

PROBLEMA OU MISTÉRIO?
O ESTATUTO DA FILOSOFIA VIA GABRIEL MARCEL

PROBLEM OR MYSTERY?
THE STATUTE OF PHILOSOPHY VIA GABRIEL MARCEL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva¹

Recebido: 01/2018

Aprovado: 06/2018

Resumo: Tônica recorrente nas reflexões de Gabriel Marcel, a distinção entre “problema” e “mistério” assume, sem dúvida, um teor singular. O que o autor remarca, nesse agenciamento, é o estatuto próprio da filosofia, sobretudo num momento em que se assiste a um notável prestígio da ciência como discurso paradigmático, por excelência. A principal especificidade desse modelo é a de que se defronta com “problemas” e “soluções” num âmbito estritamente metodológico e, portanto, imparcialmente abstrato. Embora não refute a legitimidade da ciência e seu peculiar procedimento, o fazer filosófico possui uma natureza diversa, adotando, pois, uma atitude mais “interrogativa” do que pragmaticamente “resolutiva”. É nessa direção que o abstracionismo epistêmico impelido por sua força retórica se impõe como uma questão mal colocada quando se trata de pôr, *in concreto*, as questões essencialmente filosóficas. Essas, em rigor, se movem num nível de experiência mais profunda, qual seja, a do “mistério” vislumbrado como um horizonte, por definição, “meta-problemático” e desde onde se avivam os mais inquietantes “enigmas”.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Filosofia. Mistério. Ciência. Problema.

Abstract: Recurring tone in Gabriel Marcel’s reflections, the distinction between “problem” and “mystery” undoubtedly assumes a singular tenor. What the author points out in this agency is the proper statute of philosophy, especially at a time when there is a remarkable prestige of science as paradigmatic discourse, par excellence. The main specificity of this model is that it faces “problems” and “solutions” in a strictly methodological and therefore, impartially abstract ambit. Although it does not refute the legitimacy of science and its peculiar procedure, the philosophical doing has a diverse nature, adopting, therefore, a more “interrogative” attitude than pragmatically “resolutive”. It is in this direction that epistemic abstractionism impelled by its rhetorical force imposes itself as a misplaced question when it comes to, *in concreto*, essentially philosophical questions. These, in fact, move in a deeper level of experience, that is, of the “mystery” envisaged as a horizon, by definition, “meta-problematic” from where the most disturbing “enigmas” are

¹ Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (Stricto Sensu) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne (2011/2012). Escreveu “A Carnalidade da Reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty” (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e “A Natureza Primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010). Organizou “Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), “Merleau-Ponty em Florianópolis” (Porto Alegre, RS, 2015), “Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015), Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016) e, em parceria com Franco Riva, Compêndio Gabriel Marcel (Cascavel, PR/Goiânia: Edunioeste/Editora PUC Goiás, 2017). Endereço para contato: Rua Arnaldo Mânica, n° 40 BNH Tocantins – CEP: 85903.360 – Toledo (PR). Fone: (45) 3522 0265.

E-mail: cafisilva@uol.com.br ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9321-5945> CVLattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4706507P7>

excited.

Keywords: Gabriel Marcel. Philosophy. Mystery. Science. Problem.

Quadro sintomático

“Se não houvesse mistério a ser explorado, a vida se tornaria monótona” (HALL, A. *Here comes Mr. Jordan*. EUA, 1941).

Se for, *de jure et de facto*, que o sentido último da tarefa filosófica é um estado de questão que remonta desde as suas origens tendo no *thaumázein* grego² seu princípio mais corolário, o estatuto mesmo dessa práxis ganha novos contornos semânticos, particularmente no ilustrado “século de Darwin”, em virtude, sobretudo, de certa peculiaridade assinalada por Ortega y Gasset (1966b, p. 89-90):

Os últimos sessenta anos do século XIX tem sido um dos estágios menos favoráveis à filosofia. Foi uma época antifilosófica. Se a filosofia fosse algo que pudesse prescindir radicalmente, não há dúvida de que, durante esses anos, teria desaparecido por completo.

O que aprofundaria gravemente esse perturbador quadro é o fato – ilustra o autor espanhol – de que “[...] a filosofia ficou esmagada, humilhada pelo imperialismo da física e apavorada pelo terrorismo intelectual dos laboratórios” (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 299). Ora, na perspectiva de Marcel, tal diagnóstico não poderia ser mais crucial, já que, “[...] desde meio século, existe um certo complexo de inferioridade que atormenta tanto os filósofos em presença do progresso das ciências particulares” (MARCEL, 1999, p. 12)³. Por essa razão “[...] não se pode jamais dizer até que ponto a imagem da oficina mecânica e do laboratório tem obcecado os filósofos eles mesmos” (MARCEL, 1999, p. 95). Assim, não haveria maior *horror philosophicus* do que o “[...] complexo de inferioridade do filósofo diante do cientista: mais, ainda, do filósofo que termina por trair a si mesmo” (MARCEL, 1999, p. 95). Tudo se passa como se o filósofo ambicionasse adotar certa prática científica, qual seja, incorresse ingenuamente no insuperável vício de exercer, à distância, certo domínio sobre o real. O filósofo, via esse *modus operandi*, realizaria certa apreensão puramente objetiva e, portanto,

² Ver: SILVA, 2014, p. 169.

³ Trata-se de um período, como retrata Merleau-Ponty (1960, p. 185), em que se assiste à “[...] explicação do Ser pela ciência, supondo-se uma imensa Ciência desde já feita nas coisas”. Há, aí, um desacordo entre a ciência e a filosofia, diferentemente do que ocorrera, portanto, no século XVII, em que ao menos ainda se mantinha um equilíbrio mais dinâmico ao se conservar, harmoniosamente, uma “ontologia viva”, de maneira que “[...] os seres e as relações exteriores oferecem-se a uma inspeção de suas premissas profundas. A filosofia não é sufocada por elas, nem obrigada, para obter algum lugar, a contestar sua solidez” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 187). Ver, ainda: (SILVA, 2013b).

indevida da experiência e do mundo.

A fim de explicitar melhor essa etiologia, ou seja, de compreender em que medida tal “complexo” faz com que o filósofo incorra num flagrante delito de “traição” quanto à natureza de seu próprio trabalho, é necessário ter em vista uma distinção de princípio nem sempre fácil de precisar: a diferença entre “abstração” e “espírito de abstração”. Explica Marcel (1991, p. 98): “A abstração considerada, nela mesma, é uma operação mental indispensável de procedimento para alcançar qualquer que seja o fim determinado [...]. Abstrair é, em suma, proceder a uma terraplanagem (*déblayage*) prévia” (Ibidem), cujo “[...] caráter é verdadeiramente racional” (Ibidem). Fato é que, até por dever de ofício, a ciência, em geral, aspira a um ideal de objetividade racionalmente requerido como princípio de pesquisa ao apoiar-se num campo determinado de atuação. Atitude diversa é o “espírito de abstração”, isto é, a condição na qual, “[...] o espírito, cedido por uma espécie de fascinação, termina por perder consciência dessas condições prévias, abusando, acerca da natureza, daquilo que é, em si, tão somente um processo [...]. O espírito de abstração é inseparável deste erro [...], quer dizer, ele próprio é esse erro” (MARCEL, 1991, p. 98). Numa sumária definição, “[...] o espírito de abstração é de essência passional, já que, inversamente, a paixão produz o abstrato” (MARCEL, 1991, p. 14). Uma vez posto dessa forma, encontramos em dois níveis de abstração, um, sem dúvida, legítimo; o outro, injustificável. O primeiro é o que define propriamente o labor científico, pois abstrair demarca um ponto de interrupção da pesquisa ao atingir, com êxito, um resultado ou objetivo, via, é claro, critérios racionais. O segundo é onde reside o maior perigo, em função de seu caráter passional, ou seja, à medida que não se pode sequer falar em interrupção da investigação, haja vista que prescinde, sob certo fascínio espiritualista, de todo dado ou fato. Trata-se, nesse segundo caso, de uma atitude acrítica que não toma qualquer levantamento prévio das condições de sua práxis, terminando, pois, de elevar-se ao mais alto grau de dogmatismo e sectarismo! O “espírito de abstração” é isso: é um espírito desencarnado do real, da experiência em qualquer nível em que essa se coloque.

Ora, Marcel mostra que a filosofia guarda uma especificidade diversa, já que não pode “abstrair”, à maneira científica, e, menos ainda, ceder a tal capricho como o “espírito de abstração”. Seriam, ambas, concessões demais. O nó da questão é que, em vários momentos da história, a filosofia, por vezes, viu-se sugestionada por tal ilusão. Movida, portanto, pela mesma paixão epistêmica de arbitrar um critério de ingerência que “abstraia” ao máximo o real, a metafísica chega a um irremediável ponto nevrálgico: a consciência filosófica termina

por ressentir-se de um sintomático “complexo de inferioridade”. Trata-se, no fundo, de uma presunção simétrica ao do espírito objetivo, pois, se for verdade que a ciência se consagra como modelo de conhecimento por excelência, não deixa também de ser verdade que a metafísica se deixe levar por essa mesma obsessão. À maneira do cientificismo, o filósofo reivindica a posição de porta-voz do saber, acreditando, dessa forma, erigir-se como um espectador imparcial e desinteressado. A metafísica, enfim, se renderia à tentação criteriológica, típica do cientismo, de absorver o mundo abstraíndo-o e, com isso, “traindo” a essência mesma de sua investigação. Pois bem, esse é o crônico estado de crise da metafísica reportado acima por Gasset e referendado por Marcel. Isso posto, haveria, afinal, uma terapêutica em face desse diagnóstico? Como, enfim, o filósofo poderia superar tão fatídico “complexo”?

O melhor equacionamento frente a esse estado de questão que se tornara uma espécie de *via crucis* da metafísica não é outro senão o de restituir à filosofia a sua mais autêntica função primordial. Um primeiro passo nessa direção exige uma nova distinção conceitual, a distinção entre “problema” e “mistério”.

Problema e mistério

O primeiro estágio terapêutico é prescrito por Marcel por meio da distinção entre dois níveis conceituais de tratamento: “problema” e “mistério”. Com *Être et Avoir* retrata:

O problema é alguma coisa que se encontra, que barra o caminho. Ele está, completamente, diante de mim. O mistério, ao contrário, é alguma coisa em que me encontro engajado (*engagé*), cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se, nessa zona, a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse a sua significação. (MARCEL, 1935, p. 145).

Aportemos, primeiro, sobre o primeiro conceito, a noção de problema. Não deixa de ser instrutivo observar que, etimologicamente, o termo “problema” deriva da raiz grega de (*πρόβλημα*) *proballein*, o que sugere, mais precisamente, “atirar para frente”. A formação da palavra retoma o prefixo *pro*, com sentido “à frente ou diante (algo exterior a mim)”, acrescido de *ballein*, que significa “atirar, lançar”. O significado aí presente é o de que haveria sempre algo posto adiante com o qual se esbarra, estorva, isto é, um objeto com que se depara. Nesse contexto de princípio, parece patente o quanto a noção de “problema” se liga

a de “objeto”. Este último figura como um obstáculo a ser, a qualquer custo, retirado do caminho ou, o quanto antes, eliminado. Não há, portanto, outra saída: para cada problema, uma solução. Ou seja, tais noções constituem formulações que se implicam mutuamente: não há solução sem a posição inicial de um problema e vice-versa. Toda solução é requerida por um problema numa relação automaticamente causal. Por isso, ao transpor essa justaposição inferencial para o domínio da experimentação científica, Marcel observa que o “problema” se define por aquilo que interdita objetivamente uma dada investigação, quer dizer, se caracteriza pelo que mais imediatamente se pode romper num dado percurso da pesquisa:

Um problema científico se põe num momento dado da investigação, isto é, é alguma coisa contra a qual o espírito vem tropeçar, da mesma maneira que o pé bate numa pedra. Não há problema que não implique uma ruptura provisória de certa continuidade a qual o espírito trataria de restabelecer. (MARCEL, 1935, p. 147).

O espírito científico se move, em rigor, nessa esfera de interesse dirigido àquilo que se tem adiante como algo objetivável e, em função de sua natureza mesma, passível de ser observado, verificado ou analisado. Por isso, tal espírito é regido pela atitude de “curiosidade”, uma vez que o uso técnico implica sempre um fechamento; a solução nada mais é que uma liquidação do problema. É nessa acepção que a ciência, em geral, opera como um domínio peculiar de resolução de problemas.

Noutra direção, o que há de radicalmente diverso do experimentalismo científico é outra ordem de experiência que pode ser reconhecida, a título, de um “mistério”. A noção de mistério, também originária do grego (μυστήριον) *mystérion*, indica, por princípio, a guarda de um segredo. Derivada de *mystes* (que era a pessoa iniciada no rito ou doutrina secreta), a palavra se vincula ao verbo *myein* (fechar) que, metaforicamente, aventa a ideia de que o iniciado fecharia os olhos e a boca para não ver nem revelar os segredos a si confiados. Ora, Marcel reconfigura criticamente tal acepção, removendo toda interpretação mística ou ocultista. Trata-se, numa segunda versão semântica, de reconhecer o mistério não como “segredo” mantido a sete chaves, mas, sim, como um nível de experiência que, embora indemonstrável, não deixa se tornar compreensível, palpável, envolvente, concreta. Por meio dessa ressignificação é que o “mistério” transcende o “problema”. Diversamente de uma mera relação abstrata na qual se toma distância do objeto estudado, o mistério revela o que mais intimamente está “em mim”: é o que me implica com ele e nele. Por isso, não há como enunciar essa ordem de vivência sem remetê-la a uma atitude profunda de engajamento. Ora,

se o labor científico é regido pela atitude de curiosidade, a experiência do mistério se move pela atitude de inquietude. Nesse sentido, rigorosamente, o filósofo não é um pesquisador “curioso”, mas “inquieto”. Quer dizer, se o campo da ciência está minado de problemas prestes a serem resolvidos com os quais o investigador, por dever de ofício, opera imparcialmente, o horizonte daquilo que se revela misterioso exige, ao contrário, estar em situação de inquietude, isto é, de jamais ser imparcial, mas de tomar partido, engajar-se efetivamente.

Cabe ainda observar que essa noção de engajamento⁴, tantas vezes reportada, não presume um mero uso retórico aqui argumentativo; portanto, não é casual. Ao falar em engajamento, o que Marcel tem em vista? Ele chama a atenção entre a íntima relação entre “mistério” e “valor”. O filósofo então nota que “[...] não é misterioso senão o que é suscetível de me interessar, isto é, de apresentar um valor para mim” (MARCEL, 1927, p. 160). Somente no plano do mistério é que se torna possível valorar, já que “[...] não há mistério na ordem do *conhecimento*” (MARCEL, 1927, p. 160; SILVA, 2014, p. 168). Sob esse ponto de vista, se o “misterioso” é algo que desperta “interesse” é porque “[...] há um valor próprio do mistério” (MARCEL, 1927, p. 159). Nem incognoscível, nem objetivamente dado, o mistério é a fórmula carnal de uma “filosofia concreta”. Seu questionamento, compreendido como “metaproblemático”, traduz, na verdade, o espírito de abertura em face de questões que estão longe, bem longe se serem incompreensíveis ou insondáveis porque tocam mais concretamente a condição humana. Envolta em enigmas, a filosofia é esse espírito interrogativo para além da mera e redutível objetividade. Por isso, pode-se dizer que ela envolve sempre um gesto de abertura, ou seja, de não fechamento ou de uma não definição conclusiva ou exaustiva. O fato, em sentido estrito, de não operar com “problemas”⁵ objetivando “solucioná-los”, faz com que o fazer filosófico se veja envolto ou desperte enigmas; esses, quando existem, são postos por aquele que os formula, já em situação de engajamento ou numa situação em que concretamente se valoriza. Quem interpela se situa não como o espectador de um problema tão somente, mas, antes, se encontra em sinérgica experiência com o mundo e com as coisas, tomando o ali posto numa atitude de avaliação e de comprometimento. Eis, então, conforme enuncia Marcel (1949, p. 81), a “[...] tese

⁴ Cf. SILVA (2017).

⁵ “A racionalidade não é um *problema*, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela [...]. O mundo e a razão não representam problemas; digamos, se se quiser que eles sejam misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma ‘solução’, ele está para quem das soluções” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xv-xvi). Quanto à distinção capital entre “problema” e “mistério”, ver ainda Calin, R. e Sebbah, F-D (2005, p. 20-22).

indemonstrável e que excede toda experiência possível [...]”, uma vez que o mistério se desvela radicalmente como o pano de fundo no qual “[...] o pensamento metafísico como reflexão se apoia” (MARCEL, 1935, p. 145).

Outrossim, é essa posição que se reitera num longo trecho de *Être et Avoir*. Destaquemos:

Parece-me, efetivamente, que entre um problema e um mistério existe essa diferença essencial: um problema é alguma coisa com o qual eu me encontro; algo que está inteiramente diante de mim, mas que eu posso por ele mesmo identificar e reduzir. Por outro lado, um mistério é alguma coisa em que eu mesmo estou engajado e que, conseqüentemente, é pensável como *uma esfera onde a distinção do que está em mim e do que se encontra diante de mim perde a sua significação e o seu valor inicial*. Enquanto um problema autêntico é justificável por certa técnica apropriada em função da qual ele se define; um mistério, por definição, transcende toda técnica concebível. Sem dúvida, sempre é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério a fim de torná-lo um problema. Ora, isso, no entanto, é um procedimento fundamentalmente vicioso do qual as suas origens talvez devessem ser buscadas numa espécie de corrupção da inteligência. O que os filósofos têm chamado o problema do mal nos fornece um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação. (MARCEL, 1935, p. 169-170).

Em mais essa eloquente passagem, o filósofo refina conceitualmente a distinção entre problema e mistério. Ele chama a atenção para um equívoco semântico que se tornou corriqueiro no idealismo clássico ao confundir tais níveis. Essa forma de “erro” ou, como ele próprio caricatura, de “degradação” flagrantemente grosseira, aparece, na passagem acima, como uma espécie de “vício” ou “corrupção”, frequentes vezes, incorrida na racionalidade metafísica. Um exemplo emblemático desse mal-entendido é o que, em termos tradicionais, convencionou-se chamar de “problema do mal”:

A expressão “mal radical” de que se serviram Kant e Schelling corresponde a uma realidade profunda: isso ainda quer dizer que, se eu sou inteiramente sincero, devo reconhecer que o mal não está somente diante de mim, mas também em mim; ele me circunda, de algum modo, ele investe-me. (MARCEL, 1991, p. 82).

O mal não é, em sentido próprio, um *objeto* ou pontualmente um *problema* diante do qual me deparo. Ele não seria como algo que estivesse, absolutamente, fora de mim e que, de algum modo, pudesse ser excluído. O mal não é impessoal no sentido de que eu mesmo ficasse em relação a ele indiferente ou não fosse chamado à responsabilidade. A natureza da relação para com ele não pode ser passional, mas racional, na medida em que ele me toca.

Fato é que o reconheço a título de uma “realidade presente” (DAVIGNON, 1985, p. 93), mais profunda, e que, portanto, deve ser assumida integralmente. Comprometo-me, de fato, porque, antes de ser um “problema” diante do qual e com o qual me ocuparia, o mal me circunda como um “mistério” fenomenologicamente concreto, íntimo. Sob esse prisma, se o mal não é algo longínquo, afastado, mas pessoalmente investido em mim de maneira íntima, então, o mistério jamais se confunde com algo incognoscível. Ora, pois, é essa confusão que carece ser evitada:

Toda a confusão entre o mistério e o incognoscível deve ser atentamente evitada: o incognoscível só é, com efeito, um limite do problemático que não pode ser senão atualizado sem contradição. O reconhecimento do mistério é, ao contrário, um ato essencialmente positivo do espírito, o ato positivo por excelência em função do qual se pode definir rigorosamente toda positividade. Tudo parece se passar aqui, como se eu me beneficiasse de uma intuição que eu possuo sem saber imediatamente que a possuo. (MARCEL, 1935, p. 170).

Situando-se aquém e para além do problemático, o mistério se dá a conhecer como uma experiência viva, concreta e não como um domínio sem acesso, impermeável, secreto, inatingível, incognoscível.

O mistério não deve ser interpretado, conforme entre os agnósticos, como uma *lacuna do conhecer*, como um vazio a ser preenchido, mas, ao contrário, como uma *plenitude*. Eu diria mais: como a expressão de uma vontade, de uma exigência tão profunda que se conhece em si mesma [...]. Nesse reconhecimento, o mistério se transcende, antes que se satisfaz, esse apetite de conhecer. (MARCEL, 1999, p. 218-219, grifo meu).

Exigência de plenitude, experiência inesgotável, o mistério se faz reconhecer como uma intuição da qual eu me benefico como um ato essencialmente positivo. Para além de qualquer obscurantismo ou incognoscibilidade, “[...] os mistérios não são verdades que nos ultrapassam, mas verdades que nos compreendem” (R. P. JOUVE apud MARCEL, 1935, p. 205), razão pela qual não há conteúdo indecifrável ou insondável nele mesmo. É que o mistério torna reconhecível sua gratuidade fenomênica, em regime de engajamento: “Isto é o que eu tenho em vista” – reconhece Marcel (1959, p. 185) – “quando falo de um mistério da encarnação num sentido que não tem absolutamente nada de teológico” ou nada de dogmático, ou, se se quiser, hermético, místico, esotérico. O que, por si só, esclarece por que o “mistério” tampouco pode ser um “segredo” (MARCEL, 1935, p. 210; 233), uma vez que a

ideia de segredo implica algum tesouro oculto, quer dizer, como algo a ser mantido sob a mais absoluta custódia, indicando, em algum nível, certa posse ou apropriação. O mistério é o que não se dissimula ou se apropria de maneira objetiva, pragmática, funcional. Segue-se, portanto, que a relação com o mistério se esquivava a certo pragmatismo ou imediatismo comumente inerente à esfera do problemático, em que o real se transforma em matéria pensável. O real, uma vez reduzido a esse nível, é transmutado em elemento abstrato, ou seja, catalogado segundo um sistema de análise e de decodificação. Ora, é nesse âmbito rígido, puramente analítico, que se institui o abismo intransponível entre a existência e a objetividade.

Existência e objetividade

Após a consideração fenomenológica de princípio até aqui posta, que parte da distinção essencial entre problema e mistério, o que, afinal, restaria da ciência? Em que consiste a crítica da objetividade? Tratar-se-ia, simplesmente, de negá-la?

Aos olhos de Marcel, pelo menos essa crítica não deve ser vista como uma arbitragem inconsequente ou, o que seria pior, como a presunção de alguma hierarquia que se estabeleceria entre dois domínios de atividade. Não se trata de elevar a filosofia, conforme a conhecida crítica de Piaget (1968, p. 287), como uma “[...] forma superior de saber”. Vimos que essa possibilidade não passa de uma ilusão a ser desfeita já que o saber filosófico não pode se transformar em pura especialidade epistêmica. A questão toda é a de que, se for verdade que o filósofo não tem ingerência no âmbito das questões de fato, também é verdade que não há razão suficiente para que ele deixe de pôr em questão, à margem de todo progresso científico, as suas premissas ontológicas implicadas. Não se trata de, tendenciosamente, “converter” o cientista em metafísico, a ponto de ignorar qualquer critério de “objetividade” e “verificação”. E isso pela mais forte razão de que a crítica à objetividade não se desprende de uma crítica filosófica mais consequente⁶. É, pois, nessa direção que se pode acompanhar, por exemplo, a apreciação que Merleau-Ponty (1996a, p. 97) teria tão bem presumido ao argumentar que “[...] a ciência não pode deixar de ensaiar seu procedimento habitual de análise, mesmo e justamente se essa tentativa termine por fracassar”:

⁶ Gabriel Marcel retomará, em *Le Mystère de l'Être*, essa distinção, como vimos, já demarcada em suas obras seminais, reconfigurando o debate. Como Merleau-Ponty viria notar mais tarde, talvez, se trate, afinal, de “[...] rever nossa ideia do conhecimento científico e objetivo [...], isto é, pôr em questão a idolatria da objetividade” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 111; 112) como mais um mito.

