passagem lógica do sujeito do conhecimento ao pensamento puro (que institui a relação) é impossível já que se limitaria a uma regressão infinita e estéril. Por um ato de transcendência, que ultrapassa toda reflexão e que é imediato no sentido de que ele é transcendente a toda mediação, o pensamento afirma que ele é idêntico ao sujeito. Esse ato é a intuição intelectual que definimos assim: a intuição intelectual é o ato pelo qual o pensamento (como sujeito puro) se afirma como idêntico ao sujeito da relação de conhecimento posto como objeto. O pensamento eleva, pois, o sujeito de conhecimento até ele e, afirma nele, a liberdade pura que está nele. A intuição intelectual é, evidentemente, a condição preliminar da fé vindo a inaugurar um novo tipo de inteligibilidade” (MARCEL, 1961: 66-67; grifo nosso). Cabe, no entanto, notar que, mais tarde, o filósofo tomará “a expressão intuição reflexiva como uma noção infeliz” (MARCEL, 1935: 141).



*inaceitável como mostrara Kant do ponto de vista fenomênico, insuficiente do ponto de vista metafísico porque o indivíduo ou bem é um fragmento do que, em si, seria o saber absoluto, ou bem uma forma pura, uma forma vazia. O ato constitutivo da individualidade implica a posição de uma multiplicidade de individualidades que ela cria. (MARCEL, 1961: 77-78)*

Essa ideia de uma individualidade real, livremente criadora, como expressão viva da participação, volta a ser revista por Marcel, entre 1913 e 1914, no Manuscrito XVIII, intitulado *Teoria da Participação*. Nesse texto, o autor descreve a lógica mais dinâmica da participação:

*As proposições fundamentais da teoria da participação parecem ser as seguintes: de início, a participação não é um fato; ela não é um dado do espírito. Ela é uma exigência do pensamento livre; exigência que se realiza pondo-se porque sua realização não depende de nenhuma condição exterior a ela. (MARCEL, 1961: 93)*

Tais proposições assentam-se numa exigência *sui generis*: a liberdade; liberdade de pensamento. O pensamento para se exercer, é incoercível a toda condição formal externa. Sob tal medida, ele é inteiramente livre já que não se confunde com um fato empírico, isto é, um dado

puramente objetal. Além disso, “pode-se, contudo, distinguir dois momentos da participação: ora, ela se define como um objeto do pensamento; ora, renuncia à função de sujeito pensante, abandonando-se inteiramente à participação” (MARCEL, 1961: 93). Aqui, a renúncia ao “sujeito” é a renúncia do “saber absoluto”. Esse segundo momento<sup>9</sup> compreende a participação em seu exercício mesmo, quer dizer, “do pensamento como participante do ser” (MARCEL, 1961, p. 65). O pensar nada mais é do que uma inteligibilidade que se efetiva em meio à experiência do real. A participação é relação a um concreto vivo, sem apreensão intuitiva ou concessão empírica. É o que minuta Marcel: “caracterizar-se-ia bem (negativamente) o *si*, dizendo que ele não é nada que possa ser encontrado (que seja dado), pois, refletindo sobre mim, eu só encontro uma forma vazia ou um conteúdo empírico. Nem um, nem outro, porém, é um concreto, nem um, nem outro pode ser o sujeito” (MARCEL, 1961: 96). Em síntese: “esse concreto pode ser apenas um ato, mas sobre o que esse ato pode se apoiar? Esse pode ser o ato de criação, o ato de um conhecimento ativo do *eu* pelo qual o *si* torna” (MARCEL, 1961: 96).

Ato de criação: esta é a fórmula pela qual Marcel enuncia o sentido último da participação. Como na arte<sup>10</sup>, a criação não se consome numa mera forma abstrata, já

<sup>9</sup> Eis, em linhas gerais, o traço característico da teoria da participação tomada em sentido teológico: “O segundo momento tem o único mérito de ser chamado de fê. A fê, em certo sentido, é mais que um ato imanente já que ela é o acabamento de uma dialética inteiramente orientada rumo à transcendência” (MARCEL, 1961: 93).

