

A NATUREZA COMO “ESPÍRITO NASCENTE”: GABRIEL MARCEL E A GÊNESE DO MUNDO¹

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(UNIOESTE)^{2,3}

cafsilva@uol.com.br

Resumo: Tendo, pois, como pano de fundo o horizonte de uma fenomenologia da natureza, o texto, a seguir, explora uma proposição emblemática enunciada por Gabriel Marcel: a ideia da “natureza como espírito nascente”. Para tanto, a fim de melhor compreender o sentido e alcance dessa tese, a exposição se divide em duas partes correlatas: a primeira, retrospectivamente negativa, reconstitui a crítica marceliana ao naturalismo e ao idealismo vistos como dois gestos concêntricos à medida que não atribuem qualquer estatuto ou significação à natureza. A segunda, mais positiva ou propositiva, restitui, numa direção heurística, a experiência matricial da natureza como espírito nascente, ou seja, confere pleno reconhecimento a uma acepção originariamente espiritual da natureza como fenômeno co-nascente.

Palavras-chave: Gabriel Marcel; Fenomenologia; Natureza; Espírito Nascente; Sentido.

A CONCEPÇÃO CLÁSSICA DE NATUREZA

“A questão da gênese do eu e o da gênese do universo são uma só e mesma questão” (Gabriel Marcel, Être et avoir, p. 23).

Antes mesmo de situar o estatuto da noção de natureza

¹ Recebido: 20-05-2021/ Aceito: 13-01-2022/ Publicado on-line: 25/04/2022.

² É professor associado na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>.

no contexto da obra de Gabriel Marcel bem como o sentido formulado por essa categoria segundo os termos de um “espírito nascente”, parece-nos imprescindível uma ligeira digressão. Quer dizer: um retorno à concepção clássica de natureza, em sua inspiração retrospectivamente cartesiana, que terá na figura do naturalismo sua expressão máxima, por excelência. Afinal, como veremos, é para com essa tradição representativa que Marcel, de maneira recorrente, se debate ao buscar restituir na própria ideia de natureza sua acepção originária e, desse ponto de vista, fenomenologicamente, mais autêntica.

Em linhas gerais, o pensamento moderno parte da premissa de que o homem e a natureza são entes separados; por essência, aliás, são substancialmente distintos. O dualismo entre alma e corpo⁴, caracteristicamente corolário, sob esse aspecto, é apenas um desdobramento dessa posição teórica mais ampla. O corpo se define como objeto, *partes extra partes*. Ele é da ordem da extensão; é matéria pura e simples. Por sua vez, a alma possui outra essência: é inextensa, depurando-se, pois, de toda empiria. Essa caracterização, pautada, grosso modo, aqui, encontra seu fundamento último no ideal cartesiano do *cogito* como subjetividade autoevidente e translúcida. A questão é que, muito embora Descartes reconheça a união substancial entre a alma e o corpo, conforme o espírito e a letra na *VI Meditação*, tal união não parece resolver, de todo, um problema: a pretendida união segue signatária de um primado metafísico/epistêmico do espírito sobre o corpo, do sujeito sobre o

⁴ Ver (SILVA, 2017a).

objeto. A união, de direito, não abole a dicotomia, de fato, entre essência e existência, não “corrigindo”, em rigor, a posição do dualismo como princípio explicativo.

Sendo assim, o que o dualismo psico-físico espelha tem como pano de fundo certa imagem da natureza. Essa imagem, em substância, não só confirma o atributo material de que é revestida, mas mantém-se ainda condicionada e, portanto, ligada à tradição judaico-cristã, como matriz conceitual. É o que Descartes endossa de maneira tão eloquente quanto cristalina nessa emblemática passagem do capítulo VII de *O Mundo*:

Sabei, pois, primeiramente, que, por “natureza”, não entendo aqui nenhuma deusa ou nenhuma outra espécie de poder imaginário, mas me sirvo dessa palavra para significar a matéria mesma, na medida em que a considero com todas as qualidades que lhe atribuí, compreendidas conjuntamente, e sob a condição de que Deus continue a conservá-la da mesma maneira que a criou. (DESCARTES, 2009, p. 81; 83).

A natureza é mais que uma mera obra da criação divina. A natureza possui um aparato próprio, essencialmente, material. Isso significa que ela já não é mais, em termos especulativos, impenetrável, de modo que suas leis e princípios cinemáticos podem ser plenamente cognoscíveis. Assim, abstendo-se de todo e qualquer recurso a forças ou a qualidades ocultas – comum na magia natural de inspiração hermético-renascentista ou às formas substanciais do aristotelismo-escolástico –, a moderna concepção de natureza, em voga, se traduz conceitualmente como matéria; matéria essa acompanhada de suas respectivas qualidades atributivas, bastando, apenas, Deus para conservá-la do mesmo modo que a criou. Como metaforiza Galilei (1978), a natureza é o

grande livro aberto escrito com caracteres geométricos⁵. Ne-la não há mais magia, segredo ou mistério. Suas propriedades podem, agora, ser meticulosamente observáveis sob os auspícios do saber epistêmico fundado, por princípio, em termos metafísicos. O espírito humano nutre-se, enfim, do sentimento de uma capacidade tal que tudo se passa como se ele tivesse construído o mundo com as suas próprias mãos. Na medida em que o mecanismo da natureza é revelado ou claramente exposto, o homem tem livre curso para intervir, operar e controlar.

Ora, no limite, é essa cosmovisão que toma forte impulso, sobretudo, a partir da modernidade clássica, concepção que se cristaliza na cultura científico-filosófica do Ocidente como um discurso hegemônico. Homem e natureza se definem como entes justapostos, substancialmente irretocáveis – até à passagem entre o século XIX e XX –, quando, porém, passam a ser desconstruídos por algumas iniciativas teóricas emergentes. A fenomenologia levada a cabo por Husserl e seu desdobramento na Alemanha, por um lado, e, na França, por outro, dão a tônica, a título ilustrativo, desse movimento. É nesse cenário que toma impulso a presença de Gabriel Marcel como uma figura seminal reconfigurando, em linha, a própria tradição fenomenológico-existencial, em solo francês, como um pensamento de vanguarda ao redefinir certos temas e posições. É nessa perspectiva que a crítica do idealismo e do naturalismo se torna, inadiavelmente, uma investida recorrente desse ideá-

⁵ Livre interpretação do seguinte parágrafo de *O Ensaíador* (p. 119): “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática”.

rio.

NATURALISMO E IDEALISMO

Marcel é um dos primeiros autores que se acerca criticamente do naturalismo. O *Diário Metafísico* (*Journal Métaphysique*), vindo a lume, em 1927 (contemporâneo, aliás, de *Ser e Tempo* de Heidegger), é uma amostra singular dessa escalada crítica. É assim que, em seu diário de 1º de janeiro de 1914, Marcel anota as seguintes linhas:

Há um plano onde não apenas o mundo não tem sentido, mas onde é mesmo contraditório pôr a questão de saber se ele tem um; é o plano da existência imediata; é necessariamente aquele do fortuito, é a ordem do acaso (MARCEL, 1927, p. 3).

A passagem acima ilustra bem uma agenda programática no curso da reflexão do jovem filósofo: o estatuto do mundo ligado à existência. Tudo aqui consiste em explicitar o que se entende por “mundo” e por “existir”, via a noção de “sentido”. Como assevera o autor: “Estou convencido de que a ideia de *sentido* permanece a chave” (MARCEL, 1927, p. 262). Isso, todavia, atesta ele, não abstém a “necessidade de fazer a crítica da noção de sentido” (MARCEL, 1927, p. 266); crítica essa que deve ter uma orientação tanto anti-intelectualista quanto anti-empirista, uma vez que ela põe, inicialmente, em causa, o empirismo lógico que toma a ideia de sentido como que correlata ao que pode ser observado, verificado experimentalmente a título de hipótese, quer dizer, de objeto. Em síntese, a ideia de sentido aí implica uma referência com valor lógico e não propriamente

ontológico. Da mesma forma, em segundo lugar, o idealismo julga que o mundo só se compreende à luz do entendimento ou do Absoluto. Inexiste, em relação à experiência mesma do mundo, qualquer sentido, já que este só pode ser chancelado, *a priori*, sob condições, absolutamente, formais. À maneira do empirismo, o idealismo também abstrai o mundo (como natureza) a título de objeto.

Assim, tão logo Marcel tem consciência acerca do agudo impasse em que tanto empiristas quanto idealistas caem. O filósofo avalia a necessidade de uma renovação da categoria de sentido; renovação essa que se coloca no quadro de uma inteligibilidade nova. Pois bem, essa inteligibilidade que aprofundaremos, mais adiante, é aquela que importa ao mundo um valor ontológico próprio; é a que permite, então, “interrogar diretamente sobre o sentido da palavra mundo” (MARCEL, 1935, p. 159). É essa questão, como se sabe, que dará vida ao debate fenomenológico-ontológico na primeira metade de século, como um tema focalmente recorrente. A questão condutora acerca do sentido do mundo é perpassada, inevitavelmente, por meio do embate com o empirismo que ao arbitrar o plano em que a “existência imediata” toma lugar na cultura moderna, “se destrói em si mesmo como filosofia do imediato, já que o imediato é o inverso de um princípio de inteligibilidade” (MARCEL, 1927, p. 3).

Por outra parte, é preciso travar outra guerra não menos dura no campo de batalha da teoria clássica do conhecimento: o idealismo e seu sedutor jogo especulativo. Qual é o seu limite?

A relação entre sujeito e objeto se apresenta, num primeiro aspecto,

como uma relação entre dois termos. [...]. As doutrinas (idealistas) põem um acento sempre mais decisivo sobre esse caráter insular do objeto; elas serão chamadas a *minimizar* a participação original que este objeto é suscetível de fornecer-nos (MARCEL, 1927, p. 316).

Da mesma forma que o empirismo, o idealismo parece não dar conta da relação sujeito-objeto ao reduzi-la numa ordem de relação apenas de valor terminológico. É esse mesmo critério que se aplica, por conseguinte, às relações entre homem e natureza; interação também comprometida por força da doutrina. Sem conferir, porém, qualquer estatuto proeminente ao sentido existencial do mundo, tal teoria minimiza qualquer relação mais profunda, ou seja, o elo íntimo entre a sensibilidade e o entendimento, inexistindo, efetivamente, maior participação ontológica⁶. A natureza é “insular” dado o seu caráter hipotético como objeto. Ela é inteiramente “ilhada” e, de regra, não verdadeiramente habitada. Com isso, sob a convenção do “saber absoluto”⁷, natureza e espírito tão somente se justapõem numa mera relação lógica disjuntiva e, de passagem, excludente.

Para se compreender melhor esse limite incontornável do idealismo e sua lógica implacavelmente binária, Marcel se debate, ao longo de sua obra, com várias versões dessa tradição. Além do neokantismo ou criticismo (como o de Brunschvicg)⁸, Marcel se confronta com outro adversário de igual peso: o neohegelianismo inglês! A figura certamente mais emblemática nesse cenário é Bradley e sua narrativa excessivamente esquemática (sistemática) acerca da noção

⁶ Ver: (SILVA, 2015a).

⁷ Ver: (MARCEL, 1961/2018; SILVA, 2015b).

⁸ Ver: (SILVA, 2015c).

de natureza. Qual seu ponto de partida? Como um severo lógico, ele hipostasia a ideia de uma consciência absoluta infinita na qual conhecimento e ser, verdade e realidade, coincidem. Sob esse prisma, “o mundo está em contradição consigo mesmo; não sendo, pois, jamais uma realidade, mas aparência” (BRADLEY, 1908, p. 11). Essa tese é corroborada de maneira sobranceira:

[...] a mera Natureza não é real. A Natureza é somente uma aparência dentro da realidade; é uma manifestação parcial e imperfeita do Absoluto. O mundo físico é uma abstração que [...], por seu próprio direito, resulta, imediatamente, contraditória (BRADLEY, 1908, p. 267).

O caráter puramente fenomênico da natureza revela, de maneira flagrante a Bradley, o quanto ela seria mesmo “um modo imperfeito de apreensão” (BRADLEY, 1908, p. 265), tornando-se nada mais que uma “aparência inconsistente e não verdadeira” (BRADLEY, 1908, p. 269). A natureza, por princípio, pertence ao reino do *non-sens*. Não há um só aspecto do mundo finito que se salve da contradição e que, em regra, seja considerado real, uma vez que os seres finitos passam continuamente de uma existência para outra. Nessa medida, “a natureza é apenas uma parte da totalidade sentida que temos separado mediante nossa abstração e estendida por necessidade e desígnio teórico” (BRADLEY, 1908, p. 267). Afinal, para um autor como Bradley, só a consciência é real; somente ela é a única realidade definitiva que não se contradiz, já que se situa acima de todo devir formando uma totalidade perfeita. Trata-se, no fundo, de uma consciência absoluta que abarca, sob o formato de uma rica coerência harmoniosa, toda a multiplicidade dispersa e contraditória da aparência sensível (Cf. BRADLEY, 1908,

p. 192). O hiato entre “aparência” e “realidade”, aliás, título do clássico livro do lógico inglês, em pauta, só se compreende mediante esse “harmonioso sistema que é o Absoluto” (BRADLEY, 1908, p. 196); sistema este, logicamente universal, que tudo compreende e absorve. A natureza tudo lhe deve, já que, “por si mesma, não tem realidade. Ela existe somente como uma forma de aparência dentro do Absoluto, pois, [...] separada do Absoluto e exterior a ele, a Natureza se reduz a nada” (BRADLEY, 1908, p. 293).

Diante desse esquema conceitual, o que pode pensar Marcel? No mínimo, um disparate:

A ideia de um sistema que se constituiria pela simples aplicação de um princípio interno de única responsabilidade de uma dialética, aparece como contraditória. Um tal sistema não pode jamais se constituir, de uma parte, como provisório, de outra, como dentro de uma experiência construtora (MARCEL, 1927, p. 103-104).

O contrassenso do idealismo é o realismo do inteligível, isto é, certa totalidade espiritual estatuindo-se a título de uma omnisciência no instante em que se dissocia da experiência originariamente concreta do mundo. Trata-se de um sistema que engessa a natureza invalidando, nessa, qualquer sentido, qualquer significação, tendo em vista que o mundo é da ordem do acaso e do fortuito. Ora, a pretensa harmonia do sistema já não parece ser tão perfectível assim à medida que ele perde sua presumida coerência interna. Sua perfectibilidade ou absolutidade é posta, ao fim e a cabo, à toda prova, não passando de uma mera solução verbal. Contra então esse capcioso artifício que ostensivamente põe o Absoluto, Marcel (1997b, p. 157) advoga que “a categoria mesma de totalidade é rigorosamente inaplicável ao que é espiritual”. A teoria bradleyana e sua noção de siste-

ma oblitera, de maneira flagrante, o sentido último da vida espiritual e, com ele, outra possível compreensão da natureza como espírito, conforme observaremos logo mais. É, a um só tempo, uma doutrina que se encontra à mercê de uma crítica mais exigente: o mundo não pode ser hipostasiado haja vista conter uma inteligibilidade muito própria e inexpugnável: “A inteligibilidade tal como a concebo” – *visa* Marcel (1927, p. 104) – “é uma relação dinâmica, a relação de tensão pela qual o espírito se constitui organizando seu mundo; ela não pode ser realizada fora dessa relação”. Por isso, é preciso reafirmar contra o idealismo que “a ideia de um mundo racionalmente todo feito que se trata de reencontrar é, em suma, somente, um aspecto arbitrariamente dissociado desse movimento complexo pelo qual o espírito se realiza reconhecendo o mundo” (MARCEL, 1927, p. 108). A natureza, agora, encontraria sua inteligibilidade mais distintiva: “uma inteligibilidade que, em rigor, não é alguma coisa que possa tornar objeto para o espírito” (MARCEL, 1927, p. 109), mas o que, *in concreto*⁹, perfaz uma dinâmica intrínseca à natureza mesma. Nessa nova relação, a natureza deixa de ser um extrato do real e do pensamento, mera aparência, para, enfim, compreender-se como advento do sentido, isto é, lugar desde onde o próprio espírito humano encontra sua gênese.

O que dificilmente escapa aos olhos de Marcel, via uma retrospectiva um tanto sumária como a que traçamos aqui em curso, é que essa crítica ao idealismo é, ao mesmo tempo, coextensiva ao naturalismo. Tal contraponto prepara o

⁹ Ver (SILVA, 2018b).

terreno com vistas a um enfrentamento direto em relação a certo ideal de natureza que se tornou hegemônico em nossa cultura. Naturalizar é objetivar; é representar o mundo sem, no entanto, dele tomar parte. Seja no empirismo, seja no idealismo (em suas múltiplas variantes) o problema permanece o mesmo: a ideia de natureza jamais é pensada sem referência a um ente ou princípio superior. Pouco importa se esse referente seja Deus¹⁰, o Absoluto, um ego puro ou o espírito científico. Eis porque, por exemplo, a figura do observador imparcial, nesse cenário, revela-se como que sinistramente sintomática. Como examina o filósofo, “o domínio do homem sobre a natureza [...] é acompanhado de uma capitulação cada vez mais completa diante de seus temores e desejos, ou, então, diante do caráter ingovernável de sua própria natureza” (MARCEL, 1991, p. 66). Desse exame, diagnostica Marcel (1959, p. 146), “num mundo submetido à hegemonia da técnica, a admiração degenera. A natureza é assimilada a uma besta domesticada”. Em função disso, “traímos a natureza quando procuramos imaginá-la e, ao mesmo tempo, tendemos, inevitavelmente, convertê-la em instrumento” (MARCEL, 1997a, p. 143). Nessa destinação, a cultura moderna assiste a trágica desintegração do elo nupcial entre o homem e a vida¹¹, como resíduo da naturalização (Cf. MARCEL, 1998b, p. 213)¹². E que mundo, afinal, vemos? “Um mundo cada vez mais submetido ao império do conhecimento objetivo e da técnica”

¹⁰ Marcel desconstrói a concepção veiculada pela teodiceia clássica acerca de Deus. A esse respeito, ver: (SILVA, 2017b).

¹¹ Ver (SILVA, 2021a).

¹² A peça *Le Monde Cassé* de G. Marcel (1949), nesse contexto, explora justamente, a dimensão trágica relativa à “quebra” de tal vínculo. Ver também: (SILVA, 2010).

(MARCEL, 1997a, p. 219); um mundo que “se revela incapaz de transcender o plano da causalidade” (MARCEL, 1997a, p. 225). Ora, a natureza está aquém ou além de todo formalismo ou reducionismo; ela é, em sentido último, o irreduzível, por excelência. E, de fato, “se a objetivação da natureza implicada pelas técnicas, pode tornar-se perigosa para a própria natureza e para o homem”, como nota Tsukada (1996, p. 650), é outro sentido da ideia de natureza que, em tela, cabe visar mais detidamente.

A essa altura, o clássico “sistema de explicação naturalista ou psicologista” (MARCEL, 1927, p. 56) já vai tarde demais. O principal “equívoco em que repousa aqui o naturalismo puro”, aponta Marcel (1927, p. 89) bem como o de todo espiritualismo universal, é o realismo ou o monismo como princípio explicativo; matriz reflexiva em que “a questão de saber se a matéria é, no fundo, espírito, consciência nascente, é uma questão vazia de interesse” (MARCEL, 1927, p. 94). Daí resulta o firme propósito de pensar uma natureza não esvaziada de sentido, mas significativamente plena desde sua própria gênese, isto é, como “espírito nascente”.

A NATUREZA COMO “ESPÍRITO NASCENTE”

O que não se pode ignorar, à maneira do naturalismo, é “nossa condição de seres finitos e que, portanto, somos ligados a um habitat terrestre” (MARCEL, 1997b, p. 15). Descobre-se, desde então, que “essa terra é assim experienciada como presença” (MARCEL, 1997a, p. 133). Mais que isso: ela é o advento do sentido. É sob esse giro de análise que Marcel formula uma nova ideia de natureza como

mundo-ambiente (*Umwelt*):

[...] eu creio que esses são fatos extremamente reveladores uma vez que manifestam certa infração que tem sido cometida pelo homem face a face de seu *Umwelt*; o que poderíamos, em rigor, dizer de sua ambiência. A palavra ambiência, pois, de início, tem sido completamente desnaturada e eu não sei se ainda é expressiva a palavra *Umwelt* (MARCEL, 1974, p. 389).

O mundo como “ambiência”¹³ é o que faz com que o homem se sinta, de fato, em casa, ou seja, que não se sobreponha indiferente à natureza, mas que dela tome, efetivamente, parte. O *Umwelt* – que parece ter sofrido, em nosso tempo, certo desnaturamento – é o verdadeiro habitat do qual participamos. Trata-se de uma participação “intraduzível na linguagem de objeto” (MARCEL, 1997a, p. 133), uma vez que a natureza “não é algo que esteja diante de mim, em face de mim” (MARCEL, 1997a, p. 55). Assim, se ela resiste ao domínio da objetividade é porque, antes, se revela como mistério (SILVA, 2018a), ou, ainda, se quiser, como uma “presença de espírito” numa acepção, é claro, fenomenologicamente forte da expressão. É nesses termos que, em sentido estrito, Marcel pode descrever a natureza como “espírito nascente”:

Noutras palavras, portanto, a natureza não se apresenta, aqui, como objeto. Ela, antes, se apresenta como *espírito nascente*. É por isso que a intersubjetividade é possível (MARCEL, 1974, p. 390; grifo nosso).

Eis, em síntese, a teoria marceliana da ideia de natureza. Nos encontramos, agora, no coração mesmo da teoria e, com ela, a chave que dá acesso à sua compreensão mais

¹³ Cf. Bégout (2020).

heurística. Descobrir a natureza como “espírito nascente” é reconhecê-la em sua gratuidade plena, quer dizer, em processo contínuo de gestação. O sentido espiritual da natureza fulgura seu real alcance hermenêutico: já estamos para além do naturalismo e do idealismo bradleyiano. Não há mais separação entre natureza e espírito, ou melhor, a natureza se faz espírito porque é irreduzível ao nível inerte de objeto. Há uma produtividade inerente a ela, um poder de criação que faz com que ela transfigure como um fenômeno sempre preche de sentido sem, no entanto, desconsiderar a participação originariamente humana. A natureza é espírito que nasce e renasce inesgotavelmente porque traduz o mistério de uma gênese perpétua.

Mas não só. Essa gênese, escreve o filósofo, tem outra marca distintiva, a intersubjetividade: “há certa intersubjetividade entre o homem e a natureza circundante” (MARCEL, 1974, p. 390). Ou seja: ao mesmo tempo que a natureza é condição de possibilidade da intersubjetividade, ela é impensável sem esse registro, digamos, intersubjetivo, em sua formulação última. A natureza só se revela como espiritualmente incessante porque é regida sob o signo da intersubjetividade. Trata-se do signo de uma coexistência radical, isto é, carnal, por princípio. É a experiência intersubjetiva que confirma o sentido da natureza como presença originária. Chegando a tal patamar heurístico, como, enfim, compreender essa nova lógica ou inteligibilidade como comunhão intersubjetiva entre o homem e o *Umwelt* a título de um “espírito nascente”?

A experiência da obra de arte, em suas mais diversas manifestações, parece ilustrar, aos olhos de Marcel, uma amostra viva dessa dinâmica e fecundidade *sui generis*, via os

conceitos de “criação” e “participação”:

Poderemos sob outra forma, é verdade, falar de participação a propósito do artista e, em particular, do pintor, na medida em que este aqui é um criador autêntico o que, talvez, teremos mais tarde a ocasião de insistir acerca dessa relação íntima existente entre criação e participação. Desde então, somos conduzidos a essa observação, segundo a qual acredito ser importante, de que a participação efetiva está para além da oposição tradicional entre atividade e passividade (MARCEL, 1997a, p. 133).

Precisemos bem: “criação” e “participação” são solidariamente íntimas. Uma não existe sem a outra. Em sua relação com a obra, o artista dá vida e voz ao mundo, já que, participa ao criar e cria ao participar. É isso que o torna autêntico, ou seja, a autenticidade emana justamente desse elo indissolúvel com a natureza; natureza que se transfigura, nesse instante, como espírito, espírito nascente. O que o artista retrata em seu quadro não é uma paisagem-objeto, distante imparcialmente, mas uma obra sempre em vias de nascer. Tudo se passa como se, de certo modo, ele e a natureza se confundissem, se mesclassem inextricavelmente. Ao nível dessa relação, fica impossível delimitar precisamente quem age e quem sofre. Desconstrói-se toda exterioridade entre agente e paciente. É o que torna a criação e a participação uma só experiência para além da antinomia entre ativo e passivo. Como descreve Marcel (1935, p. 241): “em tudo onde há criação pura, o ter como tal é transcendido ou ainda volatizado no seio dessa criação mesma; a dualidade entre o possuidor e o possuído se abole numa realidade viva”¹⁴. Criar, nesse contexto, adverte o filósofo, difere,

¹⁴ Não há, evidentemente, como ignorar, nessa passagem, as magistrais análises de Merleau-Ponty, Cont.

radicalmente, de produzir: “a criação não é jamais uma produção; ela implica uma receptividade ativa de modo que toda interpretação idealista deve ser aqui deliberadamente rejeitada” (MARCEL, 1997b, p. 140; 1974, p. 390). É que toda criação implica sempre certa receptividade. No caso do artista, ela só é possível graças a “uma espécie de *coesse*, de comunhão, [...] enfim, de certa maneira de *ser com*, de não ser separado. O homem não é ‘um império num império’” (MARCEL, 1974, p. 390).

É por meio desse registro que a criação é uma forma mais elaborada de comunhão. A natureza na qual participamos emerge de maneira mais elevada porque se revela como espírito, um espírito em vias de nascer sempre. O nascimento se liga, inexoravelmente, à ideia de criação, pois o espírito nascente é um espírito criador. “Há desenvolvimento criador desde o momento onde há vida”, observa Marcel (1997a, p. 154). Assim, “uma pessoa viva aparece como essencialmente criadora [...] à medida que a criatividade está ligada, em princípio, à existência” (MARCEL, 1997a, p. 154). É o que acontece com o artista no momento em que o seu gesto encerra uma articulação ontológica do sensível, abrindo espaço a uma reflexão estética. No interior da experiência artística, o que se dá é a abertura a um nascer contínuo compartilhado rente à natureza. O artista nasce no mesmo instante que também a natureza nasce. Da mesma forma que o pintor participa de sua obra, quer dizer, se engaja genuinamente criando, ele, admiravelmente, traz à tona esse espírito nascente. Criar é comungar, fazer

em *L'œil et l'esprit* (1985).

nascer: “a criação estética torna a comunhão dos indivíduos possível” (MARCEL, 1927, p. 63), uma vez que “o criador nunca é o único, nunca é o exclusivo criador” (MARCEL, 1963, p. 176). Ele só pode criar por meio dessa entrevista e misteriosa experiência da natureza como espírito nascente, espírito primordialmente criador.

Ademais, se a natureza, a todo tempo, me ensina que nada vem do acaso, que a criação não é *ex-nihilo*, mas desvela uma ordem de experiência de comunhão ou participação é porque ela está preta de sentido. Há um sentido existencial do mundo; há um mistério que reclama certo engajamento (SILVA, 2018b; 2019) o que, por si só, já é o bastante para rechaçar a ideia dogmática de natureza como algo inteiramente desprovido de fundação espiritual. Há uma lógica de inteligibilidade que enuncia o sentido último do homem, da natureza, razão pela qual falar da natureza separada do humano só pode redundar numa contradição nos próprios termos. É assim que, em tese, a noção de natureza como espírito nascente torna-se capaz de fundar uma teoria da intersubjetividade; teoria esta que Marcel viria reconhecer ainda no experimento musical, aliás, fruto da própria vivência:

Aqui, antes de tudo, eu penso no mundo no qual me afundo quando improviso no piano; mas, posso afirmar, com toda certeza, que esse mundo-aí é também aquele onde o músico criador possui suas melodias. É um mundo onde tudo comunica, onde tudo é religado (MARCEL, 1997b, p. 18).

Marcel reaviva, aqui, por meio de seu experimento musical, um sentido holístico, fenomenológico, em rigor, de uma natureza como espírito nascente. Esse mundo é aquele

no qual tudo se transfigura, pela melodia, e, intersubjetivamente, como que interligado. Há uma espécie de reenvio mútuo; há uma carnalidade musical, vivamente estesiológica na qual tudo cria um sentido, uma harmonia essencial.

Nesse ínterim, não chega surpreender, para além da música, a atenção marceliana voltada também à literatura. Não é casual, pois, que um dos artistas que melhor teriam encarnado esse gesto estético seja, inconfundivelmente, Paul Claudel. Em relação ao escritor de *Art Poétique*, a quem Marcel jamais deixou de reverenciar especial admiração é a noção de “arte poética” e a ideia de “co-nascimento” que parece ter-lhe exercido profunda influência. É desse modo, inclusive, que o filósofo francês presta tributo a Claudel por ocasião de sua entrevista a Ricœur (Cf. MARCEL, 1998a, p. 23-24; 130). Ocorre que Claudel compreendia a sua “arte poética” como uma “nova lógica” que desconstrói o antigo modelo (silogístico-conceitual) para dar vazão a outra operação, funcionalmente, metafórica (Cf. CLAUDEL, 1929, p. 50-51). A esse respeito, vale a pena recitar algumas passagens de seu belíssimo livro: “Não nascemos sós. Nascer, sobretudo, é co-nascer. Todo nascimento é um co-nascimento” (CLAUDEL, 1929, p. 62). Daí, mais adiante, certo questionamento:

Quais são, uma em relação à outra, as realidades designadas sob o nome de matéria e espírito? Se elas são radicalmente heterogêneas, profundamente, separadas, como elas poderiam co-nascer uma na outra? E se conhecer, não conhecendo-se? Deve-se refutar, pois, não sua diferença que é fecunda, mas um isolamento de natureza que é inconcebível. Todas as duas são criaturas e partem, desde então, do estado de movimento (CLAUDEL, 1929, p. 68).

Fato é que, se “na natureza nada se encontra em estado

de inércia” (CLAUDEL, 1929, p. 77), é porque ela própria imprime um ritmo, um movimento perpétuo de gênese. Afinal, “fazemos parte de um conjunto homogêneo e, como co-nascemo-nos em toda a *natureza*, é desse modo que a conhecemos” (CLAUDEL, 1929, p. 71). O que esses versos da *Art Poétique* soam, como bem recita Marcel (1935, p. 332), é o “princípio universal de coesão que rege a natureza correspondendo, portanto, ao que Claudel chama o co-nascimento de todas as coisas”. Aqui, vê-se um poeta que tivera uma “experiência existencial da alegria, da plenitude e da liberdade” (MARCEL, 1998a, p. 87); por isso, ele também é aquele que parece sintetizar a expressão de uma nova natureza: a mesma natureza na qual co-nascemos e vivemos. É assim que o escritor celebrava “o mundo como ainda intacto, virgem como o primeiro dia, fresco como o leite” (CLAUDEL, 1929, p. 26); frescor que a natureza permanentemente exala, numa só “coesão harmônica de todas as coisas” (MARCEL, 1964, p. 26). “Há bem aí, para Claudel, uma espécie de experiência arquétipo que sombreia, de algum modo, sua obra” (MARCEL, 1964, p. 26). “Sua originalidade inédita consiste na participação no drama do Cosmos todo inteiro” (MARCEL, 1964, p. 45). Não se trata de “um drama apenas cósmico, mas, antes de tudo, ontológico” (MARCEL, 1964, p. 49). Como volta a notar Marcel (1997a, p. 133):

É completamente evidente que a terra à qual a paisagem está tão passionalmente ligada não é qualquer coisa da qual se possa verdadeiramente falar. Pode-se dizer que ela está mesma para além daquilo

que se vê; que ela está ligada ao seu ser)¹⁵.

O caráter indizível (e até mesmo invisível) que recobre o sentido da terra como Cosmos só se transfigura porque o artista, de forma admirável, compreende a sua obra como que imersa num mistério; mistério, fenomenologicamente, ontológico. Há uma transcendência da visão que, diversamente de Bradley, faz com que a aparência não contradiga o real, já que ser e fenômeno formam um todo harmônico, à maneira do co-nascimento claudeliano. Vemos então melhor, agora, que esse co-nascimento não é só natural, mas espiritual. A dimensão espiritual que recobre o sentido último da natureza – vale advertir – jamais abre concessão ao espiritualismo, até porque, já o sabemos, este sempre dividiu a cena cultural no Ocidente com o naturalismo. Ora, o que Marcel tem em vista é uma “noção concreta de espírito” (MARCEL, 1927, p. 122) escamoteada pelo bergsonismo (Cf. Op. cit., p. 122), mas também por certo moralismo intelectualista acerca da natureza: “A natureza não está para além do bem e do mal; ela está abaixo do bem e do mal; ela está abaixo do nível onde se pode falar do bem e do mal” (MARCEL, 1927, p. 65). Marcel, aqui, se afasta de toda interpretação ética do tema, isto é, de todo juízo de valor, num arco de análise genuinamente nietzschiano¹⁶. Uma caracterização desse tipo soaria, no mínimo, como tendenciosa dado o grau de arbitrariedade e, *ipso facto*, superficialidade do problema. Essa é uma atitude comum da inteligência técnica que insiste sobre a tese da imperfei-

¹⁵ Ver: (SILVA, 2013).

¹⁶ Ver: (SILVA, 2021b).

ção do mundo; imperfeição a ser, estritamente, corrigida: “O mundo é tratado como uma máquina da qual o agenciamento deixa singularmente a desejar” (MARCEL, 1935, p. 282). Sendo assim, “não seria exagero dizer que quanto mais o homem, em geral, consegue dominar a natureza, mais o homem, em particular, é, de fato, escravo dessa própria conquista” (MARCEL, 1991, p. 44). Disso nasce a exigência de realocar a natureza noutra nível, quer dizer, um nível mais “abaixo”, aquém de nossa capacidade de julgar e, a um só tempo, de controlar. É nesse sentido que, diversamente do cientista, o artista, *a priori*, não julga, nem aprecia. O artista não intervém, mas entretém. Seja músico, pintor, dramaturgo ou poeta, o fato fundamental é o de que ele se vê sempre envolto nessa realidade ínfima, uma vez que ele-próprio desce às profundezas (mais “abaixo”) de toda crítica, de todo veredicto. Razão mais que suficiente para aferir que ele não se move na ordem do ter, mas do ser¹⁷. O espírito da natureza nasce ou emerge heurística-mente aí, num nível de experiência prévio a qualquer jurisdição ou limite interposto. Nesse plano, torna-se impossível demarcar onde termina a natureza e aonde, precisamente, começa o homem e vice-versa.

Se esse espírito nascente não é um ente postiço, uma espécie de demiurgo ou *deus ex-machina* que, de fora e do alto, *faire la morale* (imputa uma moral) à natureza é porque essa já se reconhece como espírito de outra ordem em sua gênese mesma. Assim, a velha ópera espiritualista na qual se mantinha certa “tendência de tratar a realidade, o universo

¹⁷ Ver: (MARCEL, 1935; SILVA, 2014).

na terceira pessoa em relação ao diálogo que eu persigo com eu-mesmo” (MARCEL, 1927, p. 137) se desconcerta inteiramente, uma vez que se mostra como um discurso que não se afina mais com o real. Da mesma maneira que a atitude científica que “faz totalmente abstração da relação que o liga ao objeto” (MARCEL, 1927, p. 137), tal tendência se desconstrói inteiramente à luz da experiência real deflagrando-se como contraditória e, *a fortiori*, absurda. Eis porque reitera Marcel (1927, p. 137), “toda vida espiritual é essencialmente um diálogo”, já que “estou em comunicação com a coisa mesma e não com um signo da coisa” (MARCEL, 1927, p. 144). Eis a razão pela qual não posso manter-me, em relação à natureza, na mais pura e absoluta imparcialidade, o que reeditaria, convencionalmente, um voto de concessão ao naturalismo. Participo, desde sempre, nela. Nessa participação, é que reconheço o quanto a natureza é laboriosa, espiritualmente fecunda. Ela deixa de ser uma ordem puramente abstrata, um mundo objetivo de leis para revelar-se como um espírito que, misteriosamente, nasce e renasce, ou melhor, co-nasce. Basta ver que

[...] um mundo em que o misterioso seria excluído e um mundo onde tudo o que teria a potência de se comunicar se comunicaria diretamente, espontaneamente - esse mundo-aí não é, seguramente, o nosso (MARCEL, 1927, p. 160).

Na natureza o que presenciamos é o mistério de uma gênese ininterrupta cuja comunhão, espiritualmente, partilhamos. É essa íntima relação que o mistério vivifica a todo instante tão bem pressentida por Claudel; mistério pelo qual natureza e espírito formam uma unidade indivisível, total. Sob esse ângulo, não há como esquematizar um nível

de participação, por princípio, irreduzível. Ou se quiser, “não há mais relação de sujeito a objeto [...], pois uma atividade criadora qualquer é impensável em linguagem de sujeito e objeto” (MARCEL, 1927, p. 190). Proceder desse modo, é justificar uma dualidade ininteligível que se auto-destrói. Esse é, como se sabe, o limite do idealismo e, de regra, “do naturalismo que trata o conjunto do mundo, o universo como um objeto completamente também estranho” (MARCEL, 1927, p. 223). Ademais, isso é o que torna, nas palavras do filósofo, “o naturalismo, grosseiro [...]. O naturalismo possível, é, para o espírito, uma tentação perpétua; mas quando eu penso como naturalista, eu me destruo como individualidade” (MARCEL, 1927, p. 256; 257). Só há uma resistência a essa tentação: reatar os laços de intimidade ou familiaridade pelos quais, espiritual e intersubjetivamente, co-nascemos à natureza. Eis porque, enfim, Marcel pode escrever a seguinte sentença: “A questão da gênese do eu e o da gênese do universo são uma só e mesma questão” (MARCEL, 1935, p. 23).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Marcel quer, finalmente, para além de qualquer fronteira rígida, restituir aquele elo, o primordial vínculo, explorando, numa direção heurística, uma natureza que se descobre espírito e vice-versa, um espírito que se faz natureza. Para além de toda cisão, o trabalho deve, agora, voltar-se a uma relação de coesão, já que o que se revive, nesse instante, é o enigma de um co-nascimento. Se o que se descobre é uma “vida palpitante e indivisível” (MARCEL, 1927, p. 199) incoercível a toda solução abstrata, é porque trata-se

de retornar à experiência, isto é, de “sentir palpitar um pensamento nascente” (MARCEL, 1959, p. 62), uma nova inteligibilidade da natureza em que “a criação é, essencialmente, germinação” (MARCEL, 1959, p. 134). O que tem em vista Marcel (1927, p. 294) é a “participação em uma vida mais vasta” ou, noutros termos, “uma experiência indivisível que a reflexão cinde e mutila” (MARCEL, 1927, p. 301) ao minimizar toda relação original. No nível espiritual em que aqui nos situamos, a natureza já não se confunde mais com a ideia de natureza das ciências naturais. Ela é interrogada noutro plano: o da criação e da participação. A natureza se vive, não de um ponto de vista meramente orgânico ou fisiológico, mas espiritual compondo uma só e mesma estrutura única e ilacerável. Ela se transfigura como *Umwelt*, envolta em meio a certo “*halo espiritual*” (MARCEL, 1927, p. 244). A natureza se revela como o solo de uma experiência espiritualmente nascente¹⁸.

É, por fim, esse “índice existencial” (MARCEL, 1927, p. 309) que institui um só estado de questão em meio ao qual a gênese do eu e a gênese do universo remete a uma mesma gênese, tão emblematicamente figurada na epígrafe que tem inspirado até aqui as reflexões em curso.

Abstract: Having, therefore, as a background the horizon of a phenomenology of nature, the following text explores a emblematic proposition enunciated by Gabriel Marcel: the idea of “nature as a nascent spirit”. For this purpose, in order to better understand the meaning and scope of this thesis, the exposition is divided into two related parts: the first, retrospectively negative, reconstitutes the Marcelian critique of naturalism and idealism seen as

¹⁸ A esse propósito, não deixam de ser memoráveis os cursos de Merleau-Ponty (1995) sobre a natureza, no Collège de France.

two concentric gestures as they do not attribute any statute or signification of nature. The second, more positive or purposeful, restores, in a heuristic direction, the matrix experience of nature as a nascent spirit, that is, it confers full recognition to an originally spiritual sense of nature as a co-nascent phenomenon.

Keywords: Gabriel Marcel; Phenomenology; Nature; Nascent Spirit; Sense.

REFERÊNCIAS

BÉGOUT, B. *Le concept d’ambiance*. Paris: Seuil, 2020.

BRADLEY, F. H. *Appearance and reality*. 5. ed. London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1908. Em castelhano: *Apariencia y realidad*. (2 vols). Trad., introd. y notas de Juan Rivano. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1961.

CLAUDEL, P. *Art poétique*. 9. ed. Paris: Mercure de France, 1929.

DESCARTES, R. *O mundo ou O tratado da luz e O homem*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. O. F. Donatelli. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009 (Col. Multilíngues de Filosofia, Série A, Cartesiana II).

GALILEI, G. *O ensaiador*. Tradução de Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

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

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

_____. *Le monde cassé*. Paris: Vrin, 1949.

_____. *Présence et immortalité: journal métaphysique*

(1938-1943). Paris: Flammarion, 1959.

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

_____. “As condições de uma renovação da arte”. In: VVAA. *Debate sobre a arte contemporânea*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1963, p. 167-202.

_____. *Regards sur le théâtre de Claudel*. Paris: Beauchesne, 1964.

_____. “Dialogue entre Gabriel Marcel et Mme. Parain-Vial”. [Colloque de Dijon (1973)]. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79/3, p. 383-391, 1974.

_____. *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.

_____. *Entretiens: Paul Ricœur, Gabriel Marcel*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998a.

_____. *Homo viator*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998b.

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

MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.

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.

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UNB)* [Dossiê Especial: GT Fenomenologia – ANPOF], v. 3, p. 123-137, 2015a.

_____. “Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia”. In: CARVALHO, M.; TOURINHO, C. D.; SAVIAN FILHO, J; MACEDO, C. C. C; CARONE, A. (Org.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, p. 115-133, 2015b.

_____. “‘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, p. 323-356, 2015c.

_____. “Entre ‘Körper’ e ‘Leib’: Gabriel Marcel e o corpo como ‘Ur-Gefühl’”, in: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Orgs.). *Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do ‘Diário Metafísico’*. Cascavel, PR: Edunioeste, p. 317-341, 2017a.

_____. “Experenciando Deus: Gabriel Marcel, na contramão da teodiceia”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* [Dossiê Especial: Filosofia e experiência de Deus], v. 73, p. 839-864, 2017b.

_____. “Problema ou mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel”, in: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, p. 188-205, 2018a.

_____. “A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento”, in: *Revista Ética e Filosofia Política*, [Dossiê Especial: Husserl e sua herança fenomenológica], v. 1, p. 128-149, 2018b.

_____. “Entre o ascetismo e a Kolakeïa: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual”. In: *Revista Trilhas Filosóficas* [Dossiê Especial: 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel], Caicó, RN, UERN, v. 13, p. 141-157, 2019.

_____. “A vida, hic et nunc: Gabriel Marcel, entornos hiperfenomenológicos”, in *Fragmentos de Cultura*, [Dossiê Especial: Filosofia Contemporânea / Fenomenologia e Vi-

da]; PUCGoiás, Goiânia, v. 31, 2021a, p. 100-113.

_____. “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”, in: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* [Estudos schopenhauerianos + Dossiê Nietzsche na fenomenologia], Santa Maria, RS, UFSM, v. 12, p. 01-33, 2021b.

TSUKADA, S. “L’amour de la nature chez Gabriel Marcel”. In: *La nature: thèmes philosophiques/thèmes d’actualité*. In: Actes du 25e Congrès de l’Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF), Genève/Lausanne: Neuchâtel, p. 649-653, 1996. (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, n° 18)..