A ciência foi e continua sendo a área na qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa rigorosa, o que é a crítica de si mesmo e dos próprios preconceitos. Foi bom que se tenha esperado tudo dela numa época em que ainda não existia [...]. Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 14; 14-15)⁷.

Em face desse contexto, não há, pode-se dizer, qualquer problema no âmbito do “problema”, em si mesmo, epistemicamente considerado. O limite do cientismo reside apenas na absolutização de sua prática como parâmetro exclusivo a partir do qual todo conhecimento (como o filosófico) deva adotar como critério. Seu maior limite é quando se vê tomado pelo “espírito de abstração”. É evidente que, embora a ciência opere num domínio estritamente problematizável, a consciência filosófica também tem o que se instruir com ela, mas sem, no entanto, abdicar de seu estatuto próprio. Apenas isso! É sob essa reserva ou margem de fundo do problema, objetivamente posto, que a filosofia pode, enfim, ser capaz de reconhecer uma camada de experiência que a ciência teria mantido intacta. É que,

[...] do ponto de vista da técnica considerada em seu desenvolvimento não se levam em consideração as condições concretas nas quais a invenção tem podido se produzir, o fundo pessoal e talvez trágico sobre o qual ela se destaca: o fundo de onde ela faz simples e inevitavelmente abstração. (MARCEL, 1997a, p. 13)⁸.

Ora, o mistério é o que deflagra a “ineficácia última das técnicas” (MARCEL, 1949, p. 72), pondo em jogo uma difícil, mas decisiva questão: “O que pode o homem?”. Não há outra resposta, nos tempos atuais, senão a de que “[...] o homem pode o que pode sua técnica” (MARCEL, 1949, p. 72), embora “[...] devemos ao mesmo tempo reconhecer que essa técnica se revela incapaz de *salvá-lo a si próprio*” (MARCEL, 1949, p. 72). Assim, “[...] um espírito que permanece prisioneiro da objetividade [...]” (MARCEL, 1949, p. 71) é um espírito

⁷ Merleau-Ponty vai mais longe nesse debate ao mostrar que “[...] toda reflexão sempre carrega consigo bordas de experiências que concorrem tacitamente para produzir nossas evidências mais puras. Assim, haveria lugar, sem dúvida, para rever a distinção clássica entre a indução e a reflexão e perguntar se há nelas dois tipos de saber ou se, antes, não há ali um único saber em graus diferentes de ingenuidade ou de explicação” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 119).

⁸ Por isso, “[...] entre problemas teóricos e problemas técnicos, a solidariedade é, aliás, rigorosa; pois os problemas teóricos determinam técnicas definidas e, inversamente, os problemas técnicos não podem ser senão resolvidos lá onde um certo saber teórico tem sido previamente constituído” (MARCEL, 1949, p. 50).

abstratamente técnico. Em tais condições, não há outra perspectiva possível senão a de avançar para um nível de questionamento, aquém e além do problematizável, isto é, o que implica uma maior abertura a um domínio que seja, enfim, metatécnico⁹.

A abertura ao mistério do ser

A abertura ao mistério se torna um gesto em que o ser se desloca do puro espírito à experiência mesclada do corpo, do intuir ao sentir, do eu a outrem. O filósofo então é aquele que traz à tona um fenômeno íntimo, um acontecimento do mundo e da vida como experiência realmente integrante e intrigante que perpassa o drama humano, visceralmente humano. Como Nietzsche enuncia no §2(117) de seus *Fragmentos Póstumos*, trata-se de “[...] não querer negar ao mundo seu caráter inquietante e enigmático” (NIETZSCHE, 1996, p. 17). Ou, ainda, nos termos de Wittgenstein: “[...] sentimos que, mesmo que todos os problemas científicos possíveis tenham obtido resposta, nossas questões acerca da vida não tenham sido sequer tocadas” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.52, p. 279). Se Hamlet tem razão ao proferir a Horatio de que “[...] há mais coisas no céu e na terra, das que sonha a nossa filosofia” (SHAKESPEARE, 2003, §166/167, p. 50), é porque o trágico também se anuncia como mistério. É que nem tudo é tão límpido quanto parece sonhar nossa sã (vã) razão. O ideal de um mundo puramente transparente, sem opacidade e sem mistérios, parece não passar de um “sono dogmático” do qual o cientificismo e o idealismo metafísico mal despertariam. É que eles adormecem num mesmo leito teórico como irmãos siameses. Esses gêmeos, jamais apartados, transfiguram um só sintoma “teratológico” de nossa civilização técnico-científica: a degradação/desfiguração do “mistério” em “problema”. Como volta a avaliar Marcel (1927, p. 161):

Pela própria essência, o objeto exclui todo mistério. Ele não pode ser pensado como indiferente ao ato pelo qual eu o penso. Esta é a verdade profunda do idealismo: eu não posso pensar o objeto como tal senão em termos idealistas – e desde o momento onde eu penso um sujeito como objeto, ele é exatamente o mesmo.

⁹ Deslocando o tema para outros contextos, como o futebol, p. ex., salta aos olhos como tal esporte se tornou, mais que uma arte, uma espécie sofisticada de técnica (Cf. PANZERI, 2011). A esse propósito, não deixa de ser significativo o folclórico jargão recitado pela irreverente figura de Dario José dos Santos, o Dadá Maravilha: “Não venha com a problemática que eu dou a solucionática” (SANTOS, 1996). Ora, na arte da vida, algo bem diverso parece ocorrer, como poetiza Ferreira Gullar em coautoria com Paulinho da Viola: “A vida, meu caro/ não é um problema/ portanto não tem solução” (GULLAR, F.; VIOLA, p. 1996).

Tudo se passa como se, nessa exclusão metodicamente imputada, o mistério aí inexistisse. Como descreve Ricœur (1947, p. 49), trata-se de um “[...] saber impessoal, objetivo, sistemático, que deixa escapar o essencial”. O problema opera por exclusão, por um processo analítico de investigação, já que, subscreve Marcel (1935, p. 146), “[...] o próprio do problema é o de se pormenorizar. O mistério é, ao contrário, aquilo que não se pormenoriza”. Assim, se o problema é disjuntivo, já que parte de uma ruptura provisória, abstrata, *a priori*; o mistério é inclusivo: pressupõe um encontro, uma presença, uma participação. É nessa direção que o mistério abre um horizonte que se projeta aquém e além de toda instrumentalização do pensamento. Ele nada mais é do que o desvelamento de uma comunhão íntima com o concreto compreendido não como empírico, mas como o índice de uma nova exigência ontológica:

Eu posso dizer que a reflexão sobre o ser está, desde a origem, no coração de todo o meu pensamento, e, sabe-se que ela se traduz, em particular, pela distinção entre problema e mistério. Essa distinção, eu não tenho razão de renunciar, senão enquanto, aos meus olhos, ela tiver valor ou permanecer um instrumento de pensamento, ou ainda, para empregar uma metáfora mais precisa, se ela for como um canal aberto a uma certa navegação intelectual ou espiritual. (MARCEL, 1968, p. 77).

Marcel reconhece que, se há um mistério digno do mais alto apreço, trata-se, sem dúvida, do “mistério do ser”. Para conferir-lhe estatuto não há outro recurso senão “[...] transpassar os limites do problematizável, permanecendo, pois, do lado de cá deste ponto no qual ele próprio – o mistério do ser – pode ser percebido e proclamado” (MARCEL, 1949, p. 91). Nessa perspectiva, “[...] a ideia mesma de problema metafísico aparece um tanto equívoca” (MARCEL, 1927, p. 283), uma vez que o ser não é um objeto em sentido clássico. Não sendo, pois, algo que se determine ou se problematize, só se pode, em relação a ele, quando muito, aproximar-se ou circundá-lo. Tal é, em linhas gerais, a tese advogada na célebre conferência de Marseille, em 1933, por Marcel, reeditada em 1949, sob o título *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*. O texto retoma e aprofunda uma de suas posições iniciais: o ser se desvela como um horizonte de experiência cujo acesso não é apropriativo, mas aproximativo. Como retrata Carmona (1988, p. 159), a tarefa consiste em “[...] *circundar o mistério* mediante sucessivas aproximações”. Trata-se, evidentemente, de uma atitude mais modesta, ou seja, que não parte da prerrogativa de abarcar a experiência, o mundo, o ser. A aproximação concreta ao ser é a conduta mais legítima e, portanto, fiel que a ontologia deve assumir.

Esse voto de fidelidade é, antes de tudo, a resistência à “traição” do pensamento. A questão consiste em que “[...] o ser é aquilo que resiste – ou o que resistiria –, enfim, a uma análise exaustiva sobre os dados da experiência que busca reduzi-los, de parte a parte, em elementos cada vez mais desprovidos de valor intrínseco ou significativo” (MARCEL, 1949, p. 52). Essa resistência não impugna a possibilidade de uma teoria positiva do pensamento, o que conduziria a reflexão ao irracionalismo. É evidente, admite Marcel (1949, p. 53), que “[...] a exigência ontológica não pode ser reduzida ao silêncio, o que se tornaria um ato arbitrário, ditatorial, que mutila a vida espiritual em sua raiz mesma”. Eis a razão por que “[...] é por uma ficção que o idealismo, sob sua forma tradicional, busca manter, à margem do ser, uma consciência que o põe ou o nega” (MARCEL, 1949, p. 54). Era, aliás, a essa demanda reprimida da metafísica que os “filósofos puros” fizeram vistas grossas em nome de seu idealismo professo. Julgando estarem diante de um problema a resolver, a metafísica objetivava possuir o ser, através do pensamento, redundando o seu labor numa mera especulação vazia ou simples curiosidade extravagante. Por meio desse artifício, altamente engenhoso, a metafísica termina por “degradar” e, portanto, “trair”, a sua exigência ontológica mais profunda. A tarefa metafísica se torna uma operação absolutamente apática ou, pior, se dá por satisfeita já que parece estar desprovida de qualquer “apetite” (MARCEL, 1927, p. 279).

O que o “[...] mistério ontológico se interroga é sobre a totalidade do ser e sobre eu mesmo como totalidade” (MARCEL, 1949, p. 55). Há, aqui, um acontecimento extraordinário: aquele que é o porta-voz de seu questionamento encontra-se inseparável do próprio questionamento. Com isso, se torna impossível dissociar as perguntas *O que é o ser?* e *Quem sou eu?*, já que se trata de dois contextos existencialmente implicados – contextos que situam “[...] uma presença como uma realidade, um certo influxo de modo que depende de permanecermos ou não permeáveis a esse influxo” (MARCEL, 1949, p. 80). O que é a presença?

A presença é algo que se revela imediatamente e irrecusavelmente em um olhar, um sorriso, uma entonação (acento), um aperto de mãos [...]. A presença envolve uma reciprocidade que é, sem dúvida, excluída por toda relação de sujeito a objeto ou de sujeito a sujeito-objeto. (MARCEL, 1949, p. 83; 83-84).