<sup>10</sup> Como sugere Marcel (1961: 99): “isso não seria profundamente verdadeiro também acerca da arte, bem como do evidente parentesco profundo entre ela e o amor?”. Isso pode bem ser ilustrado pela produção dramatúrgica do filósofo, conforme discuto em dois trabalhos: (SILVA, 2010); (SILVA, 2013).

que transcende tanto os recursos conceituais quanto empíricos do artista. É um ato de transcendência. Por isso, “em oposição à objetividade do saber abstrato, participamos exclusivamente do ser na medida em que nos constituímos, portanto, como individualidades” (MARCEL, 1961, p. 97). Ademais, o aspecto profundo da participação não consiste intelectualizá-la, condicioná-la, justificá-la, já que ela não se totaliza num sistema, sendo, antes, o próprio movimento incessante de criação.

A participação, posta em nova chave, é essa formulação sumária, programática, sem dúvida, mas que sugere uma teoria da liberdade e da criação. Como descreve Marcel (1912: 652; grifo nosso), há uma “*dialética prática da participação*, pela qual o pensamento, ultrapassando o mundo do saber, se aproximaria, por sucessivas tentativas de criação, do centro onde ele deve, livremente, renunciar”. Ora, se se trata, aqui, de transpor a oposição entre o abstrato e o concreto, é porque, via esse alcance, abre-se uma nova via de pensamento que se faz experiência e, fazendo-se, participa, efetivamente, do ser. Só se é possível falar em “ser”, reportando-se a esse movimento “aproximativo”, “participativo” naquilo que tem de único, ou seja: como engajamento criador que perfaz o elo (ou ato) mais íntimo de espírito a espírito. Afinal, “o pensamento só se afirma como verdadeiramente livre na medida em que ele se proíbe de julgar o objeto como contingente em relação ao movimento que o apoia pra ele. É evidente, porém, que isso vale, de modo geral, para tudo o que se atribui ao pensamento como experiência” escreve Marcel (1961: 104). É nessa perspectiva que a “quimera do saber transcendente e sua contradição absoluta contrastam com os primeiros princípios da filosofia da participação” (MARCEL, 1961:

107). O que, em rigor, pode-se extrair desses primeiros princípios? O reconhecimento de uma “espessura da experiência” como o fato mesmo de que não há uma “razão formal sem relação com o mundo ao qual ela se aplica” (MARCEL, 1961: 111).

Assim, no contexto desses primeiros escritos, resenha Jean-Dominique (1964: 184), o leitor talvez se surpreenda ao descobrir um jovem autor militante de uma “revolução anti-idealista” que, em solo francês, funda a tradição fenomenológico-existencial que conhecemos. A figura de Marcel, nesse cenário, parece-nos, sem dúvida, notável, especialmente, pela verve precursora que anima o espírito de pesquisa e debate aqui, em curso. Se, de um lado, como bem nota, Tilliette (1963: 303), esses fragmentos delatam certa “tendência juvenil de manipular antes os conceitos que as coisas”, de outro, eles atestam uma “aproximação irresistível ao concreto”. Ora, “o ambiente idealista que intercepta ou filtra estreitamente as luzes vindas de outro mundo” já é ultrapassado por essa essencial aproximação que é a participação mesma.



### Referências Bibliográficas

- JEAN-DOMINIQUE, R. *Compte rendu: Fragments philosophiques de G. Marcel*. In : *Revue Philosophique de Louvain*. Vol. 62, n° 73, 1964, p. 183-184.
- LACHIÈZE-REY, P. *L' idéalisme kantien*. Paris: Alcan, 1931.
- LETONA, F. P. *Gabriel Marcel: la 'razón de ser' en la 'participación'*. Barcelona: Juan Flors, 1959.
- MARCEL, G. "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XX, n°5, 1912, p. 638-652.
- \_\_\_\_\_. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.
- \_\_\_\_\_. "Regard en arrière". In: VVAA. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.
- SILVA, C. A. F. "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, 2010, p. 93-112.
- \_\_\_\_\_. "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.
- \_\_\_\_\_. Entre o "ser" e o "ter": a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). *Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, p. 160-176.
- \_\_\_\_\_. "A mordedura do real?: Gabriel Marcel e o gesto transcendental". In: FERRER, D. F.; UTTEICH, L. C.. (Orgs.). *A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia e hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2015a, p. 323-356.
- \_\_\_\_\_. "Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia". In: CARVALHO, M. (Org.). TOURINHO, C. D.; SAVIAN FILHO, J; MACEDO, C. C. C; CARONE, A. (Org.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, 2015b, p. 115-133.
- TILLIETTE, X. *Compte rendu: Fragments philosophiques de G. Marcel*. In: *Archives de Philosophie*, Vol. 26, n° 2 (avril/juin/1963), p. 303-304.

Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica