

A dimensão-fronteira do corpo na filosofia de Gabriel Marcel

I - Introdução

1. Um dos temas maiores do pensamento contemporâneo é, sem dúvida, o da corporeidade; pensar o homem concreto implica, na verdade, uma atenção especial a prestar à realidade do seu ser como ser corporal, inserido no mundo. Apesar de central no pensamento contemporâneo, personalista e existencialista, a temática do corpo não é, todavia, uma novidade na filosofia; basta pensar no platonismo, no aristotelismo e, de certo modo, no tomismo, no cartesianismo, em Hobbes (que dedicou à questão o *De Corpore*) e no idealismo alemão, sobretudo em Hegel. No nosso século, porém, assistimos a uma verdadeira mudança relativamente à concepção do corpo, quer no domínio filosófico, quer científico (nas ciências exactas, nas ciências humanas e, de um modo mais preciso, nas ciências ditas simbólicas), ultrapassando a tradição filosófica ocidental, neste domínio, constituindo um dos pontos mais marcantes da cultura do nosso tempo. As últimas décadas têm trazido até novos interesses para o problema do corpo (a que se associa o da mente), surgindo, nos círculos existencialistas e personalistas, uma tendência refrescante em relação a esta questão, recolocando o corpo, solidamente, nos seus contextos humano e mundano.

2. Uma pesquisa significativa em torno da corporeidade encontramos-na nos novos domínios da Psicologia Fenomenológica e da Psiquiatria, onde o corpo é visto na sua ligação a um ambiente biológico e evolucionista; mas sob os contextos quer da biologia, quer do universal em geral, está o

simples facto de que este corpo é meu, que eu sou o meu corpo; consequentemente, as significações subjacentes ao meu corpo, enquanto concretamente experimentadas, não podem ser esvaziadas por um escrutínio objectivo dos seus aspectos fisiológicos, biológicos ou sociológicos. Há, contudo, que estar de sobreaviso acerca da confusão do biologismo ao considerar o homem como um ser unicamente avaliado como um processo de vida cientificamente interpretado e condicionado.

3. Se, para Platão, o corpo era essencialmente estranho à mente, Aristóteles considerava-o como um dos dois princípios de uma pessoa integral. S. Tomás deu uma importância considerável ao corpo como correlativo da forma, constituindo a chave da individualidade como sujeito de potencialidades, acreditando, ao contrário de Platão, que a corporeidade era boa¹; mas o problema central da antropologia tomista não é o do corpo, mas sim o da alma, como princípio formal do corpo, e não como consciência ou liberdade. Descartes mostrou uma distinção radical entre a mente pensante e o corpo, de tal forma que o Ego se tornou o verdadeiro ser substancial, realmente distinto do corpo e capaz de existir sem ele; o homem foi considerado como um agregado dualista; já com Platão, mas principalmente com Descartes, a paixão do homem, em termos de classificação, centrava-se na necessidade da existência de dois cartões de indexação separados: um para o espírito e outro para a matéria. Mais recentemente, Schopenhauer e Nietzsche sugeriram que a mente era hostil ao desenvolvimento corporal e temporal.

Enquanto o naturalismo evolucionista anglo-americano tende a reduzir a natureza peculiarmente humana a sub-humana, dando ênfase à continuidade evolutiva e material entre o homem e o resto da natureza, o idealismo alemão eleva a natureza corporal considerando a matéria como expressão de uma realidade espiritual. De facto, toda a filosofia moderna, bem como a própria psicologia, têm manifestado tendência a uma oscilação, como refere Whitehead, entre três opções: equacionar espírito e matéria como separados, mas iguais; colocar a mente dentro da matéria ou, por último, colocar a matéria dentro da mente.

¹ Cf. CARMELO ROSA, Maria Isabel, *Communication et Expression chez Merleau-Ponty*, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1985, pp. 13-14.

II - O ser incarnado na reflexão metafísica de Gabriel Marcel

Se a análise do corpo não é, pois, uma novidade na Filosofia, a novidade de Gabriel Marcel reside na *metodologia* utilizada e na *função* atribuída ao corpóreo no campo fenoménico, no campo da sua relação com o mundo: “O meu corpo é aquilo em relação ao qual se põem para mim os existentes”². A partir da fenomenologia, Marcel procura rever a noção de filosofia na direcção de uma investigação que envolve o próprio, os outros, a existência no mundo e a realidade espiritual implicada na condição humana.

Existir, no sentido de Gabriel Marcel, não supõe uma actividade pessoal³; é um estado, uma situação. *Existir*, no sentido original em que Marcel usa o termo, é estar em relação com o mundo⁴, pelo facto de o nosso corpo estar aí situado⁵; existir é um atributo do “ser incarnado”⁶.

Propriamente falando, Gabriel Marcel não constituiu, contudo, uma filosofia da Existência, embora tenha prestado atenção aos problemas existenciais fundamentais; a sua filosofia é uma autêntica filosofia religiosa, não no sentido de que os seus fundamentos estão colocados numa religião ou numa revelação determinadas, mas no sentido de que ela define o *homo viator* como *co-esse*, isto é, como um ser *ligado* ao mundo circundante, a outrem, e *re-ligado* ao Transcendente. A sua filosofia é do domínio do apelo e do recolhimento; não pode, por isso, afirmar-se numa exposição sistemática doutrinal.

Aplicado à existência humana consciente, o método científico, enquanto objectivação da experiência em termos de categorias problemáticas, debruça-se sobre a experiência humana convertendo-a num objecto e, portanto, distorcendo-a. Tem validade nas respectivas esferas do materialmente observável, mas não pode ultrapassar esses limites; para os abordar recorre Marcel à sua fenomenologia do corpo humano: este corpo é sempre um ser corpóreo de uma pessoa; não pode haver uma divisão problemática entre *ego* e corpo, nem pode ser existencialmente

² RI, 28.

³ Cfr. JM, p. 32.

⁴ “A existência sem laços é impensável e impossível” (HcH, p. 51).

⁵ “(...) é próprio do homem estar em situação” (HcH, p. 17).

⁶ Cfr. JM, pp. 61-62.

objectivado nem separado dos outros, pois o sujeito que organiza esta experiência corporal não pode ser, simultaneamente, o objecto desta experiência.

1. Uma fenomenologia da corporeidade

Em antecipação e na sequência de existencialistas como Kierkegaard e Sartre, Gabriel Marcel estabeleceu, pois, uma ênfase filosófica correlativa dos aspectos ontológicos e individualizáveis do corpo humano, como é vivido e experimentado. Em contraste com o *cogito* do cartesianismo, Marcel acredita que a única realidade incontestável que existe é a própria encarnação num corpo que, desse modo, se manifesta ao mundo; o corpo é o meio pelo qual o homem está inscrito no mundo da existência real. Só em conjugação com o corpo é que obtemos um critério para julgar aquilo que a nossa existência fundamentalmente impõe. Isto é assim, insiste Marcel, porque não apenas a mente, mas também o corpo constitui essencialmente a realidade ontológica chamada *Eu*. O corpo sou eu e eu sou o corpo. Além disso, pelo corpo sou continuidade do universo.

Todo e qualquer juízo existencial é dotado do carácter íntimo de ligação entre *mim* e *o meu corpo*. É, portanto, impossível dissociar a existência (a consciência de si mesmo como existente) da consciência de si como incarnada, isto é, como ligada a um corpo.

Só uma personalidade incarnada pode ter uma visão existencial da realidade, porque a encarnação apresenta-se ao filósofo como um “dado central da metafísica”⁷.

Uma vez que não posso, sem contradição, pensar o meu corpo como não existente já que é com referência a ele que todo o existente se define e se situa, dizer que uma coisa existe não é simplesmente afirmar que tal coisa pertence ao mesmo sistema que o meu corpo, isto é, que há uma ligação entre ela e o meu corpo, fundada em relações racionalmente determináveis; dizer que uma coisa existe, “é dizer que ela está, de algum modo, unida a mim como está o meu corpo”⁸.

A situação de um ser que se apresenta a si mesmo como ligado a um corpo deve ser considerada, não como um facto, mas, sim, como um dado a partir do qual um facto é possível.

⁷ EA, p. 11.

⁸ EA, p. 11.

A metodologia fenomenológica husserliana precisa a resposta à questão “o que é que significa ter um corpo humano”. As conclusões de Marcel, informado pela fenomenologia, são importantes: em primeiro lugar, o corpo realça o óbvio mas significativo facto de que o homem é um ser incarnado; ao considerar como primeira característica da vida humana o “ser corporal no mundo”, aponta para algo de diferente da sugestão do dualismo cartesiano. Nem corpo, nem mundo são prisão do espírito. O homem não é um espírito que usa a matéria, nem um sujeito de objectos que o ameaçam. O *eu penso* submete-se ao “*eu sou* um ser corporal num mundo corporal”; a afirmação do sujeito inclui a afirmação constituinte do corpo, a qual, por seu lado, afirma a existência do mundo externo; ser um corpo significa ser-no-mundo exterior. Prova crítica não é nem possível, nem necessária. Por outro lado, o mundo em que me encontro surge como a arena das preocupações e dos interesses humanos. Todas as coisas do mundo que estão à minha volta me dizem respeito, não só para o meu conhecimento, mas também para o meu fim e para os meus projectos. Através do meu corpo estou activo e necessariamente relacionado com o mundo e com os outros. Aquilo que rodeia a vida quotidiana é meu ambiente; e este ambiente corporal afecta-me, na medida em que tenho de tomar uma posição definitiva em relação a ele; como diz Sartre, estou comprometido no mundo; a existência humana, conseqüentemente, é mais um estado dinâmico do que estático.

2. O corpo não é um mero objecto

Segundo Marcel, o corpo modela-se ele próprio em semelhança aproximada aos contornos do mundo no qual encontra o ser e as suas tarefas; do mesmo modo assume uma determinada forma na resposta aos convites que o mundo lhe faz. Sartre, ao notar que as coisas que rodeiam o homem tem um *valor de utensílio*, frisa que o homem pode usar essas coisas para reforçar o seu ser-no-mundo. Em vez do ser passivamente mecânico, este *dar-receber* entre corpo e mundo é um activo diálogo; o homem personaliza o mundo, torna-o numa casa; o mundo, por seu lado, introduz o homem na comunidade das pesquisas e dos esforços humanos.

Relativamente à questão da relação entre o *corpo* e o *eu-sujeito*, Marcel faz uma distinção básica: o meu corpo pode ser, de facto, considerado como um objecto (segundo o paradigma das ciências); assim tratado, deixa de ser o meu corpo pessoal, pois os resultados desta análise objectiva são descritivos do homem impessoal não existente. O meu corpo é meu somente com a condição de que eu o não objective como um problema,

cuja função eu posso separar e cuja estrutura eu posso categorizar; daí que as ciências antropológicas não possam levar à exaustão a análise da minha situação como ser incarnado no mundo.

O meu corpo não é objecto nem problema, pois não é desligado nem desligável do meu *eu próprio*; não posso retê-lo diante de mim para o examinar; estou imerso na verdadeira realidade que tenho de explicar; por isso, uma análise separada do meu corpo pessoal é impossível; o corpo é a completa antítese de um objecto.

3. Corporeidade e sensibilidade

Alguns pensadores, particularmente seguidores das teorias de Clark Hull, viram o corpo como um grande órgão sensorial, como uma espécie de máquina computadorizada que recebe sinais sonoros do mundo exterior e envia para fora respostas sensitivas a essas mensagens.

Para Marcel, a sensação não é uma mensagem externa recebida e transmitida pelo corpo. A sensação é, essencialmente, um modo de participação no ser, uma segurança primordial de que o meu ser, ao ir tão longe quanto o meu corpo, não restringe o seu ser, mas partilha-o com aquilo que não é eu ⁹. Merleau-Ponty afirma, paralelamente, que “o espírito não usa o corpo” ¹⁰, nem mesmo para mandar ou receber mensagens.

Através da participação da sensação nas existências envolventes, de pessoas e coisas, apreendo que a existência corpórea me envolve por completo. A sensação é a afirmação através da participação finita da fé no ser que me transcende a mim próprio; através do corpo participo numa existência que me engloba a mim próprio e que nem eu nem os outros esgotamos. Deste modo, “somos levados a pensar numa sensação que não é uma mensagem, num imediato que toda a mediação pressupõe, porque é, se assim me posso exprimir, mediação absoluta (isto é, presença do universo a tudo o que existe) ¹¹. Há um vínculo que me une ao universo e que consiste na minha presença no mundo.

O meu corpo não é mais do que este vínculo tornado manifesto. Objectar-se-á, talvez, que, deste modo, eu instituo uma espécie de

⁹ “A sensação não pode (...) ser tratada como sinal senão em função de um objecto” (JM, p. 185).

¹⁰ SC, p. 225.

¹¹ JM, p. 267.

dependência do universo a meu respeito, isto é, que acabo por cair num objectivismo agravado.

Gabriel Marcel esclarece que aquilo que pretende afirmar aqui “é, antes de mais nada, a prioridade do existencial relativamente ao ideal, mas acrescentando imediatamente que o existencial se refere invencivelmente ao ser incarnado, isto é, ao facto de *existir no mundo*”¹². A sensação é, pois, introdução ontológica¹³; dá as boas-vindas ao ser cósmico e convida-o à busca do ser transcendente. A natureza do homem, como existência corpórea, é finita; mas esta finitude impele-o a abrir-se aos outros e a prosseguir na realização do ser que lhe falta.

4. Incarnação, finitude e instrumentalidade.

Para Marcel, o meu corpo próprio, enquanto meu, não pode ser considerado como a posse do próprio; é verdade que temos os nossos corpos; “existimos os nossos corpos”; nesse âmbito, o corpo “tem-nos”, pois a nossa condição corpórea limita e define as possibilidades das nossas vidas no mundo. Ter um corpo também exige ter um certo ponto de vista que é necessariamente influenciado pela corporeidade. Sartre desenvolve este ponto em *L'Être et le Néant*, constituindo um tema central nesta obra e em toda a sua filosofia.

A incarnação substitui o *cogito* existencial do pensamento idealista e conduz ao tema da *finitude*. As mudanças que se produzem no decurso da minha existência permanecem interiores a uma situação fundamental, irreduzível e constante: o meu corpo, que me faz existir e estar no mundo (“*être-au-monde*”)¹⁴. A incarnação não é um facto entre outros factos; é o dado a partir do qual há, para mim, factos; é a situação a partir da qual há, para mim, situações. Esta incarnação é, todavia, sempre particular. O meu corpo dá-me acesso ao mundo, mas limita, particulariza este acesso. Faz de mim um homem entre outros homens, uma perspectiva entre outras perspectivas. Interditamente a constituição de um observatório absoluto donde poderia sobrevoar a existência e reconstruí-la sinteticamente num sistema perfeito.

¹² RI, p. 33.

¹³ “(...) o sentir não é e não pode ser uma passividade, contrariamente àquilo que admitiram, em geral, as filosofias do passado” (PhC, p. 48).

¹⁴ “(...) convém colocar no primeiro plano a exigência da incarnação (HV, p. 31).

Uma tal insistência sobre a individualidade teria podido conduzir Marcel ao subjectivismo; ele tentou-o efectivamente, mas nunca deixou de o considerar como uma tentação.

A minha existência não é transparente a si mesma, e esta não-transparentência está implicada no facto de eu me afirmar como sendo, ao mesmo tempo, para mim e para outrem, através do meu corpo; corpo que eu sou, como ser incarnado, ligado fundamentalmente, e não acidentalmente, ao meu corpo. Sou o meu corpo e o meu corpo é meu, manifestando-se no *sentir* que, enquanto tal, é uma prerrogativa só minha e insubstituivelmente minha.

Como acima referimos, o sentir não é uma mensagem das coisas ao eu, mas a condição de toda a mensagem, o imediato fundamento de mediações, imediato no mediatizável que é a raiz mesma da existência.

A partir do momento em que ultrapassamos a ideia da sensação-mensagem ¹⁵, já não nos é permitido duvidar se à consciência de existir corresponde, de facto, uma existência. Sentir é um modo de participação; mas a participação vai além do sentir; transborda para a contemplação que é recolhimento.

Dizer que tenho o meu corpo, sem reserva, é cair no irreduzível dualismo cartesiano destrutivo da verdadeira unidade. Para que o corpo seja um verdadeiro corpo pessoal não pode ser considerado como alguma coisa que o *eu* tem.

Marcel alia a questão da posse à da instrumentalidade. O corpo não é um instrumento ao sabor dos caprichos de cada um; não sendo um instrumento, o meu corpo não está, por isso, à minha disposição. Porque o corpo constitui a minha maneira de estar no mundo, devo considerá-lo como uma realidade absolutamente diversa da do simples instrumento ¹⁶. Se falo do meu corpo como de um instrumento, “trato-o como um objecto, isto é, como *algo que me não pertence*. Adopto, deste modo, em relação a ele, a posição de uma *terceira pessoa* e a definição que eu puder dar dele andarà ligada à *desincarnação ideal*, à qual eu deveria ter procedido antes, e ao acto pelo qual eu tiver delegado numa espécie de *moeda falsa* o ‘poder’ de utilizar este instrumento” ¹⁷. Também Sartre considera o corpo como centro de reorientação dos utensílios, na medida em que, não sendo o

¹⁵ Cfr. PhC, p. 42.

¹⁶ Cfr. ME, I, p. 225.

¹⁷ JM, p. 324.

corpo um utensílio, para ele estão orientadas todas as coisas do mundo como utensílios.

5. Corporeidade e temporalidade

Marcel considera que o corpo evidencia um importante relacionamento com o passado. Uma interpretação da psicanálise freudiana manteria que o passado desemboca numa solidificação e sedimentação do pensamento, lugar no qual o corpo é animado. Esta interpretação é a intuição da fenomenologia segundo a qual é através do corpo humano que o passado é inserido no mundo, estabelece o facto e fornece a base de possibilidade para a profunda historicidade da existência humana. Verifico que a minha presença organo-psíquica a mim mesmo constitui uma continuidade temporal objectivamente determinável. Poder-se-ia até afirmar que a cadeia de relações espaciais-espaciais e espaciais-temporais, que se estabelece entre mim e aquilo que pode ser considerado para mim como existente, pode ser sujeita, por obra da minha imaginação, a uma contradição de tal ordem que o existente pensado se me torne presente. Há uma órbita existencial em que se distribuem estas cadeias, todas elas ordenadas à minha existência.

Marcel, na questão da temporalidade, partilha a visão de Heidegger, mas concebe o passado na linha da facticidade sartriana, embora sem extrair as conclusões de Sartre. Marcel situa a valorização existencial na resposta do momento presente aos convites criativos do futuro; a minha vida não pode ser só o meu passado corpóreo; é também um presente; um acto criativo; o futuro, que o presente segura, sugere e permite os desafios da dedicação e do sacrifício corporal, talvez até o triunfo do mártir.

6. A encarnação como modalidade ontológica radical

A encarnação é, segundo Marcel, “o dado central da metafísica”¹⁸; é a situação de um ser que aparece ligado a um corpo, por oposição ao *cogito*, “dado não-transparente a si mesmo”¹⁹. O eu incarnado não é, na verdade, na consciência de si, somente para si mesmo; existe de modo a ter qualquer coisa de impenetrável em si; o seu ser para si é, simultaneamente,

¹⁸ EA, p. 11.

¹⁹ EA, pp. 11-12.

uma *exposição aos outros* e, nesse sentido, é ele próprio obscuridade, “é a sombra que está no centro”²⁰. O que há de impenetrável nele não é a junção de uma substância extensa à substância pensante, mas uma forma de ser do próprio espírito pela qual ele é, antes de toda a tematização do universo, *para* o universo e, assim, unido ao universo. É uma maneira de ser para si, precisamente como sendo para o outro para-si, como diria Sartre, que o identifica.

Modalidade ontológica, modalidade de ser que é a própria mediação: “Deste corpo não posso dizer (...) nem que ele não é meu, nem que ele é meu (objecto)”²¹. No entanto, é impossível distinguir o eu e o corpo; “eu não posso dizer com verdade: eu e o meu corpo”²². Nada de separação cartesiana entre mim e o meu corpo; entre mim e o meu corpo também não há uma síntese, mas, em conjunto, uma inobjectivável participação vivida. O corpo é, essencialmente, mediador, mas irreduzível a toda a mediação formal ou dialéctica; é a mediação absoluta ou originária do ser: “(...) é evidente que o meu corpo, nesse sentido, sou eu mesmo; pois não posso distinguir-me dele senão com a condição de o converter em objecto, isto é, de deixar de tratá-lo como mediador absoluto”²³. Por isso, “estamos ligados ao ser”²⁴. E, inversamente, todo o existente remete ao nosso corpo: “Quando afirmo que uma coisa existe, considero esta coisa como unida ao meu corpo, como susceptível de ser posta em contacto com ele, por mais indirectamente que isso possa ser”²⁵. Só no domínio da conexão ontológica se torna possível uma relação satisfatória entre mim e o meu corpo; diz Marcel: “Ser incarnado é apresentar-se a si mesmo como corpo, como este corpo, sem poder identificar-se com ele e, por outro lado, sem poder também distinguir-se dele”²⁶. Por isso, toda a instituição de mim mesmo, fora ou aquém do meu corpo, é destituída de inteligibilidade. A minha própria estrutura exclui e torna impraticável a desincarnação. Em contrapartida, se faço abstracção do índice próprio do meu corpo, como tal, se o considero como uma unidade entre os outros corpos, se o considero

²⁰ EA, p. 15.

²¹ EA, p. 12.

²² EA, p. 15.

²³ EA, pp.14-15.

²⁴ EA, p. 36.

²⁵ EA, p. 9.

²⁶ RI, p. 31.

como não meu, sou levado a tratá-lo como um objecto dotado das características essenciais pelas quais a objectividade se define.

Isto equivale a dizer que o meu corpo se torna matéria de conhecimento científico: problematiza-se, tornando-se um objecto, isto é, uma coisa para a qual eu não conto e que não conta para mim. Se o meu corpo se não confunde com esta qualidade de mediador, como se reduz ele, para mim, a um objecto entre tantos outros objectos? Na verdade, não existe intermediário sem que exista também um elemento cognoscível, isto é, o corpo.

7. A questão do corpo e a distinção entre problema e mistério, a partir da reflexão primeira e da reflexão segunda

Nas referências que Marcel apresenta sobre a questão do corpo está subjacente a distinção entre *problema* e *mistério*, noções-chave operativas, na procura das conclusões a que chegou.

Se o *problema* diz respeito ao objecto apreendido num caminho exterior ao inquiridor, o *mistério* diz respeito a um dado que não pode ser visto completamente desligado de si próprio²⁷. Cada um destes dois termos tem a correspondente abordagem epistemológica: *reflexão primeira* e *reflexão segunda*.

Pela *reflexão segunda* é a esfera do problemático que é superada em direcção ao reconhecimento daquilo a que Marcel chama o *mistério*, isto é, a questão na qual o questionador está implicado²⁸, de tal modo que não pode tratar os seus termos como dados objectivos perante os quais ele se situaria para operar uma síntese mais ou menos fictícia. A esfera do misterioso e também a da *participação*; compreende o conjunto das relações nas quais o homem está vital e espiritualmente comprometido: relação ao universo existente pela mediação não instrumental do corpo, relação aos outros na comunhão interpessoal, relação a Deus na fé.

A participação ontológica é, portanto, a tomada de consciência, o retomar voluntário da participação existencial. Quer se trate das nossas relações com o mundo, com outrem ou com Deus, um movimento essencial no interior da participação far-nos-á passar da existência ao ser.

²⁷ Cfr. HcH, 68-69. "O dado fundamental de toda a reflexão metafísica é o facto de eu ser um essente não transparente a si mesmo, isto é, a quem o seu próprio ser aparece como um mistério" (JM, p. 281).

²⁸ Cfr. HcH, pp. 68-69.

Enquanto a existência é opaca, o ser está sempre presente em Marcel como valor e como sentido ²⁹. A questão do ser confunde-se, nele, com o problema da salvação, pois, como ele diz, o ser é a plenitude em que participamos totalmente. O ser é a luz da existência; para dar às coisas o seu verdadeiro sentido, o homem tem de colocar-se nesta luz. Isso supõe que existe um sentido nas experiências humanas; embora este sentido nos ultrapasse, temos de reconhecê-lo necessariamente. “Estou convencido, pela minha parte, diz Marcel, de que não há ontologia possível, isto é, apreensão do mistério ontológico, em qualquer grau, senão para um ser capaz de se recolher e de testemunhar, por isso mesmo, que não é um puro e simples ser vivo, uma criatura entregue à sua vida e sem domínio sobre ela” ³⁰.

Em todos os essentes eu sou, pelo meu corpo, a realidade digna da designação de existência; na verdade, enquanto as coisas são, o homem existe. Pela sua incorporação o homem apresenta-se, no mundo, como o ponto de referência de tudo o que é.

O corpo constitui-me como existência concreta que fornece, segundo Marcel, o fundamento de uma verdadeira ontologia, apresentando-se-me como a estrutura em relação à qual se define a linha de demarcação e a *dimensão-fronteira* entre a existência e a não existência. Pode até afirmar-se que as coisas só são para mim na medida em que as considero como prolongamentos do meu corpo ³¹. Eu sou o meu corpo, mais absolutamente do que qualquer outra coisa, pois é pelo meu corpo que me coloco no caminho que me possibilita ser aquilo que sou.

A presença (do corpo) é a linha em relação à qual se ordena a multiplicidade imensa de tudo aquilo que pode ser considerado por mim como existente; toda a existência pode ser referida a esta linha e só por pura abstracção poderia ser pensada fora de tal referência ³².

Embora a reflexão primeira seja obrigada a desinteressar-se radicalmente do facto de este corpo ser meu em virtude de este corpo ter exactamente as mesmas propriedades, estar sujeito às mesmas vicissitudes e votado à mesma destruição que qualquer outro corpo, a reflexão segunda rejeita esse modo de apreciar o corpo, isto é, recusa-se a “considerar como definitiva

²⁹ “Deve procurar-se não confundir ser e existir” (JM, p. 177).

³⁰ PA, p. 63.

³¹ Cfr. J M, p. 273.

³² Cfr. RI, p. 28.

a dissociação entre o corpo considerado como uma realidade qualquer e este eu que eu sou”³³.

Segundo Marcel, o dualismo psicofísico de Descartes “deriva da reflexão primeira”³⁴; aqui, como em todas as doutrinas que defendem o paralelismo, o corpo e a alma são tratados como coisas³⁵. Mas, se refletirmos sobre aquilo que considero como meu corpo, todo o paralelismo é rejeitado, pois estabeleço, entre mim e o meu corpo, uma intimidade que não tem explicação no contexto de um esquema paralelista.

À objecção que considera ilusória a crença em tal intimidade, Marcel responde que não é seu intento separar e conhecer senão as implicações da experiência, a qual procede “de um modo estritamente fenomenológico”³⁶.

Para o fim que Marcel tem em vista na discussão sobre o corpo pessoal, o método e o resultado da *reflexão primeira* são não só indesejáveis, mas também inaplicáveis. Numa análise científica, corpo e alma tornam-se coisas abstractas, termos lógicos que são imaginados como estritamente definidos e ligados um ao outro através de uma relação determinada. Esta abordagem abstractiva é rejeitada por Marcel devido à sua inviabilidade em apreender o corpo como meu. Só a *reflexão segunda* apreende o misterioso elemento da relação do corpo vivido com o *ego*, dissolve o dualismo da *reflexão primeira* e se apodera da unidade da existência participada.

8. A relação corpo-alma na perspectiva marceliana

Relativamente à questão da relação corpo-alma, na ordem histórica, a referência fundamental é a do dualismo cartesiano. Já Platão considerou o homem como tendo em si dois corcéis, sempre divergentes na sua direcção, sendo um figura da alma e outro figura do corpo. Daqui surgiu um dualismo ontológico que sempre teve seguidores na Filosofia, cujo protótipo foi o pensamento cartesiano.

Um vasto sector da filosofia contemporânea opõe-se, contudo, ao dualismo, reclamando a unidade no seio do ser humano. Para todos os pensadores, todavia, a pessoa é um dado complexo; a sua unidade

³³ ME, I, p. 108.

³⁴ ME, I, p. 108.

³⁵ Cfr. ME, I, p. 109.

³⁶ ME, I, p. 109.

constitui-se numa orientação dos princípios; esta orientação pôde efectuar-se predominantemente na direcção do corpo, como em Merleau-Ponty, ou na do espírito, como em Gabriel Marcel.

Para Merleau-Ponty, a realidade fundamental substancial será o corpo vivido. A alma torna-se a determinação, a significação, a intenção que o corpo traz ao seu comportamento. Do espírito nasce a função, operada pelo corpo, de apreensão e de expressão a respeito destas significações, destas intenções. Em suma, é o corpo que apreende e exprime estas determinações através do espírito. Esta análise do problema encontramos-la na primeira parte do *Journal Métaphysique* de Marcel; na segunda parte, Marcel frisa que o corpo se conhece num saber imediato. O corpo não é simples objecto, simples instrumento. É subjectividade. Posso dizer: sou o meu corpo, tenho o meu corpo.

Nota-se um corte muito nítido entre o período da primeira parte do *Journal Métaphysique* e o da segunda parte; a primeira parte é uma abstracção; a segunda marca um passo em direcção ao concreto.

Desde início, a formulação das relações alma-corpo é suspeita, para Marcel. A reflexão versa primordialmente sobre a relação consciência-corpo. Este tem duas faces: uma enquanto o corpo é dado no espaço, outra enquanto é dotado de interioridade. A primeira acepção faz considerar o corpo como objectivável, como apreensível por mim e pelos outros; a segunda acepção dá-se na percepção cinestésica: esta percepção não é senão para mim. Estes dois modos de existência são *irredutivelmente distintos*; mas completam-se e são indissociáveis. Neste momento da sua reflexão, Marcel não vê para a consciência a possibilidade de se dar a si mesma uma relação puramente interna e, por seu turno, o corpo não pode ser dado numa relação interna senão porque é dado numa relação externa, espacial ³⁷. De certo modo, pode afirmar-se que Marcel sublinha aqui as duas faces, externa e interna, da sensação.

Marcel analisa as relações corpo-alma sobretudo sob uma perspectiva funcional: consciência-corpo. Estas relações colocam-se funcionalmente diante do sujeito pensante tornando-se *pensamento-consciência*, *pensamento/corpo-pensamento*, *pensamento-consciência/corpo*. No final da primeira parte do *Journal Métaphysique*, Marcel querera ontologizar esta relação: onde estava a consciência reaparece a alma; onde estava o pensamento entra em jogo

³⁷ Cf. JM, p.21.

o espírito; são então clarificadas as relações da alma com o espírito e, depois, as relações da alma com o corpo.

A alma relaciona-se com o corpo; o espírito é liberdade³⁸. Num texto datado de 5 de Maio de 1914, Marcel afirma a nossa transcendência em relação a toda a explicação possível da nossa própria realidade; em 6 de Maio, precisa que a marcha que o eleva ao inteligível não é isolada: implica o acto pelo qual interioriza progressivamente a sua experiência.

O espírito não pode consistir senão num querer de si mesmo; mas o movimento pelo qual o espírito se faz espírito está fora de toda a ordem causal. Pensar o espírito consiste em pensar a liberdade. Esta criação do espírito não pode efectuar-se sem recurso à exterioridade, ao domínio da causalidade, pois a liberdade implica a necessidade. Distinguem-se, portanto, alma e espírito. A alma seria a matéria do espírito, o sujeito do devir do espírito, ou, melhor, da criação de si que é o espírito.

Para Marcel, como para Merleau-Ponty, a alma não tem sentido senão numa relação ao corpo. Para o primeiro, a alma está voltada para o exterior nas suas funções de desejo e nas funções perceptivas a fim de servir de matéria, de meio à ordem do espírito. Para o segundo, a alma é o acto pelo qual o corpo se determina nas suas significações e nas suas intenções. Em Marcel, o *espírito*, por meio da alma, cria-se absorvendo a exterioridade, exterioridade que destrói à medida que a absorve. Em Merleau-Ponty, o *espírito* é o acto pelo qual o corpo apreende as significações, as intenções.

9. O corpo como dimensão-fronteira entre o ser e o ter

A primeira parte do *Journal Métaphysique* datava de 1914. Só em 1920 Marcel se interroga de novo sobre as relações alma-corpo. A sua reflexão vai-se afastando deste aparelho idealista, para acentuar o carácter existencial. Em 9 de Novembro de 1920, Marcel precisa o seu pensamento: “poderei dizer ‘sou o meu corpo’, se nenhuma relação de coisa a coisa é mesmo de ser a ser, se inserir aqui: ‘eu não sou o senhor ou o proprietário ou o conteúdo do meu corpo’, etc.”. Tratar o meu corpo como coisa é exilar-me ao infinito, diz Marcel. Com efeito, se se passar ao limite, obtém-se: o meu corpo é, eu não sou nada. Deparamos com o materialismo. O idealismo

³⁸ “(...) a nossa liberdade está implicada no reconhecimento da nossa participação no universo” (PhC, p. 40).

poderá então retorquir: sou, ao menos, o acto que põe a realidade objectiva do meu corpo.

Entre este idealismo e o materialismo existem poucas diferenças: em ambos fica de lado o privilégio do sentir que está na raiz da afirmação: *sou o meu corpo*³⁹. “Deste corpo não posso dizer (...) nem que é meu, nem que não é meu”⁴⁰; ele é a zona-fronteira entre o ser e o ter.

A expressão “sou o meu corpo” não pode aceitar-se senão em virtude de uma condição em que o meu corpo é continuamente sentido e em que este sentir é a condição fundamental de outras concepções. O meu corpo não é sentido senão enquanto sou eu agindo; “o sentir é função do agir”⁴¹.

Mas, nesta perspectiva, os problemas multiplicam-se. *Eu sou o meu corpo* tornar-se-ia “em eu sou uma potência de acção que se apreende a si mesma como instrumento, que se vê inibida ou favorecida pelas condições exteriores”. É, diz Marcel, uma interpretação energética; mas nada de mais ambíguo. Nada aqui dá conta da unidade real implicada no sentir. Se se afirma que eu sou um ser ao qual esta potência pertence, todas as dificuldades renascem. Perante estas ambiguidades, acaba por preferir o sentido negativo: não é verdadeiro dizer que eu não sou o meu corpo, que este é exterior a uma certa realidade central de mim mesmo.

Mais tarde, Marcel voltará à fórmula “sou o meu corpo”, mas especificando sempre que a expressão não contém um sentido materialista.

Dirá em 18 de Novembro de 1920 que não existe qualquer problema no domínio das relações da alma e do corpo. Seria preciso que o corpo fosse objecto, que eu o colocasse diante de mim. Mas o meu corpo pensado não é o meu corpo.

No final da segunda parte do *Journal Métaphysique*, Marcel pergunta como é possível identificar um sentimento pela primeira vez; a identificação é facilitada na medida em que eu o considero como qualquer coisa que tenho; posso distingui-lo, defini-lo. Quanto mais íntimo torno o sentimento na direcção do meu ser mesmo, mais ele me é consubstancial, menos posso conhecê-lo. Daí a possibilidade de uma gama de perspectivas entre um sentimento que *tenho* e um sentimento que *sou*.

Esta análise do sentimento conduz à distinção entre *ter* e *ser*. Está encontrada a chave para resolver o enigma da ligação ao corpo; a

³⁹ Cfr. JM, p. 252.

⁴⁰ EA, p. 12.

⁴¹ JM, p. 252.

corporeidade é a zona-fronteira entre o *ser* e o *ter*⁴². Até às últimas obras, esta chave será útil.

A dupla experiência do meu corpo e da minha pertença ao mundo, no qual encontro os instrumentos do meu *existir*, isto é, do meu ser, impõe-me continuamente o sentimento de uma espécie de oposição entre os dois processos fundamentais do *ser* e do *ter*. Parece que não tenho senão aquilo de que posso, de algum modo e dentro de certos limites, dispor.

Isto significa “que eu me considero como possuindo qualquer coisa, a partir do momento em que julgo como sendo uma potência, isto é, um ser dotado de poderes”⁴³.

Gabriel Marcel, partindo de exemplos claros, nos quais o *ter* é tomado num sentido mais preciso e forte, distingue, sobretudo, os dois casos significativos de *ter*: “o *ter-posse* e o *ter-implicação*”. Em todo o *ter-posse*, diz ele, parece existir um certo conteúdo, “eu direi, um certo *quid* referido a um certo *qui*, tratado como centro de inerência ou de apreensão”⁴⁴.

Marcel utiliza aqui a palavra *qui* em vez de *sujeito* por causa da significação, quer lógica, quer epistemológica, que se atribui a este termo. O *qui* é, até certo ponto, transcendente de uma transcendência que não significa senão uma diferença de planos. No *ter-implicação*, as propriedades que atribuo ao meu corpo apresentam-se-me manifestamente como interiores ou como enraizadas no interior do corpo por elas caracterizado⁴⁵.

Não é possível evitar a representação da propriedade como determinando ou especificando uma certa energia essencial. No *ter-posse* e no *ter-implicação* existe uma característica comum: *estar exposto a outrem*. Porque a exterioridade e a interioridade se encontram inseparavelmente implicadas no *ter*, existe, entre ambas, uma relação de tensão mútua precária resultante do facto de a coisa possuída estar sujeita a múltiplas vicissitudes capazes de fazer gorar o esforço que faço para assimilar as coisas.

Se o meu corpo é o primeiro objecto (o objecto-tipo) com o qual me identifico, é através dele que a exterioridade entra em comunicação comigo pelo interior. Se converto a exterioridade parcial do meu corpo

⁴² “No fundo, tudo se reduz à distinção entre aquilo que se *tem* e aquilo que se *é*” (JM, p. 301).

⁴³ JM, p. 301.

⁴⁴ EA, p. 230.

⁴⁵ Cfr. EA, p. 232.

em pseudo-interioridade, o meu corpo invade-me e tende a identificar-se comigo, acabando por me reabsorver.

Existe, sem dúvida, uma dupla permanência no ter que está essencialmente ameaçada: a permanência do *qui* e a permanência do *quid*. Através do meu corpo tento desesperadamente incorporar em mim mesmo as coisas e outrem.

Só o amor, diz Marcel, que é subordinação de si mesmo ao transcendente, isto é, a uma realidade superior, pode operar a transmutação do *ter* em *ser*, evitando, em contrapartida, que o *ser* se transforme em *ter*.

Em suma, para Marcel, o corpo é subjectividade, pois identifica-se com o *ego*; conhece-se num saber imediato, numa apercepção interna à própria experiência e ao esforço do movimento; é interioridade radical. Em consequência, o dualismo cartesiano é falso: Descartes não teve razão em recusar ao espírito ser sujeito de paixão, de afectividade, de sensibilidade; não teve razão ao fazer do corpo um simples objecto, uma substância puramente passiva. O corpo não é instrumento; é uma intencionalidade fundamental: este corpo originário e primordial é essencialmente relativo ao mundo sobre o qual age e que ele conhece por um saber conatural. Posso, portanto, neste sentido, dizer: *eu sou o meu corpo, tenho um corpo*.

Em Gabriel Marcel, contudo, a noção fundamental que aparece à análise é a do corpo-sujeito oposto ao corpo-objecto; para ele, a experiência é abertura ao mundo; o corpo-objecto comunica com o mundo, mas fecha-nos sobre nós mesmos. Marcel assimila o corpo-objecto ao *ter* e o corpo-sujeito ao *ser*: não posso dizer que “não sou o meu corpo”.

III - Conclusão

1. A época da democracia é também a época da tecnologia: a época do *ter* por excelência. Os utensílios e as funções têm dominado o pensamento da sociedade contemporânea. O homem da técnica apreende-se a si mesmo não como pessoa, mas como função. À medida que o homem se torna numa função, o seu corpo torna-se numa ferramenta; o seu espírito mecaniza-se e a produção é a única coisa que é valorizada; o homem torna-se num produto dos seus próprios esforços para produzir. O homem especializado corre, assim, o perigo de perder a sua dignidade e as suas capacidades especificamente humanas; a sociedade, por seu turno, trata-o como um conjunto de usos possíveis, entre os quais tem de ser feita uma escolha para o bem de um todo amorfo.

Esta situação, que parece um fatalismo, põe em relevo a importância da concepção de Marcel segundo a qual o corpo, primariamente, não se presta a uma definição em termos de instrumentalidade funcional e de que a relação de cada um com o seu corpo transcende as distinções entre exterioridade e interioridade, entre actividade e passividade. O corpo mostra que a situação fundamental do homem não é a da função, mas a da incarnação existencial, o que significa que o homem tem valor simplesmente porque existe, independentemente da sua função.

A finalidade mais importante da vida resulta da própria descoberta de que a relação misteriosa que se obtém através do *ser* e do *corpo* se obtém também através do *corpo* e do *mundo*. Reduzir-me à *praxis*, olhando a minha vida como algo que *eu tenho*, é desvalorizar-me por completo, reduzindo a minha vida e o meu corpo ao estatuto de coisa. O ser corpóreo, porém, não é nem facto, nem função; a sua vocação está subjacente a todas as vocações subsequentes.

2. O corpo traz a Filosofia do céu para a terra; o filósofo não se pode afastar da sua situação histórica, colocando-se em horizontes intemporais. O seu corpo é uma recordação permanente da sua participação e da sua responsabilidade na comunidade da natureza. Enquanto o tempo e a matéria podem, sem dúvida, ter vindo da eternidade, o filósofo, como ser do tempo e como matéria, precisa de encontrar o eterno mediatizado através das complexidades do tempo. O filósofo autêntico não deve afastar-se da matéria, pois, à medida que o fizer, a matéria afastar-se-á do espírito, implicando, como resultado final desta divisão, a separação entre o homem e a natureza. A união entre a matéria e o espírito conduz a possibilidades de harmonia, de liberdade pessoal e de comunicação interpessoal.

3. A Teologia pode encontrar na fenomenologia da incarnação de Marcel alguns desafios. Por um lado, os temas típicos do existencialismo (incarnação, comunicação, participação, angústia, transcendência) podem servir de complemento estimulante aos conceitos tradicionais; por outro lado, os dualismos radicais podem ser ultrapassados sem negar os conceitos espirituais que estão na sua base. É possível afirmar-se o natural sem adoptar o naturalismo, conceder importância à matéria sem aderir ao materialismo. De facto, o estatuto do homem incarnado tem provocado várias e interessantes especulações teológicas acerca da totalidade das relações entre o espírito e o corpo e acerca da imortalidade ⁴⁶.

⁴⁶ Recordem-se, a título de exemplo, as teorias de K. Rahner e de T. de Chardin.

4. Gabriel Marcel vê a encarnação humana como um voto de confiança nas possibilidades da matéria. O homem torna-se homem através da matéria que é, para ele, capacidade de acção, movimento, crescimento e aventura. Ter um corpo é uma vocação e não uma desgraça. O desenvolvimento pessoal e mental do homem resulta da interacção com o mundo. O corpo abre um ser corporal a outros seres corporais e às suas preocupações comuns e, por fim, à descoberta dos outros e à comunicação com eles, à significação mais profunda da solidariedade humana.

5. Pertencer ao mundo não é estar abandonado num meio estranho. O meu corpo é não só membro de um mundo de coisas objectivas, mas também de uma parte da realidade subjectiva que sou eu próprio. Através do corpo é possível assumir-se um *eu* próprio e incorporar, na ordem do ser, as coisas, uma vez que estas se tornam em mais do que instrumentos ao participarem na dignificação da pessoa humana. Através do corpo, o subjectivo e o objectivo encontram-se e fundem-se numa unidade misteriosa. Cada incursão bem sucedida no mundo aumenta alguma riqueza à sua personalidade; o homem revela-se a si próprio quando está ocupado existencialmente com o mundo que, através do seu corpo, ajuda a construir.

Não tendo outra alternativa possível a este compromisso, uma vez que o corpo não é uma escolha, o homem, para atingir valores verdadeiramente humanos, terá de dar uma resposta pessoal a esta situação. A realização de si próprio como ser corpóreo no mundo, torna o homem mais consciente da significação profunda da existência. O ser corpóreo confia ao homem a missão de procurar compreender os recursos inicialmente ocultos do ser; esta procura efectua-se não fugindo do corpo, mas indo ao encontro dos outros no mundo com os quais partilha esta missão. A inter-relação entre o corpo e o mundo conduz o homem ao pleno desempenho da sua função; ao dizer sim à encarnação humana, o homem continua a ter possibilidades cheias de desafios. Para o *homo viator*, caminhante através do mundo, a vocação, única e tão inseparável de si próprio como o seu próprio corpo, é libertar-se a si mesmo através da conjuntura das circunstâncias.

6. Enfim, uma filosofia do concreto não pode ser indiferente a uma tomada de posição ética. Metafísico, Gabriel Marcel projecta a luz do seu recolhimento em tudo aquilo que tece a trama do ser e da existência. Mas,

“à semelhança de um doente que procura uma posição”⁴⁷, este metafísico, na busca daquilo que é, volta-se inevitavelmente para aquilo que será e preocupa-se implicitamente com o tecido moral da existência humana⁴⁸. Sem elaborar um tratado de ética, a sua reflexão volta-se para o *homo viator* do século XX, acorrentado a uma *sabedoria trágica* no seio de um mundo tecnicizado, impessoal, impotente perante a angústia e a morte.

O homem marceliano define-se pela itinerância; nesse caminhar é a ética que orienta as agulhas do seu sentido; as noções de *acto* e de *liberdade*, charneiras do agir humano, constituem as articulações maiores desta filosofia concreta. Mas, na ontologia marceliana, o ser do homem define-se como *co-esse* (*ser-com*). É amando, comprometendo-se numa fidelidade, que o *homo viator* é chamado a ser. O ser é um dom da vida; dirá Marcel: “os actos que realizamos quotidianamente são eles que contribuem para criar ou destruir a pessoa”⁴⁹. Uma ontologia que concede ao acto e aos actos uma tal primazia implica uma ética colocada sob o sinal da liberdade.

A liberdade marceliana é essencialmente uma conquista: cada um de nós tem de fazer de si mesmo um homem livre. A liberdade tem, portanto, um sentido: é conquista, sempre parcial, sempre precária, sempre disputada. Como o ser, a liberdade é mistério e “intervém na junção do ser e da existência”⁵⁰; acto de resistência ao peso da incarnação, como o ser é o acto de resistência ao peso da posse: “(...) *a nossa liberdade somos nós mesmos, pode aparecer-nos, às vezes, como inacessível*”⁵¹; é, “de algum modo, a alma da nossa alma”⁵².

A ética que daqui brota é o coração de uma *filosofia do limiar*, mas que se abre a horizontes invisíveis que se afirmam mais vastos e mais ilimitados que os da Filosofia. Mas uma ética que se apresenta como uma ética da fidelidade criadora e que se define sob os traços de uma ética do *apelo*, da *conversão* e da *invocação*, conduz ao coração de uma *filosofia religiosa*. A ética da fidelidade criadora conduz ao limiar da Transcendência. Filosofia religiosa a de Gabriel Marcel não no sentido de que os seus fundamentos

⁴⁷ JM, p. 281.

⁴⁸ Cfr. HcH, p. 51.

⁴⁹ ME, II, p. 118.

⁵⁰ ME, II, p. 31.

⁵¹ RI, p.78.

⁵² Ibidem.

estão colocados numa religião ou numa revelação determinadas, mas no sentido de que ela define o *homo viator* como *co-esse*, isto é, como um ser *ligado* ao mundo circundante e a outrem e *re-ligado* ao Transcendente.

7. A filosofia de Marcel é uma *filosofia do diálogo* que nos chama a atenção para o enigma dos pensamentos que traduzem o mundo e o homem, o saber e a socialidade, o ser e Deus. A alternância é o horizonte de um espírito moderno.

Um antigo apólogo talmúdico, referido por E. Levinas na *Rev. Int. de Philosophie* ⁵³, narra o protesto dos anjos no momento em que a *Thora* divina ia deixar o Céu para ser dada aos homens. O Eterno apazigua-os: “as leis que a *Thora* contém são feitas para a Terra; é inaplicável à condição dos anjos que não nascem nem morrem, nem trabalham, nem comem, nem possuem, nem vendem”. Os anjos submeteram-se. Mas, calaram-se feridos no seu orgulho ou, pelo contrário, porque entreviram bruscamente a superioridade dos homens na Terra, capazes de *dar* e de *ser-uns-para-os-outros* e de abrir, assim, a cena da *divina comédia*, por cima e para além da compreensão do ser à qual estão votados os espíritos puros? Mas essa abertura é possibilitada pela encarnação.

CASSIANO REIMÃO

Siglas

a) Obras de Gabriel Marcel citadas:

- EA - *Être et Avoir*, Aubier-Montaigne, Paris, 1935.
- HcH - *Les Hommes contre l'Humain*, Fayard, Poitiers, 1968.
- HV - *Homo Viator, Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*, Aubier-Montaigne, Paris 1963.
- JM - *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1968.
- ME, I - *Le Mystère de l'être - I (Réflexion et Mystère)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1951.
- ME, II - *Le Mystère de l'être - II (Foi et Réalité)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1951.

⁵³ 32 (1978), p. 511.

- PA - *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Introd. por Marcel de Corte, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 2ª ed., 1967.
- PhC - *Essai de Philosophie Concrète*, Gallimard, Paris, 1967.
- RI - *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1956 .

b) Obra de Merleau-Ponty citada:

- SC - *La Structure du Comportement*, PUF, Paris, 1960.