



Alexandre Marques Cabral

**Onto-teo-logia, Mística e Revelação: a
hermenêutica mística à luz de Jean-Luc Marion
e sua confirmação a partir da confrontação com
as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Mario França Miranda

Volume I

Rio de Janeiro
Outubro de 2016



Alexandre Marques Cabral

Onto-teo-logia, Mística e Revelação: a hermenêutica mística à luz de Jean-Luc Marion e sua confirmação a partir da confrontação com as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção o grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Mario França Miranda

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. José Silveira da Costa

UERJ

Prof. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell

FAJE

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de outubro de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Alexandre Marques Cabral

Graduou-se em filosofia em 2002/2003 (respectivamente, no Seminário diocesano São José e no Centro Universitário Bennett). Graduou-se em teologia em 2002/2012 (respectivamente, na Universidade Santa Úrsula e Escola Superior de Teologia). Concluiu o mestrado em filosofia na UFRJ/IFCS, em 2005, e doutorado em filosofia, na UERJ, em 2011. Desde 2010, é professor do departamento de filosofia do Colégio Pedro II e, desde 2012, professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ. Até o momento, publicou onze livros de filosofia e teologia e diversos artigos em revistas especializadas. Atualmente, desenvolve pesquisas na área de filosofia da religião, com ênfase em Santo Agostinho, Mestre Eckhart, Lutero, Nietzsche, Heidegger e Lévinas.

Ficha Catalográfica

Cabral, Alexandre Marques

Onto-teo-logia, mística e revelação : a hermenêutica mística à luz de Jean-Luc Marion e sua confirmação a partir da confrontação com as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero / Alexandre Marques Cabral ; orientador: Mario França Miranda. – 2016.

2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Mística. 3. Metafísica. 4. Revelação. I. Miranda, Mario França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

Para os mestres-amigos José Alves Barbato, João Valença,
Jesus Manuel Lopez e Jonas Rezende –
pela teologia viva de cada gesto de vocês.

Para as vidas da minha vida, carnes da minha carne:
Rosana, Ana Luíza e Tomás – pela mística que há entre nós.

Para Nehemias Marien –
por ter aberto o meu caminho teológico de dúvidas,
poucas certezas e muita fé.

Agradecimentos

Ao mestre Mário de França Miranda, cuja orientação e labor teológico sempre foi um estímulo para todos os passos trilhados por este trabalho.

Ao mestre e amigo Marco Antônio Casanova, que mostrou-me a possibilidade de realizar a sempre difícil tarefa de pensar.

À amiga e companheira de fé Maria Cristina Sá, cuja experiência mística me ensinou a encontrar Deus no rosto dos humilhados e na alegria de todas as horas.

Aos membros da banca examinadora: professores e professoras pe. João Mc Dowell, SJ, José Silveira da Costa, Maria Tereza e Lúcia Pedrosa, pela paciência e benevolência na avaliação desta pesquisa.

Às amigas Cláudia Senra e Cristina Gouveia, que sempre me fortaleceram e animaram em meu caminho.

À Leonor – Lelê – e Juliana Castro, pelas gargalhadas nas horas mais necessárias para que minha fraqueza não me derrotasse.

Às filhas do coração Sophia e Vitória, que nem sabem o quanto estão presentes em cada página desta tese.

À minha manjedoura: Martha, Aníbal, Fernanda, Júlia, Paulo Marques e Maria – cujas vidas e educação possibilitaram cada passo do caminho que me levou até aqui.

À IRE – comunidade mística e ensaística, que me ensinou o sentido de tudo que está aqui desenvolvido em forma de conceitos.

Aos Alunos/as da UERJ e Colégio Pedro II, que sempre me ensinaram a entender a mística para além dos jargões teológicos, sobretudo, aos alunos/amigos Joaquim e Marina, que mais uma vez me salvaram ciberneticamente.

À Jucira Montenegro, que adoraria celebrar esta vitória – In memoriam.

Resumo

Cabral, Alexandre Marques; Miranda, Mario França. **Onto-teo-logia, Mística e Revelação: a hermenêutica mística à luz de Jean-Luc Marion e sua confirmação a partir da confrontação com as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero**. Rio de Janeiro, 2016. 495p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

O objetivo central da presente investigação é o de ressignificar o lógos cristão de modo não metafísico. Para dar conta dessa proposta, assumimos a crise das metanarrativas metafísicas caracterizadas por Heidegger como narrativas onto-teo-lógicas. Com a morte de Deus tal qual anunciada por Nietzsche, os supostos ontológicos da ontoteo-logia se deterioraram. Porquanto historicamente a teologia cristã serviu-se das narrativas metafísicas para legitimar seus discursos, torna-se necessário um outro regime de verdade não onto-teo-lógico para estruturar, no tempo da morte de Deus, as narrativas cristãs. Vislumbramos na obra de Jean-Luc Marion uma possibilidade de reestruturação do lógos cristão, uma vez que ele se abre para a possibilidade de inscrever na filosofia a revelação divina para além da onto-teo-logia. Consequentemente, por meio dele, é possível não somente ressignificar de modo não metafísico o lógos cristão, como também relacionar-se criativamente com a tradição teológica cristã. Por um lado, tal possibilidade é garantida por meio do que entendemos por hermenêutica mística, a saber, a interpretação fundada na mística entendida como experiência frutiva do mistério divino, experiência essa que desvela um novo horizonte (não metafísico) de inteligibilidade dos discursos teológicos da tradição cristã. A partir da caracterização da hermenêutica mística, ensaiamos um confronto interpretativo com as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero, com o intuito de assinalar o poder interpretativo mística como hermenêutica. Desse modo, tanto Eckhart quanto Lutero desvelam-se à hermenêutica mística de modo não metafísico, o que exemplifica a possibilidade de ressignificação da tradição cristã no tempo da morte de Deus.

Palavras-chave

Mística; metafísica; revelação.

Abstract

Cabral, Alexandre Marques; Miranda, Mario França (Advisor). **Onto-theology, Mysticism and Revelation: the mystical hermeneutics in the light of Jean-Luc Marion and its confirmation from the confrontation with the works of Meister Eckhart and Martin Luther.** Rio de Janeiro, 2016. 495p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

The main objective of this research is to reframe the Christian logos of non metaphysical way. To account for this proposal, we assume the crisis of metaphysical meta-narratives characterized by Heidegger as onto-theo-logical narratives. With the death of God as is announced by Nietzsche, the ontological assumptions of onto-theo-logy deteriorated. Because historically Christian theology served up the metaphysical narratives to legitimize his speeches, it is necessary to another regime of truth not onto-theo-logical to structure, at the time of death of God, the Christian narrative. We see the work of Jean-Luc Marion a chance to restructure the Christian logos, since it opens the possibility to subscribe to the philosophy divine revelation beyond the onto-theo-logy. Consequently, through it, it can not only give new meaning not metaphysical way the Christian logos, as well as to relate creatively to the Christian theological tradition. On the one hand, such a possibility is guaranteed by means of what we mean by mystical hermeneutics, namely, the interpretation based on the mystical understood as fruitive experience of the divine mystery, experience this unveiling a new horizon (not metaphysical) intelligibility of theological discourses Christian tradition. From the characterization of mystical hermeneutics, we rehearse an interpretive confrontation with the works of Meister Eckhart and Martin Luther, in order to mark the interpretive mystical power as hermeneutics. Thus, both Eckhart and Luther unfold to the mystical hermeneutics of non-metaphysical way, which exemplifies the possibility of reinterpretation of the Christian tradition in the time of the death of God.

Keywords

Mystic; metaphysics; revelation

Sumário

1 Introdução	14
1.1. Da morte do “Deus” teísta à crise do lógos cristão	14
1.2. Os desafios de Brunner e Ratzinger: a necessidade de ressignificação do lógos em meio à crise do lógos cristão	33
1.3. A possibilidade de ressignificação do lógos cristão por meio da fenomenologia de Jean-Luc Marion: caracterização dos objetivos e hipóteses da presente investigação	44
2 Onto-teo-logia, revelação e morte de Deus: a impossibilidade da manutenção da relação tradicional entre teologia e onto-teo-logia. Um diálogo com Agostinho, Nietzsche, Heidegger e Marion	54
2.1. Metafísica como onto-teo-logia: uma caracterização à luz de Heidegger e Marion	56
2.2. Ensaio de caracterização da presença da onto-teo-logia na teologia de Agostinho	83
2.3. Nietzsche e a morte de Deus: a inviabilização da manutenção da onto-teo-logia nos átrios da teologia. Uma abordagem em diálogo com Marion	120
3 O “fim do fim da metafísica” e a possibilidade da (auto) revelação divina: prolegômenos à fenomenologia da religião cristã de Jean-Luc Marion	144
3.1. Da morte do Deus metafísico à meta-metafísica	147
3.2. A fenomenologia como alternativa à crise da metafísica e a possibilidade da revelação divina: para além de Husserl e Heidegger	154
3.3. A fenomenologia de Marion entre “filosofia cristã” e teologia cristã: uma discussão com Tomás de Aquino e Étienne Gilson	195
4 Jean-Luc Marion e a ressignificação hermenêutica da mística cristã	224
4.1. Do ídolo ao ícone: variações sobre a distância do divino	227
4.2. O fenômeno saturado divino e o eu adonado	250
4.3. Da saturação do amor à revelação divina como lógos do amor	271
4.3.1. Caracterização geral do fenômeno do amor	272
4.3.2. Deus como amor	294
4.4. Mística como hermenêutica	316
4.4.1. Mística e metafísica: considerações à luz de Santo Tomás de Aquino, Jacques Maritain e Henrique Cláudio de Lima Vaz	319
4.4.2. Sobre o conceito de mistério: uma abordagem à luz de Karl Rahner	343
4.4.3. Mística como hermenêutica: uma caracterização a partir de Marion	353

5 Hermenêutica mística e tradição cristã: confrontando as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero	380
5.1. Unidade, desprendimento e gratuidade da ipseidade em Mestre Eckhart	387
5.2. Lutero e a mística anti-metafísica: da teologia da cruz ao amor desinteressado	429
6 Considerações finais	475
7 Referências Bibliográficas	482
7.1. Obras de Jean-Luc Marion	482
7.2. Obras de Eckhart	483
7.3. Obras de Lutero	483
7.4. Outras obras	484

Abreviaturas

Obras de Marion

AD	<i>Acerca de la donación</i>
DSE	<i>Dieu sans l'être</i>
ED	<i>Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation</i>
ID	<i>L'idole et la distance</i>
LS	<i>Au lieu de soi</i>
MDND	<i>De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique</i>
PC	<i>Prolegómenos a la caridad</i>
PE	<i>Phénomène érotique</i>
RD	<i>Reducción y donación</i>
VR	<i>Le visible et le révélé</i>

Obras de Heidegger

CFM	<i>Conceitos fundamentais da metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)</i>
CH	<i>Carta sobre o humanismo</i>
Contribuições	<i>Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)</i>
EF	<i>Da essência do fundamento</i>
EV	<i>Da essência da verdade</i>
FT	<i>Fenomenologia e Teologia</i>
Id. Dif.	<i>Identidade e diferença</i>
N.I	<i>Nietzsche I</i>
PFF	<i>Problemas fundamentais da fenomenologia</i>
TS	<i>Tempo e Ser</i>
ST	<i>Ser e tempo (Sein und Zeit)</i>

Obras de Nietzsche

FW/GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft/A gaia ciência</i>
Za/ZA	<i>Also sprach Zarathustra/Assim falou Zaratustra</i>
JGB/BM	<i>Jenseits von Gut und Bose/Para além de Bem e Mal</i>
GM/GM	<i>Zur Genealogie der Moral/Para a genealogia da moral</i>
GD/CI	<i>Götzen-Dämmerung/Crepúsculo dos Ídolos</i>

AC/AC	<i>Der Antichrist/O anticristo</i>
EH/EH	<i>Ecce Homo</i>
NF/FP	<i>Nachgelassene Fragmente/Fragmentos Póstumos</i>

Obras de Santo Agostinho

Cid. Deus	<i>Sobre a cidade de Deus</i>
Conf.	<i>Confissões</i>
Corr. Gr	<i>Correção e a graça</i>
Dout. Cr.	<i>A doutrina cristã</i>
Enchr.	<i>Enchridium</i>
Ep	<i>Epístola</i>
Gen. cont. Man.	<i>Gênesis contra os maniqueus</i>
Gen. Lit.	<i>Comentário literal ao Gênesis</i>
Gr. Liv.	<i>A graça e o livre-arbítrio</i>
Liv. Arb.	<i>Livre arbítrio</i>
Sol.	<i>Solilóquio</i>
Trind.	<i>A trindade</i>
N.B.	<i>A natureza do bem</i>
Ut. Cr.	<i>Da utilidade de crer</i>
V. Fel	<i>A vida feliz</i>
Ver. Rel.	<i>A verdadeira religião</i>
83 quest. div.	<i>83 questões diversas</i>

Obras de Santo Tomás de Aquino

CG	<i>Suma contra os gentios</i>
Com. Trat. Trin.	<i>Comentário ao tratado De Trinitate de Boécio</i>
Comp. Teol.	<i>Compêndio de Teologia</i>
Credo	<i>Exposição sobre o credo</i>
Sum. Teol.	<i>Suma Teológica</i>

Obras de Husserl

Ideias *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*

Id. Fen *A ideia de fenomenologia*

Inv. Log *Investigações Lógicas*

Outras obras

CRP *Crítica da razão pura* (de Kant)

Cont. Her. *Contra as heresias* (de Irineu de Lião)

Et. Nic. *Ética a Nicômaco* (de Aristóteles)

Exort. Gr. *Exortação aos gregos* (de Clemente de Alexandria)

Met. *Metafísica* (de Aristóteles)

Rep. *República* (de Platão)

I e II Apol. *I e II Apologias* 9 (de Justino de Roma)

Pedag. *O pedagogo* (de Clemente de Alexandria)

Pens. *Pensamentos* (de Pascal)

*O que Deus é não se sabe! Não é luz nem espírito,
Nem êxtase nem uno nem aquilo que se chama
divindade, Nem sabedoria ou intelecto, vontade,
bem ou amor, Nem coisa nem não-coisa, não-ser ou
afeto: É aquilo de que eu, tu e nenhuma outra
criatura Jamais temos experiência, até sermos o
que ele é.*

(Ângelus Silesius)

*Isto te peço, Timóteo, meu amigo, entregue por
completo à contemplação mística. Renuncia aos
sentidos, às operações intelectuais, a todo o sensível
e ao inteligível. Despoja-te de todas as coisas que
são e ainda as que não são. Deixa de lado teu
entendimento e esforça-te por subir o mais que
possas até unir-te com aquele que está mais além de
todo ser e de todo saber. Porque pelo livre, absoluto
e puro afastamento de ti mesmo e de todas as coisas,
afastando tudo e qualquer coisa, serás elevado
espiritualmente até o Raio de trevas da divina
Supraessência.*

(Pseudo-Dionísio Areopagita)

*Ó Luz Divina que, incansável e potente em seu reino
incrível, nos ultrapassa, comunicando-me, todavia,
a tua alma nos raios que eu bebo, que a tua
felicidade seja a minha! Os filhos do Sol alimentam-
se dos próprios atos. Vivem da vitória. Com espírito
próprio, insuflam a sua coragem e a sua força é a
sua alegria.*

(Hölderlin)

*Mas até quando há de durar tamanho orgulho? Até
quando, um desenho que te represente? Ah! Santo
Deus, põe fim a tanta espera. No excesso das
imagens não te alcanço.*

(Rumi)

1

Introdução

1.1.

Da morte do “Deus” teísta à crise do lógos cristão

Durante dois milênios de existência a condição cristã, seja no cultivo de seus comportamentos ou mesmo na normatividade de seus dizeres, nutriu-se do resultado do esforço hercúleo do cristianismo primitivo e dos padres dos primeiros séculos da era cristã, que, por caminhos diversos, conquistaram a integração da Palavra (*Dabar*) do Deus de Abraão, Isaac e Jacó com o lógos apofântico (demonstrativo) dos gregos. O que se poderia chamar de “lógos cristão” outra coisa não é senão o resultado imediato de tal integração. Como resultado de um esforço, o lógos cristão é, por si só, uma conquista. Não estava dado; não foi, portanto, achado. Como toda luta, o processo de conquista da identidade do lógos cristão experimentou, ao longo do tempo, grandes oscilações: ora a força da Palavra transcendente do Deus judaico sobressaía ante as investidas do lógos grego, ora a razão demonstrativa grega dava sinais de vitória, subsumindo a força da Palavra transcendente divina. A primeira situação já transparece no mundo bíblico neo-testamentário. O capítulo 17 de *Atos dos Apóstolos*, por exemplo, já deixa claro que o anúncio cristão, desde os primórdios de sua história, esbarrou-se com a relação tensa do lógos grego com a Palavra de Deus. Uma passagem nodal deste capítulo servir-nos-á de exemplo:

De pé, então, no meio do Areópago, Paulo falou: “Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois o mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos.

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá a vida, respiração e tudo o mais. De um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando o tempo anteriormente determinado e os limites de seu habitat. Tudo isso para que procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem

por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós. Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram:

‘Porque somos também de sua raça’.

Ora, se nós somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos.

Por isso, não levando em conta os tempos de ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos”.

Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: “A respeito disto vamos ouvir-te outra vez” (At. 17,22-32)

A passagem acima reproduzida se deu após Paulo ter anunciado o evangelho de Cristo em Anfípolis, Apolônia, Tessalônica e Bereia. Justamente em Bereia, Paulo foi surpreendido por judeus vindos da Tessalônica, que agitaram o povo contra ele, quando souberam que estava pregando “a palavra de Deus” (At 17, 13). Deixando Silas e Timóteo em Bereia, dirigiu-se para Atenas, para não ser detido na cidade em que anunciara o evangelho. “Enquanto Paulo os esperava [Silas e Timóteo] em Atenas, o seu espírito se revoltava em face da idolatria dominante na cidade” (At 17, 16). Porquanto Paulo revoltou-se contra a idolatria, seu discurso aos atenienses estruturou-se pela atmosfera anti-idolátrica que assim se formara. Passou a pregar nas sinagogas de Atenas e nas ruas, até o momento em que alguns filósofos estóicos e epicuristas se interessaram pela sua pregação, pensando que ele estava anunciando Deuses estrangeiros, “pois pregava a Jesus e a ressurreição” (At 17, 18). Por causa desse interesse, os filósofos o levaram ao Areópago, onde outros atenienses discutiam as “novidades” que surgiam na cidade. Exatamente este é o momento anterior ao discurso acima transcrito. Deve-se observar inicialmente que os interlocutores de Paulo no Areópago não eram simples homens religiosos. O que chama inicialmente atenção é que eles orientavam-se pelo lógos demonstrativo filosófico, que havia sido conquistado e consolidado ao longo dos seis séculos anteriores àquela prédica de Paulo. Por outro lado, a relação de Paulo com os atenienses naquele momento, uma vez que estava condicionada pela sua revolta contra a idolatria, não se orientou pela distinção entre Deuses pertencentes aos cultos públicos (exoterismo religioso grego) e o discurso filosófico da tradição grega, pouco afeito ao que um judeu do seu tempo considerava politeísmo e

idolatria.¹ Justamente esta anti-idolatria condiciona um discurso ambíguo. Inicialmente, Paulo reconhece a religiosidade dos gregos e sua sabedoria por deixar livre o espaço ao “Deus desconhecido”:

Vejo que, sob todos os aspectos, sois o mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos.

De certo modo, isto assinala que os gregos, ainda que às apalpadelas, reconheceram a vigência do desconhecido como necessário ao seu Panteon e, conseqüentemente, à sua vida cultural. Em um segundo momento, o *Deus absconditus* só é *absconditus* para os gregos. Para Paulo, esse Deus é *Deus revelatus*. O Deus revelado é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, uma vez que Paulo afirma ser esse Deus “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra”. Trata-se do Senhor (*Adonai*), o Deus criador de tudo que ele mesmo não é. Esse Deus é irredutível às esculturas, que visam tornar a divindade visível e disponível para os cultos. O elogio paulino ao “Deus desconhecido” não é outro senão aquele que mostra que, de algum modo, os gregos cultivavam o reconhecimento de que a divindade propriamente dita não poderia imiscuir-se com os ídolos. O lógos apofântico, portanto, teria algum poder positivo de realização. Contudo, justamente pelo fato de os gregos não reconhecerem quem é este Deus e como ele nos requisita, o lógos que os orienta é insuficiente.

A mensagem paulina no Areópago deixa vir a lume uma divergência bilateral. Em um primeiro momento, apesar do que acima fora dito, deve-se ressaltar que o discurso paulino nasce do reconhecimento de que, ainda que adoradores do Deus desconhecido, os gregos são idólatras. Esta, contudo, não é a única divergência presente no texto. O texto afirma: “Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: ‘A respeito disto vamos ouvir-te outra vez’”. Até a parte em que fala da ressurreição não há escândalo nas palavras de Paulo. Por quê? Festugière chama a atenção para alguns aspectos desta passagem. O primeiro diz respeito ao fato de que um grego jamais se escandalizaria com o simples fato de alguém anunciar a ressurreição de um ser divino. Dionísio, Adônis, Átis, Osíris experimentaram exatamente o que significa em grego a palavra

¹ Basta considerar os fragmentos de Xenófanes, o *Agathon* platônico ou ainda o motor imóvel de Aristóteles. Cf. XENÓFANES, frags. 11, 14 e 15, *Rep.* VI e VII e *Et. Nic.* X.

anastasis (ressurreição).² Não só a palavra ressurreição não era desconhecida, como o sentido da volta à vida de uma divindade dilacerada também não o era. O mesmo, afirma Festugière, pode-se dizer em relação a ideia de criação. Esta aparece, com algumas modulações significativas da ideia judaica, no *Timeu* platônico, uma vez que a unidade e existência do cosmo é pensada como produto da ação criadora de uma divindade: o Demiurgo.³ O mesmo se pode dizer em relação à própria noção de um “Deus desconhecido”. Para um filósofo grego, como eram os interlocutores de Paulo, o caráter desconhecido de Deus identificava-se com o *Agathon* (ideia de Bem) platônico, que segundo a alegoria da linha e a alegoria da caverna d’ *A república*⁴, é “para além do ser (ousía)”, isto é, sem medida com o resto do real. O mesmo se pode dizer do motor imóvel de Aristóteles e do Uno plotiniano.⁵ Estes conceitos são desconhecidos por serem de certo modo indefiníveis. Para Festugière, o problema da pregação paulina, segundo os gregos lá presentes, refere-se ao fato de Paulo ter misturado duas ordens que se excluem, a saber, a ordem atemporal e a ordem histórica. O Deus atemporal manifesta-se na temporalidade de Jesus. Como afirmou Paulo no Areópago:

Por isso, não levando em conta os tempos de ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos.

Jesus é o lugar onde Deus “notifica aos homens” seus desígnios. Isto sim é o escândalo. Como o eterno imiscui-se no temporal? Se Paulo tem motivo para revoltar-se contra a idolatria grega, os gregos também têm motivo para não quererem mais escutar Paulo: “A respeito disto vamos ouvir-te outra vez”. Se esta rejeição adveio dos gregos, a tensão entre a Palavra de Deus e o lógos grego torna-se mais acirrada, segundo a perspectiva de Paulo, em outro texto. Em conhecida passagem da primeira epístola aos coríntios, Paulo afirma:

Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio de sua sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar os que creem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tantos judeus como gregos,

² FESTUGIÈRE, A. J., *La esencia de la tragédia griega*, p. 119.

³ Ibidem., p. 117.

⁴ Cf. *Rep.*, livros VI e VII.

⁵ Cf. FESTUGIÈRE, A. J., *La esencia de la tragédia griega*, p. 116.

é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte que os homens.

Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus (1Cor. 1, 20-29).

A passagem acima deixa claro o abismo que separa a mensagem do cristianismo primitivo e o *lógos* grego, sem levar em conta os próprios judeus. Se Deus revela-se em Cristo, sua sabedoria não se coaduna com “os mais sábios segundo a carne”. Esta sabedoria “da carne” entra em crise justamente frente a sabedoria da cruz. O Deus crucificado é loucura para os gregos, uma vez que é refratário aos horizonte de compreensão do *lógos* apofântico. O Deus que se manifesta por meio da cruz nada tem a ver com a pura inteligibilidade de um princípio meta-empírico de explicação da totalidade do mundo. O pensamento que se pensa (Motor Imóvel), o Uno, o *Agathos* jamais se manifestaram no devir e no sofrimento. Antes, eles só são plenamente divinos porque são impassíveis à dor e ao devir como um todo. Ora, justamente por isso a anuência ao discurso grego parece ser um impeditivo para a plena realização da condição cristã. Esta talvez a razão para as incisivas palavras de Paulo aos colossenses: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da ‘filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo”. (Col 2,8-10) Ainda que não seja aqui o lugar para caracterizar o que significa “tradição dos homens” e “elementos do mundo”, fato é que, para Paulo, a mensagem cristã não se identifica com o *lógos* filosófico. Como então o cristianismo primitivo e logo depois os padres da Igreja conseguiram harmonizar e integrar Palavra de Deus e *lógos* demonstrativo? Em outras palavras: como podemos entender a gênese do “*lógos* cristão”?

Um elemento decisivo para uma reta compreensão da possibilidade do surgimento do *lógos* cristão é a identidade entre *Lógos* e Cristo no prólogo do evangelho de João (Jo 1). A complexidade deste texto, impossível de ser caracterizada aqui, é proporcional à sua riqueza. Dentre seus aspectos, é possível destacar, segundo o tema da gênese do *lógos* cristão, o fato de Cristo ser simultaneamente *Lógos* (Palavra, Verbo), princípio criador e Deus. Mais: Cristo é

tudo isso feito homem. Por meio dele o mundo veio a ser o que é. Consequentemente, o Lógos divino é o sentido último de inteligibilidade da totalidade dos seres. Por ser Deus humanado, Cristo é o revelador de Deus: “Quem vê a mim, vê o Pai” (Jo 14,9). Sendo revelador de Deus, é o revelador da plenitude da humanidade. O verbo que se fez carne (Jo 1,14) deixa luzir a plenitude da condição humana, uma vez que por meio dele o homem sabe o que Deus quer que ele seja para ser plenamente ele mesmo. Por isso, é ele “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). O *pré*-histórico (o antes de qualquer condição histórica, isto é, qualquer condição temporal) é simultaneamente o sentido pleno de ser do ser humano, ente histórico por excelência, e a condição de possibilidade de compreensão do sentido de todo o cosmo. Ora, a unidade entre princípio de inteligibilidade do cosmo e de determinação da humanidade do ser humano identifica-se com o lógos grego, que, como mostrou Pierre Hadot⁶, não é só um conceito explicativo do cosmo, mas sobretudo um princípio de determinação da totalidade da condição humana, como fica claro entre os estoicos. Estes aspectos aparecem tacitamente no evangelho de João, já que não há neste livro qualquer elaboração lógico-conceitual. Contudo, tais aspectos possibilitaram aos padres da Igreja repensarem a relação entre Palavra de Deus e lógos grego. Dois padres auxiliam-nos na tarefa de compreender como o lógos cristão nasceu da integração entre Palavra de Deus e lógos grego. Vejamos sucintamente alguns elementos de seus pensamentos.

O primeiro padre da Igreja a ser aqui levado em conta é Justino de Roma, filósofo de formação latina, convertido ao cristianismo no século segundo da era cristã. Em meio à Babel cultural que circunscrevia o cristianismo nascente e confrontado com a exigência de ter de dar conta do exercício da fé cristã em meio à diversidade de investidas romanas contra a Igreja no século II d.C, Justino integrou filosofia e teologia para afirmar apologeticamente a fé. O que sobrou de sua obra permite-nos afirmar que Justino nunca confrontou o pensamento e cultura romanos sem levar em conta o que considerava verdadeiro em sua tradição, sobretudo no que concerne ao pensamento filosófico grego, historicamente migrado para a cultura romana. Neste sentido, o pensamento de Justino parte do pressuposto de que verdade e lógos (*Verbum*) se identificam por completo. Consequentemente,

⁶ Cf. HADOT, P., *O que é filosofia antiga?*

os graus de exposição da verdade são diretamente proporcionais aos graus de manifestação da verdade. Em outras palavras: quanto mais lógos, mais verdade e quanto mais verdade, mais lógos. Ora, o lógos em plenitude é o Cristo assinalado no evangelho de João, o mesmo que é caminho, verdade e vida (Jo 14,6) e o verbo divino encarnado (Jo 1,14). Não é possível dizer que gregos e romanos possuem a plenitude de Cristo, pois este se revelou na Judéia, recebeu o nome de Jesus e morreu injustamente na cruz. Destarte, se a revelação plena do lógos se deu em Cristo, antes dele não havia plenitude da revelação da verdade. Contudo, isto não significa dizer que não havia verdade antes de Cristo, pois é óbvio que muitos conhecimentos e comportamentos podem ser considerados, sem dúvida alguma, como verdadeiros. Como entender a presença da verdade antes de Cristo, se Cristo é a própria manifestação *da* verdade (e não de *uma* verdade), sendo ele mesmo um ser histórico? Dois textos da *Segunda Apologia* de Justino ajudam-nos a entender esta questão:

Sabemos que alguns que professaram a doutrina estóica foram odiados e mortos. Pelo menos na ética eles se mostram moderados, assim como os poetas em determinados pontos, por causa da semente do Verbo, que se encontra ingênita em todo gênero humano. Assim foi Heráclito, como antes dissemos, e entre os do nosso tempo, Musônio e outros que conhecemos.⁷

Portanto, a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma.

Com efeito, tudo o que os filósofos e legisladores disseram e encontraram de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do Verbo que lhes coube. Todavia, como eles não conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, eles frequentemente se contradisseram uns aos outros. Aqueles que antes de Cristo tentaram investigar e demonstrar as coisas pela razão, conforme as forças humanas, foram levados aos tribunais como ímpios e amigos de novidades. Sócrates, que mais se empenhou nisso, foi acusado dos mesmos crimes que nós, pois diziam que ele introduzia novos demônios e que não reconhecia aqueles que a cidade considerava como deuses.⁸

Os textos acima reproduzidos deixam transparecer o cerne da argumentação de Justino, no que concerne à identidade entre lógos (Verbo), verdade e Cristo e sua relação com o lógos demonstrativo grego. Como um deles afirma: “Com efeito, tudo o que os filósofos e legisladores disseram e encontraram de bom, foi elaborado

⁷ II *Apol.*, 7 (8).

⁸ *Ibidem*, 10. Uma outra abordagem desses textos, relacionada à explicitação da gênese da crítica ao politeísmo no interior do cristianismo dos primeiros séculos, foi por nós realizada em CABRAL, A. M., *Nilismo e Hierofania*.

por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do Verbo que lhes coube”. Uma afirmação como essa só pode ser compreendida, caso se leve em conta o fato de Justino entender que o Verbo é anterior a Jesus.⁹ Neste sentido, em cada cultura e em cada pensador em que a verdade (que é o Verbo) se expressa, o próprio *lógos* divino se manifesta. No entanto, esta manifestação nunca é integral, uma vez que o Verbo só se manifesta plenamente, como dito, em Cristo. Ora, por homonímia e por identidade semântica, Justino entendeu que o *lógos* heraclítico e estóico (sobretudo no que diz respeito à ética estóica), além do *lógos* socrático-platônico, se identificam com o Verbo divino. Tal identidade não é absoluta, mas relativa, uma que tais *logoi* gregos possuem intensidades distintas e inferiores, se comparados com o *lógos* divino. O reconhecimento da inferioridade da intensidade de manifestação dos *logoi* gregos em relação ao Verbo divino se deixa conhecer através das contradições produzidas pela divergência de pensamentos entre os gregos. Nas palavras de Justino: “como eles [os filósofos gregos] não conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, eles frequentemente se contradisseram uns aos outros”. Por causa disso, os pensadores orientados pela vigência mitigada do Verbo, em verdade, foram norteados pela presença da “semente do Verbo”. Isto porque esta presença “se encontra ingênita em todo gênero humano”. Ora, este mesmo Verbo não esteve presente somente entre os gregos, mas sobretudo entre os judeus. Se Verbo (*Lógos*) significa, dentre outros significados, “palavra”, a tradição judaica, tradição da Palavra de Deus por excelência, orientou-se pelo Verbo, antes mesmo de Jesus vir ao mundo.¹⁰ Deste modo, Justino consegue integrar a Palavra de Deus presente no judaísmo e o *lógos* apofântico grego, justamente por meio do Verbo divino. Cristo aparece, então, como fonte de identificação entre *lógos*

⁹ Isso fica claro sobretudo quando Justino pensa o famoso problema dos nomes divinos. Segundo ele, “todo aquele que tem nome supõe outro mais antigo que o tenha imposto”. (II *Apol.* 5 [6]) Ora, o Verbo (*Lógos*) de Deus é ingênito e, por isso, não há nada anterior a ele, uma vez ser ele de natureza divina. Neste sentido, o Verbo é inominável, apesar de podermos falar dele por causa daquilo que resulta de sua ação (senhorio, salvação etc.). Contudo, Jesus é humano e, deste modo, possui nome. Nas palavras de Justino: “Quanto a seu Filho [do Pai], o único que propriamente se diz Filho, o Verbo, que está com ele antes das criaturas e é gerado, quando no princípio criou e ordenou por seu meio todas as coisas, chama-se Cristo por sua unção e porque Deus ordenou por seu meio todas as coisas”. (Idem) isto permite falar que Jesus é posterior ao Verbo, ainda que seja, no tempo, o Verbo encarnado.

¹⁰ A presença do Verbo em meio à tradição judaica explica, segundo Justino, a teoria de que Platão foi discípulo de Moisés. O “Verbo que falou através dos profetas” (I *Apol.*, 59) é o mesmo que ganhou voz no *Timeu* platônico e sua compreensão cosmológica (Cf. Ibidem, 59, 60). De certo modo, muitos elementos do criacionismo presentes em *Gênesis* aparece no *Timeu* e isto é um sinal de que Platão é seguidor do mesmo Verbo que falou através de Moisés.

filosófico e *dabar judaica*. Exatamente esta mesma estratégia argumentativa reaparece em Clemente de Alexandria.

Clemente de Alexandria, pensador cristão de língua grega, identifica, como Justino, Lógos, Verdade e Cristo. Ora, “a todos os homens em geral, principalmente aqueles que passam seu tempo dedicando-se aos estudos, foram concedidos alguns eflúvios divinos”.¹¹Essa ideia não é destituída de sentido, pois o Verbo divino, como afirma o prólogo do evangelho joanino, ilumina todo ser humano que vem ao mundo (Jo 1). Esta iluminação não é um simples acontecimento místico. O Lógos divino ilumina o ser humano sobretudo através do reto uso da razão por parte do próprio ser humano. Por um lado, o Lógos divino condiciona os pensamentos retos produzidos pela razão humana. Esta a razão por que Clemente afirma que Platão concebeu a verdade acerca de Deus por causa de sua relação com os hebreus.¹² Porém, não só Platão concebeu a verdade. Clemente esforça-se por mostrar diversos outros pensadores que compreenderam a unicidade e absolutidade de Deus: “Não te detenhas, ó Filosofia, apenas nesse único Platão, mas apressa-te em me apresentar muitos outros que, em realidade, proclamam, em alta voz, o único Deus, sob inspiração divina, quando, de alguma maneira, eles se apoderam da verdade”.¹³ Antístenes, Xenofonte de Atenas, Cleante de Pédaso, Pitágoras, dentre outros, aparecem como exemplos de pensadores orientados por eflúvios da verdade, pois, nas palavras do próprio Clemente: “Tudo isso que eles escreveram, também por inspiração divina – e que nós explicamos –, é suficiente para levar ao conhecimento de Deus aqueles que, mesmo com pouca capacidade, são capazes de considerar a verdade”.¹⁴

Se o Lógos, por um lado, norteia a retidão do conhecimento, por outro, ele permite existir (viver) também de modo reto. Neste sentido, o Lógos é ele mesmo pedagogo, isto é, condutor dos múltiplos comportamentos humanos. Trata-se de Cristo, o bom pastor e Lógos encarnado. Condutor dos passos humanos, “o Pedagogo também não cede jamais ao sopro inconstante das leis deste mundo, e tampouco expõe seu filho ao choque violento e brutal das paixões, do mesmo modo como o piloto não conduz seu navio para colidir com os rochedos”.¹⁵ O Lógos

¹¹ *Ex. Gr.*, VI, 2.

¹² Cf. *Ibidem*, VI, 70.

¹³ *Ibidem*, VI, 71.

¹⁴ *Ibidem*, VI, 72, 5.

¹⁵ *Pedag.*, I, cap. VII.

divino, portanto, reintegra razão e paixão, submetendo esta àquela. Justamente por isso, a pedagogia do Lógos produz virtude (*areté*), no sentido de uma existência cujos atos orientam-se pela reta ação da razão:

Tudo que é contrário à razão é pecado. (...) A desobediência que se comete contra o Filho de Deus, que é a própria Razão, é um pecado; ao contrário, a submissão que temos pela fé é honesta e virtuosa, já que a virtude não é outra coisa que um movimento bem preparado da alma, que sempre se submete ao império da razão.¹⁶

Isto assinala que o Lógos atua tanto gnosiologicamente quanto eticamente. Ele é condição de possibilidade dos conhecimentos verdadeiros e das ações virtuosas; é Lei para o pensar e para o agir. Ora, isto possibilita pensar o Lógos divino como fonte de unidade entre lógos apofântico grego e lei judaica.¹⁷ Em Cristo, há a possibilidade de integrar pensamento grego e tradição judaica, ainda que os gregos tenham produzido muitos erros.¹⁸

A relação de tensão entre lógos apofântico e Palavra de Deus presente em Paulo, com Justino e Clemente, sofre uma radical transformação. Tal transformação, pelo que foi afirmado, foi possibilitada pelo evangelho joanino, uma vez que este apresenta o Cristo como Lógos divino encarnado e como a verdade, condição de possibilidade para ulterior identificação do lógos apofântico com a Palavra (Dabar, Verbum) de Deus. O que resulta desta integração é o que anteriormente chamamos de *lógos cristão*. O lógos cristão nasceu portanto da capacidade de interrelacionar o lógos demonstrativo, produtor de conceitos de caráter universal, com a (auto-) revelação da Palavra de Deus. Esta integração sem justaposição é condicionada por aquilo que alhures chamamos de *metafísica do lógos*.¹⁹ No que concerne à articulação integradora entre lógos apofântico e Palavra de Deus proporcionada pelo lógos cristão, a metafísica do lógos significa o caráter propriamente dito do lógos cristão. Como ainda deve ser explicitado, devido à peculiaridade dos conceitos provenientes do lógos demonstrativo, a metafísica do lógos promove a universalização discursiva da experiência inter-pessoal da Palavra (revelada) de Deus, interpretando esta mesma experiência de Deus de modo

¹⁶ Ibidem., I, cap. XIII.

¹⁷ Por isso, em *O pedagogo*, por exemplo, Clemente cita diversos textos veterotestamentários para identificar a presença do Lógos divino na tradição judaica e conecta estes textos com a ideia de virtude presente, sobretudo, nos estoicos. Cf. *Pedag.* I, cap. VII.

¹⁸ Sobre os erros dos gregos, cf. *Ex. Gr.*, IV e V.

¹⁹ Cf. CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*, cap. I.

metafísico. Neste sentido, a metafísica do lógos nasce da possibilidade de traduzir, na universalidade metafísica do idioma filosófico grego, a singularidade das experiências histórico-pessoais do Deus bíblico. Para que isto se determinasse, foi necessário inscrever o Deus bíblico em um universo ontológico peculiar. Uma vez que este universo encontra-se atualmente em crise, é preciso, aqui, caracterizar, ainda que sucintamente, seus principais aspectos. Para tanto, seremos orientados por algumas conclusões da excelente investigação de Henrique Cláudio de Lima Vaz acerca do tema em questão. Em uma passagem paradigmática, ele afirma:

Mas eis que um fato irrecusável e de enorme significação para a história espiritual do Ocidente se apresenta à nossa reflexão: a experiência da transcendência segundo a tradição bíblica, tendo atingido na experiência cristã da mediação pela fé no Fato do Cristo, o ponto extremo da oposição à mediação pela Filosofia segundo a tradição grega, irá operar a absolutamente imprevisível composição dos dois movimentos opostos da *katábasis* e da *anábasis*, da mediação do “alto” e da mediação que procede que se estabelece pelo esforço de ascensão a partir de “baixo”: dessa operação resultará o discurso filosófico-teológico cristão que será a linguagem canônica da transcendência ao longo dos séculos de formação da civilização ocidental.²⁰

Vaz inscreve o “Fato do Cristo” no âmbito da resolução de uma questão peculiar: a possibilidade de integrar o movimento ascensional do espírito com o movimento oposto do Absoluto. O primeiro movimento (*anábasis*) teria sido desenvolvido pelo lógos grego. Nele, o espírito humano orienta-se intencionalmente em direção à objetividade do ser absoluto, ser este que só se desvela ao espírito em um âmbito ontológico trans-histórico. O termo final da relação ascensional do espírito caracteriza-se pela desmesura ontológica, uma vez que o ser do absoluto é ele mesmo ontologicamente mais pleno que a finitude dos entes com os quais o espírito se depara hodiernamente. Mais ainda: o absoluto é ontologicamente mais “denso” que a história que estrutura diversos processos culturais. Justamente por isso, Vaz denomina de “excesso ontológico”²¹ o modo como o espírito experimenta sua relação com o absoluto. A alteridade radical do absoluto em relação à relatividade e finitude dos demais entes (inclusive do espírito) permite afirmar que ele transcende (não espacialmente, mas ontologicamente) a textura dos entes finitos, marcados pela temporalidade e pelas vicissitudes do devir.

²⁰ VAZ, H. C. L., “Transcendência”, p. 74.

²¹ Ibidem, p. 52.

Neste sentido, o absoluto é transcendente, ainda que se dê para o espírito que dele se “aproxima”, tornando-o de certo modo imanente²², isto é, vigente (mas de modo irreduzível) na interioridade do espírito que a ele se dirige. Ora, a experiência da transcendência do absoluto a partir do movimento ascensional do espírito é, como afirmamos, característica da experiência histórica dos gregos. Exatamente o processo ascensional do espírito em direção ao absoluto é rejeitado em outra experiência histórica extremamente significativa na construção do Ocidente, a saber, a tradição judaica. Na distinção lapidar de Vaz: “o êxodo para a transcendência provocou, na consciência histórica das formações culturais nas quais teve lugar, uma diferenciação que em Israel assumiu uma feição *profética*, na Grécia, uma feição *noética*”.²³ A tradição profética é por si só tradição da palavra. Não qualquer palavra, mas Palavra *de* Deus. Ora, se quem deve protagonizar a fala do profeta não é o próprio profeta, mas Deus que, por meio do profeta, torna-se audível (para usar uma imagem significativa) ao seu povo, então, isto quer dizer que a tradição profética depende do modo como Deus mesmo fala de si ao ser humano (*katábasis*). A revelação divina torna-se, como tacitamente dito anteriormente, condição de possibilidade de toda experiência israelita da transcendência do absoluto. Neste caso, é Deus mesmo quem deve mostrar-se para que dele possamos falar. Toda tentativa de o espírito ascender por ele mesmo ao absoluto retira do próprio absoluto a iniciativa de dizer de si o que lhe convém. Consequentemente, há uma aporia produzida pela comparação destes dois modos de experiência da relação de transcendência do espírito em sua relação com o absoluto: como integrar experiências de transcendências diametralmente opostas? Para Vaz, é o “Fato do Cristo” que permite solucionar a aporia mencionada. Por quê?

A encarnação do Lógos divino inscreve o absoluto no tempo (história). Isto não por causa de qualquer iniciativa do espírito humano, mas devido a um movimento de auto-entrega do Verbo divino mesmo (Fl 2,7). Neste sentido, a Palavra divina se dá em meio ao tempo, ou seja, em meio ao devir criatural. Por isso, é possível que o ser humano perscrute o absoluto por meio de um movimento de auto-direcionamento do seu espírito. Isto porque, na tradição cristã, conforme

²² Cf. Ibidem, p. 55-56.

²³ Ibidem, p. 65.

afirma Vaz, “o Absoluto é *lógos*, é Ideia e é *sarx*, é história”.²⁴ Esta afirmação caracteriza exatamente o *lógos* cristão. Como vimos, este tipo de *lógos* nasce da integração da Palavra divina de matriz judaica com o *lógos* demonstrativo grego. Tal relação integradora, contudo, não é uma simples justaposição. Ela nasce de uma transformação profunda no modo de concepção da experiência bíblica da transcendência divina, cujo modo de ser não será no presente momento caracterizado. A transcendência do absoluto é ela mesma inscrita no discurso metafísico, que, dito agora de modo sucinto, identifica-se com o âmbito metaempírico ou suprassensível do real. Este âmbito, por não inscrever-se na dinâmica do devir, é atemporal e imutável. Ora, isto transforma o Deus bíblico, cujo ser se dá para o devir e, de certo modo, em devir ²⁵, em entidade metafísica (metaempírica). Consequentemente, é necessário reconhecer, como anteriormente assinalado, que o *lógos* cristão produz uma *metafísica do lógos*, isto é, produz conceitos (universais) afiançados em uma experiência metafísica do absoluto.

A metafísica do *lógos* que determina o *lógos* cristão produziu a experiência *teísta* de Deus na tradição ocidental. Esta, que não se reduz em nossa tradição à simples crença de que providentemente Deus governa pessoalmente o mundo, desde o *lógos* cristão pensou metafisicamente o Deus que fundamenta e regula o curso do devir criatural. Como afirmou Robinson, em seu polêmico *Honest to God*, acerca do Deus teísta: “[Deus] É pensado como um Ser cuja existência separada, para além e acima da soma das coisas, se deve demonstrar e estabelecer”.²⁶ O absoluto metafisicamente pensado pelo *lógos* cristão produziu o teísmo que caracteriza nossa tradição. Devido ao modo hegemônico de pensar Deus no Ocidente, uma vez que historicamente a metafísica do *lógos* inerente ao *lógos* cristão tornou-se decisiva para toda tessitura da cultura ocidental, o teísmo passou a determinar as possibilidades de relacionamento com o absoluto. Por isso, qualquer crise nos supostos metafísicos do *lógos* cristão parece colocar em xeque exatamente a possibilidade de se pensar Deus. Deve-se então levar em conta que exatamente o

²⁴ Ibidem, p. 77-78.

²⁵ Não é aqui o lugar para discorrer sobre a relação entre o Deus bíblico e o devir. Contudo, é possível dizer sucintamente que o Deus bíblico se revela polimorficamente, uma vez que ele mesmo transforma seu modo de autodoação à história de Israel (no caso da literatura veterotestamentária) e, com a encarnação do *Lógos* divino, Deus, em Cristo, sofre (teopatia) as vicissitudes da história e da criação. Cf. MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado.*, JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos.*; Id., *Matéria, espírito e criação.*

²⁶ ROBINSON, John. *Um Deus diferente* (Honest to God), p. 35.

caráter metafísico-teísta de o lógos cristão compreender Deus é hoje inviabilizado. Por quê? Porque Deus está morto. O que isto quer dizer? Até que ponto falar em morte de Deus inviabiliza a perpetuação do lógos cristão tal qual hegemonicamente estruturado? Uma rápida abordagem de um texto paradigmático de Nietzsche acerca da morte de Deus, que deverá ser ulteriormente aprofundada, possibilita-nos entender a articulação entre morte de Deus e dissolução do discurso teísta produzido pelo lógos cristão. No aforismo 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma:

O homem desvairado – Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” ? – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros. O homem se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pelo o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolamos, os assassinos entre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não deveremos nos tornar deuses para que venhamos a parecer dignos deste ato? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui! Neste momento silenciou o homem desvairado e olhou novamente para os seus ouvintes: Também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Finalmente, ele lançou sua lanterna no chão, de modo que esta se partiu e apagou. “Eu cheguei cedo demais” – disse ele então – “eu não estou sintonizado com o tempo”. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisam de tempo, os atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato é para os homens mais distante que o mais distante dos astros: *e porém eles o cometeram!* – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí seu *Requiem aeternam deo*. Acompanhado até a porta e interrogado, limitava-se a responder. “O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?”²⁷

²⁷ GC/FW §125 (trad. modificada). Mais dois aforismos em *A gaia ciência* são paradigmáticos para se compreender a morte de Deus, a saber, o 108 e 343. Devido aos limites desta introdução, não iremos reproduzi-los nem analisá-los.

O texto acima contém os principais elementos para uma compreensão provisória e sucinta do conceito nietzschiano da morte de Deus. O texto narra a história de um homem que procura, na praça do mercado, a presença de Deus. Contudo, além de não encontrar o Deus que procura, depara-se com diversos homens que, comportando-se sarcasticamente em relação à sua procura [de Deus], assim o fazem porque não crêem em Deus. Em seguida, em forma de denúncia, o desvairado anuncia a morte de Deus. Não mostra, entretanto, de modo racional que Deus não existe, ou seja, o texto não possui a pretensão, nem mesmo indiretamente, de ser um manifesto ateuista. Isto porque Deus não é um objeto acerca do qual se poderia decidir pela sua existência ou inexistência. O que efetivamente importa a Nietzsche é mostrar que a *causa mortis* de Deus é deicídio: Deus morreu assassinado, não somente pelos interlocutores do desvairado, mas pelo próprio desvairado. Justamente esta morte posiciona o tempo da modernidade tardia como tempo mais decisivo (ou elevado) da história: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!” Destarte, a morte de Deus é um acontecimento histórico de relevância decisiva para o desdobramento da história ocidental (e, atualmente, com o desenvolvimento da globalização cultural, da história mundial). Ora, o que o texto entende por “Deus”? Três metáforas assinalam o que Nietzsche entende por Deus: mar, sol e horizonte. Levando em conta as consequências assinaladas pelo texto acerca da supressão do mar, do horizonte e do desligamento da relação entre a terra e seus sóis, a saber, perda de sentido, vagar em um nada infinito, perda de direcionamento existencial, deve-se reconhecer que a morte de Deus subtrai do ser humano seu campo de estruturação existencial. Este campo é identificado com Deus devido ao fato de Deus, tradicionalmente, ser pensado como o plano meta-empírico responsável por estruturar a multiplicidade dos pensamentos verdadeiros e a diversidade dos comportamentos humanos. Deus então sintetiza a medida una e fixa condicionadora da totalidade da existência humana. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche chega a dizer que “todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito” são identificados com “conceito estupendo de ‘Deus’”²⁸. Em outras palavras: Nietzsche entende por “Deus” o plano ontológico suprasensível, uma vez que este âmbito congrega tanto os valores

²⁸ CI, “A razão na filosofia”, § 4.

supremos que norteiam os comportamentos humanos quanto os princípios meta-empíricos que explicam o funcionamento da totalidade da realidade. Disto se depreende que a morte de Deus impede a manutenção das transcendências metafísicas como razões últimas do devir, uma vez que “Deus” aparece como plano suprassensível por excelência, tradicionalmente concebido como fundamento último explicativo de todo e qualquer ente em devir. A morte de Deus, portanto, assinala a derrocada da compreensão metafísica do absoluto.

Com a morte de Deus, surge o “fim das metanarrativas”²⁹, inviabilizando a produção de cosmovisões, religiosas ou não, de cunho metafísico. Ora, se a morte de Deus é o horizonte histórico em que nos movemos, ela é o legado em meio ao qual pensamos, sentimos e queremos. Se assim o é, o lógos cristão sofre, na modernidade tardia, uma crise sem precedentes em sua história. Isto porque o caráter metafísico do lógos cristão pressupõe a inscrição do Deus da revelação no registro do suprassensível metafísico. Uma vez que este suprassensível deteriorou-se, não é mais possível pensar a unidade entre metafísica e Palavra de Deus no cerne do lógos cristão. Trata-se, portanto, do fim da legitimidade do Deus teísta e do tipo de lógos cristão a ele correlato. Ora, se as tradições cristãs sempre se estruturaram por meio desta relação simbiótica entre teísmo, Palavra de Deus e suprassensível, parece então que, com a crise do teísmo, o cristianismo é rejeitado por inteiro. Como afirmou Robinson: “É difícil criticar essa maneira de pensar sem parecer por em risco todo o edifício do Cristianismo – tão enleada ela anda à urdidura e trama do nosso pensamento. E, naturalmente, é criticada por aqueles que rejeitam esta posição supranaturalista como uma rejeição do Cristianismo”.³⁰ Justamente esta situação produz uma crise na teologia cristã sem precedentes. Como levar adiante o discurso cristão, se o lógos cristão não consegue perpetuar a unidade entre Palavra de Deus e lógos apofântico? Em outras palavras: como preservar o discurso teológico com a dissolução das bases metafísicas do teísmo? Como afirmou Emil Brunner: “A substância da teologia cristã, o conteúdo da fé cristã, está num estágio de completa decomposição”.³¹ Como dar conta desta crise? Essa pergunta essencial, para ser respondida, necessita de um esclarecimento prévio. Trata-se do conceito

²⁹ VATTIMO, G., *Depois da Cristandade*, p. 26.

³⁰ ROBINSON, J., *Um Deus diferente* (Honest to God), p. 35-36.

³¹ BRUNNER, E., *Teologia da crise*, p. 28.

de crise nela presente. O que se entende por crise? Até que ponto é possível falar em crise do lógos cristão?

O termo “crise” foi historicamente condicionado pelo discurso médico. Em seu primeiro sentido, “ela [a crise] significa o clímax de uma doença”. Contudo, em um segundo momento, “ela denota um movimento crítico no processo de um empreendimento ou movimento”.³² Esses dois significados não dão conta do que entendemos por crise do lógos cristão (e da teologia dele devedora). Isto porque, se entendêssemos a crise do lógos cristão metaforicamente como uma doença, então, isto nos possibilitaria também pensar em um “medicamento” para que seu “organismo” fosse restaurado. Ora, exatamente isto é inviabilizado pela morte de Deus. Esta corroí o “organismo” (teórico) originário do lógos cristão e exige uma radical transformação do mesmo. Por quê? Pelo fato de o lógos cristão ter se estruturado por meio da unidade (indissociável) entre lógos grego metafísico e Palavra de Deus, transformando o absoluto em entidade suprassensível. Se Deus morreu, então, o elemento metafísico, essencial na determinação do lógos cristão até o presente momento, não pode ser restaurado e o “organismo” deste lógos não pode ser recuperado. Por outro lado, também não podemos levar adiante a ideia de que a crise é “um movimento crítico no processo de um empreendimento ou movimento”. Esta compreensão nos possibilita pensar que a crise do lógos cristão é um momento de seu movimento histórico, isto é, uma fase de transição. A crise seria assim funcionalizada teleologicamente, uma vez que ela estaria a serviço de um porvir, seja ele qual for. Com a morte de Deus, não há futuro para o lógos cristão tal qual se determinou até o presente momento. Ele não consegue mais afirmar sua conexão essencial com o lógos apofântico de cunho metafísico. Deste modo, sua crise não é simples passagem, mas uma paragem definitiva por exaustão. O que entendemos aqui por crise foi paradigmaticamente caracterizado por Jean-Luc Marion, pensador que, como ainda deve ser assinalado, será central para a presente investigação. Para a presente etapa da investigação, contentaremos-nos com a operacionalização de alguns elementos presentes em *Prolegômenos à caridade*. Tomemos como ponto de partida uma passagem decisiva desta obra:

Uma crise autêntica supõe assim a conjunção quase milagrosa de uma análise e de uma vontade; implica que a escolha de um indivíduo ou de um grupo possa também valer como solução teórica de um conflito necessário. Não se trata aqui de não

³² Ibidem, p. 27.

considerar como crise somente um conflito já revolidado pela decisão, mas de precisar que não se pode falar de crise senão daquilo que deixa aberta a possibilidade de que uma decisão livre ofereça a solução a respeito. Pois uma catástrofe natural, uma guerra mundial, um confronto econômico internacional etc., não constituem uma crise para os indivíduos, mas somente um desafio profissional, um encontro humano etc., podem provocar uma crise, porque admitem o jogo da decisão de uma vontade livre. (...) Dito brevemente, entendemos por crise uma situação de conflito analisada como necessária de tal modo que seja ao menos possível que uma livre decisão a resolva.³³

A passagem acima começa caracterizando o conceito de crise por meio da conjunção dos conceitos de análise e vontade. Isto porque a experiência da crise deve permitir que seus elementos constitutivos possam ser esclarecidos, isto é, analisados: separados e visualizados. Em outras palavras: na crise, não somente experimentamos os impasses por ela produzidos, como também sabemos os múltiplos elementos que a determinam. Ao mesmo tempo, nossa vontade deve inscrever-nos no interior da crise, proporcionando que participemos proativamente do destino do seu curso. Deve-se levar em conta que, em *Prolegômenos à caridade*, Marion não entende a vontade como uma faculdade a priori presente na subjetividade humana. Para Marion, vontade é “a instância última da decisão existencial”.³⁴ A vontade não somente decide algo, como “decide por si mesma a partir dela somente”.³⁵ Neste sentido, a vontade age por si e a partir de si, produzindo alguma diferenciação em meio àquilo em que ela atua. Ora, o texto acima mostra que a vontade atua como “solução teórica de um conflito necessário”, ou seja, a vontade age em um determinado conflito, cujos elementos ela, como instância existencial fundamental, deve saber quais são. Não é contudo o conhecimento dos elementos que estruturam a crise que determina o modo como atua a vontade, pois, como afirmou Marion, “a decisão não segue a análise, pois se fosse assim, precisamente, não haveria ali decisão, mas uma simples consequência”.³⁶ A decisão deve ser livre, para poder transgredir os elementos estruturadores da crise, afirmando, assim, sua liberdade absoluta – “a decisão transcende a análise e a resolve”.³⁷ Destarte, a crise deve deixar aberto o espaço para que a livre decisão da vontade resolva a tensão dos elementos em conflito. A resolução do conflito por meio da livre decisão da vontade e do prévio

³³ PC, p. 120.

³⁴ Ibidem, p. 74.

³⁵ Idem.

³⁶ Ibidem, p. 119.

³⁷ Idem.

conhecimento dos elementos do mesmo conflito – eis o que Marion entende por crise. Disto se depreende que a crise fomenta a criatividade daquele(s) que assume(m) a tarefa de resolvê-la. Porquanto a liberdade da vontade aparece como elemento necessário para que a crise se determine como tal; se esta liberdade da vontade não é condicionada causalmente sequer pelo conhecimento (análise) dos elementos em conflito na crise, então, é possível afirmar que a crise a priori não segue nenhum curso previamente dado. Ela somente fomenta a participação criativa e transformadora da decisão.

A partir do que foi acima afirmado, fica claro que é possível falar de crise do lógos cristão. Isto porque podemos conhecer os elementos em conflito nesta crise. Na morte de Deus, o lógos cristão experimenta a tensão entre lógos apofântico de caráter metafísico e a Palavra de Deus presente sobretudo na encarnação do Verbo. Não há mais a possibilidade de preservar a unidade entre Palavra revelada de Deus e lógos grego de matriz metafísica. Isto produz um claro impedimento: não é mais possível retornar aos modos tradicionais de articulação da Palavra revelada de Deus com a metafísica tal qual fundamentada no lógos apofântico. A frase anteriormente reproduzida de Emil Brunner segundo a qual “A substância da teologia cristã, o conteúdo da fé cristã, está num estágio de completa decomposição” só pode ser entendida, caso se leve em conta a crise do lógos cristão aqui caracterizada. Isto porque a substância da teologia cristã sempre foi devedora do lógos greco-metafísico. Por isso, parece que, se o discurso metafísico sofreu o impacto da morte de Deus, não é mais possível produzir discursos acerca do Deus revelado. Esta conclusão é obviamente apressada, uma vez que não necessariamente a Palavra do Deus revelado é eclipsada pela crise do lógos cristão. A morte de Deus não aniquila a possibilidade de se falar do Deus revelado; ela somente inviabiliza a possibilidade de se falar metafisicamente ou teisticamente dele.

A presente investigação, cujos objetivos primários ainda devem ser caracterizados, pretende assumir e propor uma solução para a crise do lógos cristão. Para tanto, levando em conta o caráter dissolutor da morte de Deus, fonte do aparecimento da crise em questão, devemos pensar sua resolução por meio da superação do caráter metafísico do lógos grego e assinalar um outro lógos (não metafísico) que viabilize a produção de discursos acerca da Palavra revelada de Deus. Conhecemos portanto os elementos estruturadores da crise e, livremente, podemos decidir pela resolução do mesmo. Com isso, não pretendemos lidar com

a crise reproduzindo o que pode-se chamar de “cinismo hermenêutico”. Este caracteriza-se por produzir pseudo-resoluções da crise do lógos metafísico da tradição, ao assumir uma ou mais de suas figuras históricas como possíveis respostas à crise contemporânea da teologia. No cinismo hermenêutico, o passado metafísico da tradição aparece como único modo de solução do esboroamento da força do discurso teológico na contemporaneidade. Assim, desconsidera-se a radicalidade do acontecimento da morte de Deus, que impede qualquer tipo de repaginação do lógos apofântico de caráter metafísico. Por isso, o cinismo hermenêutico orienta-se por um tipo específico de idolatria, a saber, aquele que condiciona a Palavra revelada de Deus ao lógos greco-metafísico. A resolução da crise do lógos cristão exige de nós exatamente a honestidade intelectual segundo a qual não é mais possível condicionar o discurso acerca de Deus ao poder de atuação da metafísica. Como essa honestidade deve se estabelecer? É possível pensar a Palavra de Deus sem o recurso da transcendência suprassensível? Pensamos que sim. Mas, como? Que tipo de dizer acerca da Palavra de Deus pode prescindir do lógos apofântico de matriz metafísica? Talvez uma primeira resposta a essa questão possa ser encontrada na afirmação da fé como lugar exclusivo de legitimidade de todo e qualquer discurso acerca da Palavra revelada de Deus. É preciso levar esta hipótese em conta. Mais: se ela não for plausível, é necessário assinalar por que não o é. Para dar conta destas tarefas, serviremo-nos de alguns elementos das obras de Emil Brunner e Joseph Ratzinger e os operacionalizaremos segundo essas questões que se nos manifestam como questões diretrizes para a resolução do problema destacado.

1.2.

Os desafios de Brunner e Ratzinger: a necessidade de ressignificação do lógos em meio à crise do lógos cristão

O objetivo de caracterizar a necessidade de se repensar a relação entre lógos grego (apofântico-metafísico) e Palavra de Deus será aqui realizado através da menção às obras de Brunner e Ratzinger, respectivamente, teólogos protestante e católico. Por um lado, esta dupla menção deixa vir a lume o caráter “ecumênico” do problema assinalado, uma vez que a questão aqui levada em conta não se reduz a somente uma tradição cristã, mas atravessa a pluralidade de seus caminhos. Por

outro, Brunner e Ratzinger, apesar de trilharem vias transversas, acabam nos exigindo a ressignificação do *lógos* em uma figura não mais grego-metafísica. Justamente isto descerra o horizonte de inteligibilidade que será percorrido pela presente investigação e explicita a condição de possibilidade da nossa escolha em torno do autor central desta pesquisa, dos interlocutores que nos serão caros, da questão central aqui levantada, além dos objetivos e hipóteses reguladoras deste trabalho. Por meio da operacionalização de alguns conceitos e temas presentes nas obras de Brunner e Ratzinger, é possível esclarecer como e por que a questão da crise do *lógos* cristão é central para o desenvolvimento atual da condição cristã. Vejamos então alguns elementos teológico-filosóficos de suas obras que nos permitam visualizar a urgência de se repensar a ressignificação do *lógos* cristão, além dos contornos em que este re-pensamento deve se determinar.

No que concerne à questão da relação entre Palavra de Deus e *lógos*, Brunner apropria-se claramente do que poder-se-ia caracterizar como “*lógos* protestante”, uma vez que não somente Brunner é protestante, como ele mesmo estrutura sua teologia inspirado por diversos elementos provenientes da Reforma. Neste sentido, é possível dizer que Brunner inicia seu pensamento acerca de Deus com a seguinte constatação: “A frase ‘A Doutrina de Deus’, deve soar estranha a qualquer pessoa imparcial. Como pode o *homem* se comprometer a formular uma doutrina de Deus? Se há um ponto claro desde o princípio é este: que Deus não é um ‘objeto’ que o homem possa manipular mediante os seus próprios raciocínios”.³⁸ A teologia começa então com um impasse: o alvo de seu pensamento não pode ser pensado como objeto. Deve-se observar que o que aqui está em questão é a palavra alemã “*Gegenstand*”, palavra esta que significa objeto, no sentido de aquilo-que-se-contrapõe (ao homem). Como o que se contrapõe, o objeto é posicionado para e pelo sujeito que a ele se opõe. Assim, se Deus não é objeto, o ser humano não tem como posicioná-lo, ou seja, não pode se relacionar com ele como se fosse sujeito. Diante deste modo posicionador de pensar Deus, Deus ele mesmo aparece como “incomparável”.³⁹ A incomparabilidade de Deus assinala, inicialmente, que Deus é indefinível, o que não significa dizer que ele seja incognoscível. Se assim o fosse, cairíamos em um agnosticismo sem saída. Podemos – e devemos – falar de Deus,

³⁸ BRUNNER, E., *Dogmática*, p. 155.

³⁹ *Idem*.

porém, nosso conhecimento não pode nascer do posicionamento objetivo dele mesmo. Primeira conclusão: “Quanto mais conhecemos Deus, mais compreendemos e sentimos que Seu mistério é inescrutável. A doutrina que mais acentuar o mistério de Deus estará mais próxima da verdade”.⁴⁰

Para Brunner, a identificação de Deus com a noção de mistério nada tem a ver com o conceito de enigma. Este nasce da nossa relação racional com os entes e só aparece quando nossa razão não dá conta de algum problema concernente aos próprios entes. Destarte, no enigma, nós por nós mesmos (isto é, pelos “nossos próprios esforços”⁴¹) procuramos perscrutar os entes e encontrar meios para conhecê-los. Se nossa razão assinala algum enigma em Deus, este provém justamente dos limites de nossa razão e na incapacidade de ela ir além no desdobramento de seu movimento perscrutador. O mistério não é enigma. Antes, ele nasce do modo como Deus mesmo se dá a conhecer, ou seja, o mistério só aparece pela revelação divina e não para o sentido ascensional da razão humana. Como afirma Brunner: “o que a revelação bíblica nos ensina é que o verdadeiro *mistério* só pode ser entendido como um *mistério* genuíno mediante a revelação”.⁴² O mistério se refere ao fato de o âmbito de onde provém a revelação de Deus não poder ser conhecido mediante os esforços da racionalidade. Trata-se portanto de um tipo de transcendência peculiar. Deus não é transcendente porque habita o plano suprassensível. Esta transcendência só se instaura para e pela razão. A transcendência de Deus só aparece em contraposição à razão. Ela transcende todo poder de afirmação cognitiva da racionalidade e, deste âmbito indisponível para o homem, Deus mesmo se dá.

Se Deus não pode ser posicionado objetivamente, ele não pode ser entendido segundo o conceito, de matriz buberiana, de “Isso”. A relação *Eu-Isso*, como mostrou Buber⁴³ e ratificou Brunner, refere-se ao modo como o ser humano

⁴⁰ Ibidem, p. 156.

⁴¹ Idem.

⁴² Ibidem, p. 157.

⁴³ Eu-Isso e Eu-Tu são, no pensamento de Martin Buber, palavras-princípio. Neste sentido, em cada uma dessas palavras-princípio, “Eu” significa algo peculiar. No que concerne à palavra-princípio Eu-Isso, esta estrutura-se por meio do modo representativo, desiderativo, sensitivo ou cognitivo por meio do qual o ser humano se relaciona com os entes. Como Buber mesmo afirma: “A vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita apenas às atividades que têm algo por objeto. Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso em alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante. Tudo isso e o que se assemelha a isso fundam o domínio do Isso”. (BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 4).

relaciona-se com os entes (inclusive com ele mesmo), sob a perspectiva da objetividade. No caso do Eu-Isso, os entes se dão segundo a medida do eu que o condiciona. Já na relação Eu-Tu o contrário se manifesta. Nas palavras de Buber: “Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida que é limitado por outro Isso. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação”.⁴⁴ A relação Eu-Tu assinala que o Tu não é posicionável por eu algum. Antes, o Tu se contrapõe ao eu; não é por ele abarcável e antecipável. Ora, Deus não pode ser um Isso; ele só pode ser um Tu. Como observou Buber, o Tu divino, chamado por ele de “Tu eterno”⁴⁵, se dá a mim e me concerne por completo.⁴⁶ Não há portanto como manter alguma relação em que eu me veja exterior a ele, vendo-o sob o olhar desinteressado do saber objetivo. Antes disso, a relação com Deus me compromete e me coloca inteiramente entregue a ele. Justamente isto levou Brunner a dizer que, se Deus é Tu, à medida que ele se dá, nós entramos em comunhão com ele: “Deus é ‘oposto a nós’; nós estamos ‘em oposição’ a Ele; Deus não é um ‘It’, mas um ‘Thou’, que dirige-se a nós; ele se manifesta a nós para que o invoquemos e tenhamos comunhão com Ele”.⁴⁷

Porquanto Deus não pode ser conhecido pela autonomia da razão, não podemos produzir conceitos acerca dele, uma vez que a peculiaridade do conceito consiste em assegurar à razão um acesso a elementos essenciais de um certo ente, passíveis de ser universalizados e disseminados para que outros tenham a ele acesso. O conceito assinala a apreensão da essência entitativa por parte da razão. Se não podemos nos assegurar de Deus conceitualmente, isto não quer dizer que nossa linguagem não tenha qualquer relação com ele. Podemos saber quem ele é através do “nome” que ele revela. O nome de Deus é, a um só tempo, “Sua natureza revelada como Sua ação reveladora”.⁴⁸ Se Deus não é um conceito, mas um nome, o que o nome é assinala o caráter pessoal de Deus. Pessoal, Deus só pode ser Deus em meio à relação reveladora que ele mesmo instaura. Em outras palavras: fora da relação (reveladora) não há linguagem acerca de Deus. O nome de Deus identifica-

⁴⁴ BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 5.

⁴⁵ Ibidem, p. 87.

⁴⁶ Cf. Ibidem, III parte.

⁴⁷ BRUNNER, E., *Dogmática*, p. 158.

⁴⁸ Idem.

se com a unicidade que Deus é e com a experiência relacional em meio à qual ele se dá a nós: “O ‘nome’ significa existência pessoal, aquele tipo de existência que não conhecemos e nomeamos por nós mesmos, mas que ‘apresenta-se’ a si mesmo a nós, pela designação do seu próprio nome”.⁴⁹ Se o conhecimento de Deus se dá por meio da autorrevelação de Deus; se nesta revelação Deus fornece seu nome; e se o fornecimento do nome assinala que a relação com Deus é sempre relação pessoal (Tu divino), então, Deus não existe apenas para si, mas “existe *para nós*”.⁵⁰ Sendo-para-nós, Deus não é o absoluto metafísico, que só manifesta sua dignidade, se não se imiscui com as múltiplas relações onde o devir se determina. Por isso, o Deus dos filósofos é, ele mesmo, um conceito, um Isso e não um Tu.

A interpretação do Deus dos filósofos como Isso e não como Tu permitiu a Brunner criticar radicalmente a teologia natural. Neste caso, a teologia natural não é fictícia; ela é, por si mesma, um fato, algo inegável na história dos povos. Por ser um dado, a teologia natural não deve ser relacionada com a doutrina de Deus, mas com a antropologia. A condição antropológica determinante para a existência da teologia natural é, em verdade, um dado conhecido somente pela Palavra revelada: a realidade do *pecado*. Destarte, o Deus dos filósofos é um ídolo intelectual, uma vez que, nele, não foi o próprio Deus que se mostrou, mas o homem que impôs o modo como ele deveria aparecer. Como afirmou Brunner: “O Deus que é ‘concebido’ pelo pensamento não é alguém que desvenda-se a Si mesmo. Deste ponto de vista Ele é um ídolo intelectual”.⁵¹ Ora, essas informações somadas com as anteriores parecem mostrar que, para Brunner, o discurso cristão só se estrutura por meio da negação do *lógos*, seja ele qual for. Se assim o fosse, como seria possível falar de Deus, fazer teologia? Como o próprio Brunner poderia escrever um tratado de dogmática? Se não houvesse inteligibilidade daquilo que o próprio Brunner escreveu acerca de Deus, como nós o [a Brunner] estamos compreendendo? Obviamente que não é esta a perspectiva de Brunner. Antes, ele mostrou claramente que é necessário articular Revelação, fé e *lógos*. Nos prolegômenos ao primeiro volume de sua *Dogmática*, Brunner afirma:

Até este ponto consideramos a diferença causada pela transição de uma dimensão para outra, como consistindo principalmente no processo de reflexão que vai da “thought-in-encounter” para “thinking-about-it”. Mas isto ainda não responde a

⁴⁹ Ibidem, p. 162.

⁵⁰ Ibidem, p. 164.

⁵¹ Ibidem, p. 174.

questão: “Como é, então, que por meio desta transição a parte representada pela reflexão se torna assim maior do que é na fé em si?” Podemos, antes de tudo, estabelecer esta diferença de modo negativo: este processo de passar para a “terceira pessoa”, e a impessoalidade que isto gera, significa que o elemento pessoal, o “coração” – enquanto o processo teológico continua – está praticamente excluído.

Agora estamos comprometidos com a matéria em *reflexão*, não em sentimento e em vontade. Ademais, o ato da decisão pessoal, que é o ato de fé, encontra-se atrás de nós como um ato completo. Assim a reflexão serve como um tipo de viseira que previne-nos de olhar qualquer coisa que não precisamos ver. A reflexão dogmática é consumada por um processo geral de abstração de todos aqueles elementos que não nos auxiliam a entender o objeto com o qual estamos lidando tão objetiva e claramente quanto possível.⁵²

O discurso teológico depende da transposição da experiência do encontro com Deus para o pensamento “impessoal” acerca desta experiência. Para tanto, a própria fé deve agir de tal modo que descerre o horizonte de atuação da reflexão racional. Ora, neste sentido, é necessário repensar o que se entende por fé, uma vez que esta, para Brunner, não é uma mera adesão doutrinária, isto é, uma simples anuência a um conjunto de proposições que se referem a objetos que excedem a estrutura e capacidade gnosiológica da razão. A fé aparece, outrossim, como “decisão pessoal”, ou seja, como ato da pessoa humana inteira. Ela é um ato completo da pessoa que desvela o horizonte de ação do intelecto. Ora, deste horizonte advém a possibilidade de o intelecto abstrair a base pessoal onde assenta sua atuação e promove juízos de caráter universal. Neste caso, a relação entre fé e intelecto garante a possibilidade de a teologia produzir juízos objetivos, deixando de lado exatamente a singularidade da experiência interpessoal do crente com Deus, que é (em “idioma” kantiano) a base “transcendental” da construção do discurso teológico. Disto surge uma questão: não seria a teologia (sobretudo a teologia dogmática, tal qual a pensa Brunner) um saber meramente objetivo, o que inscreveria justamente o Tu divino nas malhas do Isso objetivo? Contra isto Brunner afirma:

A dogmática não é apenas um processo de abstração sobre aquilo que é admitido pela fé, é ao mesmo tempo um crer (Glauben) pensando (...) O verdadeiro teólogo não apenas pensa sobre a Fé e a respeito da revelação alcançada por ela, mas na mesma ação do pensamento continuamente renova o ato de fé; como homem que crê volta sua atenção à revelação concedida pela fé.⁵³

⁵² BRUNNER, E., *Dogmática*, p. 106-107.

⁵³ *Ibidem*, p. 108-109.

Se a fé é sempre experiência pessoal do Deus revelado; se a fé descerra o âmbito (horizonte) de atuação do lógos teológico; se o discurso teológico produz conhecimentos “impessoais”, uma vez que suas proposições não se reduzem à particularidade da experiência de fé de alguém, podendo, portanto, universalizar-se, então, a objetividade do discurso teológico não transforma Deus em Isso. Antes, tal universalidade só existe para a fé e pela fé. Somente para quem crê o discurso teológico apresenta a radicalidade de seu sentido. Por isso, o teólogo deve sempre crer pensando e pensar crendo. Sem esta circularidade, seus discursos deixam de falar daquilo que se desvela pela Revelação e passa a ter a mesma pretensão da teologia natural: falar de Deus a despeito da fé e da Revelação que se dá para a fé. É possível então afirmar que a teologia em geral fala de Deus a partir de uma experiência prévia de Deus na fé – experiência esta que relaciona-se com o Deus revelado e não com o Deus dos filósofos. Com isso, Brunner nos permite dizer que o discurso teológico não se fundamenta no lógos grego, mas no lógos da fé, isto é, no horizonte que a fé descerra e somente nela o intelecto pode atuar teologicamente.

Se Brunner não amaldiçoa o intelecto em meio ao labor teológico, Ratzinger também não o faz, mas por outras razões. Deve-se inicialmente observar que o pensamento de Ratzinger, no que concerne ao problema aqui levantado, possui diversos elementos comuns à teologia de Brunner. Se seus pensamentos se diferem, então, os elementos comuns ou assumem lugares distintos, ou respondem a questões diversas. Porquanto devemos neste momento reconstruir sucintamente o pensamento de Ratzinger de acordo com nossos objetivos, qualquer repetição de contextos e conteúdos teológicos idênticos aos de Brunner servirá somente para viabilizar o fortalecimento da argumentação. Como então Ratzinger pensa a relação entre Palavra de Deus, fé e lógos? Em um primeiro momento, Ratzinger leva em conta diversas informações provenientes dos pesquisas teológicas contemporâneas. Neste sentido, ele parte da questão do modo próprio de Deus revelar-se biblicamente. Este não se revela como conceito. Ele se revela como Pessoa. Isto contudo deve ser caracterizado, pois todo antropomorfismo nasce de certa personificação da divindade. O texto chave para entender o modo próprio de Deus se manifestar no ambiente bíblico é o episódio da sarça ardente (Ex 3). Dito sucintamente, nesta passagem bíblica, Deus-Iahweh, identifica-se com o verbo hebraico Haia, isto é, ser: “Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros”. (Ex 3, 14)

O Eu Sou identifica-se, no texto, com o Deus Elohim (ou El), Nome divino cultivado pelos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó. (Ex 3, 15) Ora, este Nome divino é extremamente importante, primeiramente, porque Moisés quer assinalar que o seu modo de autorrevelação é preservado em Iahweh; em um segundo momento, o fato de Iahweh ser equiparado ao Deus dos patriarcas mostra que ele é Deus de alguém. Seu ser se dá em meio a uma relação com humanos. Exatamente isto caracteriza a pessoalidade divina. Iahweh, El, Elohim não são nomes de um Deus movimentos de suas existências finitas (*Numen Personale*). O Deus de Israel não se inscreve nos ciclos cósmicos, isto é, não depende das vicissitudes do local (*Numen Locale*), mas de um Deus que se dá para seres humanos, na natureza, mas se dá na história, a despeito do espaço e do tempo, ainda que se dê em algum lugar e em algum momento. Por isso, Ratzinger, assim como Brunner, aplica as categorias de Eu e Tu para descrever o significado do *Numen Personale*.

O Deus escolhido por eles (Ratzinger refere-se aos israelitas anteriores a Moisés, chamado de El e/ou Elohim) se distingue na tipologia religiosa pelo fato de ser um *numen personale* (um Deus pessoal) e não um *numen locale* (um Deus local). O que significa isso?(...) Diante da tendência pagã ao numen locale, ou seja, à divindade determinada e limitada localmente, o Deus dos pais representa uma decisão completamente diferente. Ele não é o Deus de um lugar, mas o Deus de seres humanos, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, e que, por isso mesmo, não está ligado a nenhum lugar, pois está presente e exerce o seu poder em toda parte em que há seres humanos. Assim, chega-se a uma maneira totalmente diferente de pensar sobre Deus. Deus é visto no plano do eu e do tu, não no plano espacial. Transportado para a transcendência do ilimitado, ele se mostra justamente por isso em toda parte (e não só num determinado lugar) como aquele que está próximo e cujo poder não conhece limites. Ele não está em algum lugar, antes pode ser encontrado onde estiver o ser humano e onde o ser humano se deixar encontrar por ele (...) Esta característica fundamental de El continua sendo um dos elementos básicos não só da religião de Israel, mas também da fé no Novo testamento: seu ponto de partida é a personalidade de Deus, o que faz com que Deus seja entendido no plano caracterizado pela relação do eu com o tu⁵⁴.

O *Numen Personale*, que por si mesmo se dá relacionalmente, como dito, não depende do espaço e do tempo. Contudo, ele não se dá do mesmo modo sempre. Se assim o fosse, a Bíblia não registraria tantas alianças e modificações na relação de Deus com Israel. o tu divino, portanto, não se manifesta do mesmo modo sempre. Isto contudo não significa que há mais de um Deus, já que há uma pluralidade de formas de o *Numen Personale* se revelar ao seu povo. A pluralidade de divindades, segundo Ratzinger, depende muito mais da ideia de que toda divindade é um *Numen*

⁵⁴ RATZINGER, J., *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*, p. 91-93.

Locale. Isto geraria a ideia de que as divindades são forças que se dão na multiplicidade de elementos da natureza.⁵⁵ O que acontece é diferente: a unicidade de Deus se dá pluralmente na história de seu povo. Justamente isto instaura a experiência de que o Deus Único se dá polimorficamente. A teopolimorfia permite pensar que as variações dos modos de Deus se revelar não inscreve em Deus o devir que acomete a criação como um todo. A “mesmidade” de Deus, que é historicamente experimentada de modo plural, não é transformada porque Deus se revela de modos distintos. Esta unidade entre unicidade divina e pluralidade dos modos de revelação aparece no fato de os nomes El e Elohim assinalarem exatamente que Deus é único e uno (El), porém, nele aparece algo plural (Elohim possui conotação plural). Destarte, é possível dizer que Deus excede as categorias do único e plural, pois sua polimorfia e unicidade não podem ser matematizadas por meio da razão. Como afirmou Ratzinger:

podemos esclarecer, simplesmente, que foi essa a maneira que Israel encontrou para realçar cada vez mais a singularidade de Deus: ele é um só, Mas é tão diferente e excede tudo a tal ponto que ultrapassa até os limites do singular e do plural, situando-se além deles.⁵⁶

Em outras palavras: “tudo que é divino é ele”.⁵⁷ Ora, se o divino se dá relacionalmente de diversos modos, então, a unicidade de Deus se dá pluralmente, sem que ela deixe de ser ela mesma.

Se o episódio da sarça ardente identifica Iahweh com El/Elohim, isto quer dizer que as características do Deus dos patriarcas ganha novos contornos. O primeiro novo aspecto que aparece no Deus dos pais é o fato de que, ao recusar dar um nome, como os nomes dos deuses estrangeiros, Iahweh está dizendo que ele não pode ser dominado pela invocação humana, apesar dele poder (e dever) ser invocado. Como ele não é previsível, uma vez que não pode ser dominado por meio de ritos e fórmulas mágicas, o Deus dos pais é mistério. Ora, apesar de ser mistério, iahweh, como vimos, pede a Moisés que diga ao seu povo que ele enviou o próprio Moisés para o Egito para libertá-los. Com isso, Deus estaria com Moisés e seu povo; ele estaria presente na vida de todos. Eis por que “Ele é”: ainda que misterioso, ele é vigente. Neste sentido, Deus é porquanto está presente, ainda que tudo se

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 77-82.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 94.

transforme: “O fato de Deus se chamar o ‘Eu Sou’ teria o sentido de realçar que ele é aquele que ‘é’, ou seja, que ele é ser em oposição ao vir a ser, que ele é aquilo que fica e permanece em meio a tudo que passa”.⁵⁸ Isto mostra a presença de um paradoxo: o Deus judaico-cristão é ele mesmo Pessoa e ser; é Nome invocável e ser que não se reduz ao vir a ser da criação. Sendo ser (haia), Deus é o que permite que os seres sejam: ele é criador. O criador não pode reduzir-se à condição devenida da criatura. Por isso, ainda que a relação pessoal com Deus sofra mudanças, por ser ele mesmo ser (haia), Deus é sempre quem é. Se o caráter pessoal assinala vicissitudes nos modos de relação, a ideia de ser parece contradizer isto. O paradoxo está justamente no fato de a Pessoa divina ser ela mesma o ser: “acredita-se no ser como pessoa e na pessoa como o ser”.⁵⁹ Neste sentido, é possível dizer que o ser (absoluto) é relacional e a relação divina é ele mesma o ser que não devém com o devir criatural.