“O próprio, pois, de uma presença como presença é o de ser incircunscrita; e aqui encontramos novamente o metaproblemático. A presença é mistério na mesma medida onde

ela é presença” (MARCEL, 1949, p. 78). Ou ainda, “[...] a presença é *mais* que o objeto, ela o transborda em todos os sentidos” (MARCEL, 1949, p. 79), evocando o sentido originário de uma “participação ontológica”. Citando nosso autor mais extensamente agora:

Poder-se-ia dizer, numa linguagem inevitavelmente aproximada, que minha interrogação sobre o ser pressupõe uma afirmação onde eu estaria de alguma maneira passivo e *da qual eu seria a sede antes que o sujeito*. Isso, porém, não é senão um limite de modo que eu não posso realizar senão sem contradição. Eu me oriento, portanto, rumo à posição ou ao reconhecimento de uma participação que possui uma realidade de sujeito. Essa participação não pode, por definição mesma, ser *objeto* de pensamento; ela não pode atuar como uma solução, mas figura para além do mundo dos problemas: ela é metaproblemática. Inversamente se pode ver que, se um metaproblemático pode ser afirmado, é como transcendente à oposição de um sujeito que afirmaria o ser e do ser *enquanto afirmado por este sujeito* – e como fundando de alguma maneira essa oposição. Por um metaproblemático, é pensar o primado do ser em relação ao conhecimento (não do ser *afirmado*, mas, antes, do ser se *afirmando*), de reconhecer que o conhecimento é envolvido pelo ser, que ele lhe é de algum modo interior. (MARCEL, 1949, p. 56-57).

Marcel retrata que “[...] a tarefa metafísica essencial consistiria, desde então, em uma reflexão sobre esta reflexão, numa reflexão em segunda potência, pela qual o pensamento *tende-se* à recuperação de uma intuição que, pelo contrário, de alguma maneira, se perde na medida em que se exerce” (MARCEL, 1935, p. 171). Afinal, por que uma investigação sobre a natureza daquilo que é metafisicamente primeiro se mostra impossível? Precisamente porque o ser não é um objeto passível de categorização, na medida em que o seu mistério não é uma verdade possuída. O problema, já o sabemos, implica uma solução: é regime de imanência. O mistério, ao contrário, projeta sempre um salto: é regime de transcendência. Esse fato só confirma que aquele que o invoca participa de um “mistério central” (MARCEL, 1927, p. 45), uma “experiência indivisível” (MARCEL, 1927, p. 301), como “[...] aquilo que transcende a imanência do pensamento de modo que ela não pode pretender reabsorver” (MARCEL, 1935, p. 49).

É, pois, no interior desse contexto mais amplo que o “mistério do ser” se diferencia, significativamente, daquilo que, tradicionalmente, se denomina “problema do ser”. A questão é que “[...] uma reflexão aprofundada sobre a noção mesma de problema leva a se perguntar se não há algo de contraditório quanto ao fato de pôr o problema do ser” (MARCEL, 1935, p. 149). Isso tudo pode ser pensado porque, como observa Marcel de Corte (1949, p. 9), “[...] não há e nem pode haver problema do ser, salvo por um abuso de linguagem e por um

subterfúgio do pensamento ao qual o filósofo se encontra inclinado e que desnatura completamente a autenticidade de sua tarefa (*démarche*). Trata-se aqui, indica Marcel (1997a, p. 8), de uma tarefa bem mais “heurística” do que, propriamente, “demonstrativa”. Ela é particularmente heurística, uma vez que “[...] há no ser, um além de todo dado [...] um princípio misterioso que está em convivência comigo” (MARCEL, 1949, p. 68). Ora, se “[...] não há, em rigor, problema ou problemática do ser” (MARCEL, 1935, p. 147), é porque “[...] é próprio do mistério ser reconhecido; a reflexão metafísica supõe este reconhecimento que não é de sua incumbência” (MARCEL, 1935, p. 145).

Enfim, “[...] existem dois tipos de filosofia na história [...]”, descreve Nédoncelle (1945, p. 19): “[...] as que começam por eliminar o mistério e as que se estabelecem nele”. Entre uma e outra, o que está em jogo são duas noções de verdade¹⁰. A verdade como mistério se transfigura à luz do próprio engajamento humano como existência itinerante no ser. Trata-se do mistério da “trama da vida” (MARCEL, 1935, p. 147) enquanto “[...] semeada de abismos metafísicos” (CHENU, 1948, p. 14)¹¹, tecida em suas vicissitudes trágicas, *aquém e além* de todo “problema”. É esse voto de fidelidade ontológica que Abel, um dos personagens marcelianos de *L’Iconoclaste* torna sensível nas passagens finais do drama: “*Sem o mistério, a vida seria irrespirável...*” (MARCEL, 1923, p. 47, grifo meu).

Apreciação final

Ao dar vazão ao reportado tema marceliano da distinção entre problema e mistério, procuramos, dentro, é claro, dos limites próprios do texto aqui circunscrito, reavivar o interesse de um debate não extemporâneo. Sobretudo, em nossa época moderna, em que a figura do filósofo, em certos momentos, sofre alguma cobrança pública no sentido de indicar caminhos, abrir rotas, fornecer soluções. A questão, como bem mostrou Merleau-Ponty, é que

¹⁰ Para Ortega y Gasset (1964, p. 312; 316): “a ‘verdade científica’ é uma verdade exata, mas incompleta e penúltima, que se integra forçosamente em outra espécie de verdade, última e completa, ainda que inexata, a qual não seria inconveniente chamar-lhe ‘mito’. A ‘verdade científica’ flutua, pois, em mitologia e a ciência mesma, como totalidade, é um mito, o admirável mito europeu [...]. Vemos aqui, em clara contraposição, dois tipos de verdade: a científica e a filosófica. Aquela é exata, mas insuficiente. Esta é suficiente, mas inexata. Logo, esta, a inexata, é mais radical que aquela”.

¹¹ Comentando a obra dramática de Maurice Maeterlinck, Ortega y Gasset dá o tom da criação estética em sua misteriosa gratuidade: “Enquanto, pois, permanecemos sós se elevará ao nosso lado o ‘mistério’ como um companheiro sombrio, silencioso, que ignoramos de onde vem e que toma o caminho conosco. Ainda que cultivemos o ceticismo mais perfeito, ainda que fechemos os sentidos para todos os prazeres, ainda que, por força do raciocínio, fechemos todas as janelas de nosso interior, o ‘mistério’ nos assediara, nos atormentará, murmurará ao redor como um enxame de abelhas invisíveis [...]. Quem poderá negar a existência desse mistério que se passa no interior de nós, ao nosso lado?” (ORTEGA Y GASSET, 1966a, p. 29).

o filósofo nem sempre (ou quase nunca) pode dar à cidade o que lhe pede. O imediatismo das posições, o afã por resultados possui outra dinâmica e vai na contramão daquilo que Hegel enunciava como sendo o “trabalho paciente do conceito”. Esse trabalho só se aviva sob um espírito bem peculiar, tantas vezes reportado por Marcel, “o espírito de inquietude”. Esse possui uma natureza diversa do “espírito de curiosidade”, que o labor científico e, por vezes, utilitarista, de nosso tempo, reclama.

É bem verdade, no entanto, que nos acostumamos, a exemplo de Russell (1912), a falar em “problemas da filosofia”, ou de Popper (1959/1979), em “resolução de problemas”. O conceito de problema aqui deve, entretanto, em sua acepção essencialmente filosófica, ser tomado sob um devido cuidado como talvez um recurso retórico mais cômodo ou pragmático. O que se trata, em rigor, é o fato de não perder de vista o estatuto próprio da filosofia, que, desde a época clássica, recebera sua originária enunciação. Pode ser que o termo “mistério” (“enigma”) ainda soe um tanto estranho como uma noção-limite, por força de sua secular conotação místico-religiosa. O fato é que, à sua maneira, Marcel se deu ao trabalho de precisar esse uso terminológico para além de qualquer interpretação dessa índole, muito embora sua obra, em certos momentos, abra espaço ou promova alguma audiência teológica de debate.

Para aqueles que se ocupam particularmente com filosofia parece tornar-se evidente, sem qualquer demérito a outro gênero de arte ou ofício, a sua singular natureza ou estatuto mais proeminente como marca distintiva¹².

Referências Bibliográficas

CALIN, R.; SEBBAH, F-D. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2005.

CARMONA, F. B. **La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación**. Madrid: Encuentro, 1988.

CHENU, J. **Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique**. Paris: Aubier, 1948.

CORTE, M. “Introduction”. In: MARCEL, G. **Position et approches concrètes du mystère ontologique**. Paris: Vrin, 1949.

DAVIGNON, R. **Le mal chez Gabriel Marcel**. Montréal/Paris: Bellarmin/Cerf, 1985.

HALL, A. (Dir.). **Here comes Mr. Jordan (Que espere o céu)**. EUA, 1941.

¹² Também nos parece que o corrente discurso hegemônico atual referente ao produtivismo acadêmico, que, na área de filosofia vem formando um nicho considerável, pode também ser contextualizado à luz desse debate aqui pautado. Uma questão que fica em aberto é até onde a comunidade filosófica cede, como diagnosticou Marcel, à mesma obsessão da prática científica.

GULLAR, F.; VIOLA, P. “Solução de vida: molejo dialético”. In: VIOLA, Paulinho da. **Bebadosamba**. São Paulo: BMG, 7432141789-2, 1996.

MARCEL, G. **L’Iconoclaste**. Paris: Stock, 1923.

_____. **Journal métaphysique**. Paris: Gallimard, 1927.

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

_____. **Position et approches concrètes du mystère ontologique**. Paris: Vrin, 1949.

_____. **Présence et immortalité**. Paris: Flammarion, 1959.

_____. **Pour une sagesse tragique et son au-delà**. Paris: Plon, 1968.

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

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

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

_____. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

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

_____. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Paris: Verdier, 1996a.

_____. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996b.

_____. **Causeries (1948)**. Paris: Seuil, 2002.

NÉDONCELLE, M. “Préface et notes”. In: **Œuvres philosophiques de Newman**. Paris: Aubier, 1945.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. Campinas, SP: IFCH/Unicamp, abril/1996, n°22, p. 3-29 [Série Textos Didáticos].

ORTEGA Y GASSET, J. “¿Qué es filosofía?”. In: **Obras completas, t. VII, (1948-1958)**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

_____. “El poeta del misterio”. In: **Obras completas, t. I, (1902-1916)**. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966a.

_____. “¿Por qué se vuelve a la filosofía?”. In: **Obras completas, t. IV, (1929-1933)**. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966b.

PANZERI, D. **Fútbol: la dinámica de lo impensado**. Madrid: Capitán Swing, 2011.

PIAGET, J. **Sagesse et illusions de la philosophie**. 2. ed. Paris: PUF, 1968.

POPPER, K. **The logic of scientific discovery**. London: Hutchinson, 1959.

_____. **Objective knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1979.

RICŒUR, P. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe**. Paris: Temps Présent, 1947.

RUSSELL, B. **The problems of philosophy**. London: Williams and Norgate, 1912.

SANTOS, D. J. “Entrevista a Jô Soares”, Programa Onze e Meia, São Paulo, 1996. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S8eeINyobOw>.

SHAKESPEARE, W. **The tragedy of Hamlet: prince of Denmark**. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

SILVA, C. A. F. “Manipular ou habitar? Merleau-Ponty e o paradoxo da ciência”. In: *Filosofia Unisinos*, v. 14, 2013b, p. 84-99. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2013.141.07>. doi: 10.4013/fsu.2013.141.07

_____. “Entre o ‘ser’ e o ‘ter’: a ‘hiper’ fenomenologia de Gabriel Marcel”. In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). **Origens e caminhos da fenomenologia: a tradição fenomenológico-existencial na filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: Booklink & Fenomenologia: GT/ANPOF, 2014, p. 160-176.

_____. “A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento”. In: *Ética e filosofia política*, (Dossiê Herança Fenomenológica), v. 1, p. 128-149, 2017. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/20_1_silva_6.pdf.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad. Luiz H. L. Santos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.