A relação de identidade entre pessoalidade divina e ser condicionou, segundo Ratzinger, a escolha da Igreja primitiva pela filosofia. Tal escolha se deu em uma situação histórica peculiar segundo a qual a pregação e missão cristãs se exerceram em um ambiente cultural politeísta. Para que o discurso cristão acerca de Deus se tornasse inteligível pelos “pagãos”, foi necessário assinalar as características de seu Deus segundo o modo de pensamento dos seus interlocutores. Neste sentido, o Deus da fé cristã não poderia ser identificado com os deuses pagãos. Ora, naquele ambiente cultural, os filósofos já haviam, por meio do conceito de ser, promovido certo tipo de iconoclastia, contribuindo para o enfraquecimento dos deuses dos cultos públicos pagãos, sobretudo de Roma e da Grécia. Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles etc. escolheram o *lógos* contra o mito e, assim, identificaram a imutabilidade do ser com a noção de divindade. Destarte, os deuses da tradição popular não eram eles mesmos o ser imutável que sustenta todo devir. A divindade dos filósofos tornou-se estranha e contraditória em relação às divindades presentes nas práticas religiosas pagãs.⁶⁰ Se o ser filosoficamente pensado é imutável, incondicional (pois é ele que condiciona o devir) e não se identifica com as divindades pagãs, mas, pelo contrário, promove sua rejeição, então, a escolha pelo ser e contra o politeísmo tornou-se plausível para os cristãos. Não só isto. É óbvio,

⁵⁸ RATZINGER, J., *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*, p. 96.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 101.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 103-107.

de acordo com as informações precedentes, que o Deus dos pais possui aspectos semelhantes ao ser grego: ambos são incondicionais, irredutíveis ao devir e presenças constantes. Contudo, o ser grego não é pessoal e relacional; não interpela os homens historicamente e exige deles respostas – não é um Tu. Exatamente por isso, Ratzinger assinala que o cristianismo primitivo não promoveu uma simples justaposição de Deus dos pais e ser grego. Antes, o cristianismo apropriou-se criativamente do ser grego. Nas suas palavras: “Ao decidir-se exclusivamente pelo Deus dos filósofos, a fé cristã entendeu também que o ser humano pode dirigir-se a ele em suas orações e que ele, por sua vez, fala aos seres humanos; com isso conferiu-se a esse Deus dos filósofos um significado totalmente novo, pois ao tirá-lo da esfera puramente acadêmica, transformou-o profundamente”.⁶¹ Ora, se o ser grego é neutro, pois não se caracteriza por ser um “absoluto relacional”, ao ser apropriado pelos cristãos, aparece como ser pessoal.⁶² Passa a se dar como amor, criador, interpelador e não somente como pensamento que se pensa e que se encerra eternamente em si mesmo.

Ratzinger não questiona se esta apropriação dá conta efetivamente do Deus bíblico. Ele se interessa em constatar que ela se deu ao longo da tradição cristã e isto garantiu a inteligibilidade de sua mensagem. Consequentemente, o Deus bíblico possibilitou expressar-se por meio do *lógos* grego e é isso que de fato importa. O cristianismo não se reduziu, por causa disso, ao universo filosófico. Continuou sendo mensagem de fé e para a fé. Se o Deus bíblico foi disseminado por meio do *lógos* grego, isto permite pensar que não há contradição alguma entre estes dois regimes de verdade: fé e razão. Mais ainda: Ratzinger chega a mostrar que o Símbolo apostólico cristão, marca da identidade da fé cristã, só pôde ser formulado por meio da conceptualização filosófica.⁶³ Em outras palavras: o

⁶¹ RATZINGER, J., *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*, p. 107.

⁶² Cf. Idem.

⁶³ Cf. Ibidem, p. 111-112. Em *Fé e futuro*, Ratzinger deixa claro que a falta de um *lógos* filosófico na modernidade tardia aberto à transcendência divina é, simultaneamente, um problema para a fé, assim como para a própria filosofia, uma vez que esta sempre teve como vocação ascender à transcendência e expressá-la conceitualmente. Importa aqui destacar a seguinte declaração: “O fato de a fé estar filosoficamente privada de seu lugar não é indício de sua superação, mas de sua crise geral da consciência em que nos encontramos. A fé terá de enfrentar essa situação em aberta comunicação com todos os esforços sérios em torno de uma nova determinação da posição do cosmo e do homem”. (RATZINGER, J., *Fé e futuro*, p. 55-56). Com ela se vislumbra que, para Ratzinger, a falta de um horizonte filosófico pertinente para expressar-se a fé é uma questão crucial. Consequentemente, é importante para fé um modo de o *lógos* (no caso, o *lógos* filosófico, isto é, o *lógos* grego) articular seu sentido.

cristianismo afirmou sua identidade por meio do arcabouço conceitual filosófico. Ratzinger, contudo, não diz que o cristianismo necessita do *lógos* apofântico, mas que ele deve poder expressar-se por meio de algum *lógos*. A inteligibilidade da fé é necessária para que o anúncio cristão seja disseminado. A antiga escolha pelo *lógos* metafísico, segundo Ratzinger, foi importante para não identificar o Deus dos pais com o politeísmo pagão. Isto não significa que o ser (*haia*) judaico seja o mesmo que o ser grego. Ao transformar o ser grego em ser relacional/pessoal, a metafísica grega é efetivamente subvertida. Destarte, podemos afirmar que Ratzinger não exige a metafísica para que a fé no Deus dos pais seja anunciada. Ele assinala que o *lógos* grego tornou-se importantíssimo para a expressão inteligível da fé. Portanto, a fé exige um horizonte de inteligibilidade, que não necessariamente é metafísico. O que importa é expressar pelo *lógos* e especificidade do Tu divino.

As informações acima nos fazem ver que o discurso cristão possui como tarefa primordial preservar sua fidelidade ao Tu divino e não ao Isso conceitual. Para tanto, ele deve decidir-se por formas pertinentes de o *lógos* expressar a irredutibilidade de o Tu divino em seu interior. Com o acontecimento da morte de Deus e a consequente dissolução do *lógos* metafísico da tradição, o *lógos* cristão, tal qual anteriormente caracterizado, entrou em colapso. Tal colapso só é aterrador para a teologia, caso a metafísica seja o único modo de o *lógos* se determinar. Essa crise, como afirmamos, exige uma decisão radical. É preciso garantir um *lógos* não metafísico como horizonte de inteligibilidade da fé. Isso porque a fé somente não garante inteligibilidade ao anúncio cristão. A teologia sem *lógos* é muda. Pode animar a existência de alguém, mas não funda qualquer possibilidade de expressão comunitária de seu campo de significação. Como então ressignificar o discurso teológico? Ainda que não saibamos a resposta, uma coisa é certa: o fideísmo não é a saída e o *lógos* metafísico é inaudível.

1.3.

A possibilidade de ressignificação do *lógos* cristão por meio da fenomenologia de Jean-Luc Marion: caracterização dos objetivos e hipóteses da presente investigação

A crise do lógos (metafísico) cristão permitiu assinalar, simultaneamente, por meio das obras de Brunner e Ratzinger, a irredutibilidade da fé ante o lógos metafísico e a necessidade de a fé articular-se no lógos para estabelecer o discurso teológico e o anúncio cristão. Se a fé abre-nos à revelação e se esta deixa aparecer um Deus que se dá como um Tu e não como Isso, então, um lógos que dê conta da “transcendência” (não metafísica) da revelação deve deixar-se invadir pela irredutibilidade da revelação e manter, em seu interior, a especificidade do Tu divino que se dá como, quando e onde quer. Em outras palavras: é necessário encontrar um lógos que estruture-se por meio da resposta à interpelação divina e não como condicionador da mesma. Trata-se, portanto, de um lógos responsivo e não de um lógos impositivo, isto é, de um lógos que imponha sua medida como condição de possibilidade da aparição divina. Esta exigência implica duas tarefas. Primeiramente, é necessário realizar aquilo que Adolphe Gesché chamou de “teografia”.⁶⁴ A teografia é a procura de Deus em sua “terra natal”⁶⁵, isto é, onde ele mesmo se dá e não onde delimitamos o “espaço” de sua manifestação. Esta imagem metafórica espacial assinala justamente a tarefa obrigatória de falarmos de Deus *a partir de* Deus, rompendo o gesto tradicional que fala *sobre* Deus, independentemente do modo como ele mesmo fala de si. O “lugar” de Deus é justamente o “âmbito” onde ele fala de si. Para falar de Deus a partir de Deus, é preciso conquistar um lógos específico (nova racionalidade), que não se reduza à imanência de seus limites. Nas palavras de Gesché:

Esse Deus, ao que me parece, não deveria ser temido como se fosse simples projeção de nossos desejos. Não é um Deus que tenha cedido às nossas seduções, criado pelos nossos sonhos. Um tal Deus não mereceria ser ouvido. Não um Deus pensado filosoficamente fora de seu lugar natal, porém não mais nem tanto um Deus aceito sem reservas de forma cega (...)

Não é assim que podemos entender que se procure Deus junto de Deus? A procura de Deus em seu lugar natal se substituiria, em parte ao menos, a esses desejos filosóficos nos quais se quer encontrar Deus a partir do zero, que nos protegeria de qualquer arbitrariedade. A intenção é boa, pois pretende defender o pensamento contra todo tipo de fideísmo, que é demissão da razão, o que não podemos, de fato, admitir. Contudo, faltamos verdadeiramente à razão nessa tarefa proposta? Não há também, nesse caso, uma exigência de racionalidade?⁶⁶

⁶⁴ GESCHÉ, A., *Deus*, p. 10.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶⁶ *Idem*.

O novo lógos que nos permite realizar a teografia proposta por Gesché deve ser elaborado por meio da desconstrução do caráter metafísico do lógos até aqui hegemônico. Eis a segunda tarefa exigida pela ressignificação do lógos cristão. Para tanto, é preciso levar adiante as considerações empreendidas por Lévinas acerca do lógos da tradição. Neste sentido, o lógos é devedor do gesto normativo de identificar o conhecimento com a tarefa de reduzir a alteridade do ente conhecido à mesmidade do horizonte de inteligibilidade do conhecedor. Destarte, o lógos da tradição entende o conhecimento como assimilação do outro ao “mesmo” e este “mesmo” como aquilo que se presentifica e se estabiliza exatamente como horizonte a priori que condiciona a aparição daquilo que será conhecido. Como diz Lévinas: “o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, sem ter de recorrer para tal a nenhum signo distintivo e é Eu: O Próprio”.⁶⁷ Nesta redutibilidade da alteridade à consciência, o que o real é passa a ser o que se torna presente na amplitude do horizonte de inteligibilidade do eu. O mesmo, dito sucintamente, nada mais é que todo horizonte de redutibilidade da alteridade a uma medida assimiladora de sua exterioridade. A mesmidade então anula a transcendência da alteridade, ao reduzir sua exterioridade à imanência de sua [da mesmidade] atividade. Ainda que em muitas filosofias a consciência seja rejeitada como princípio de inteligibilidade, para Lévinas, o esquema de redução da alteridade a um horizonte de anulação de sua transcendência muitas vezes é preservado. Assim, a inteligibilidade se encontraria tão somente na imanência da mesmidade. É este o sentido da expressão levinasiana “gesta do ser”⁶⁸, expressão que, primeiramente, assinala a identificação da inteligibilidade do real com a condicionalidade fornecida por uma medida (horizonte) nascida do pólo do sujeito cognoscente (seja esse sujeito pensado cartesianamente, existencialmente, husserlianamente etc.). A inteligibilidade de algo passa a se determinar pela relação de copertinência entre pensamento e pensado. Nas palavras de Lévinas: “É preciso entender a racionalidade como incessante surgimento do pensamento pela energia da ‘gesta do ser’ ou de sua manifestação, e é preciso entender a razão a partir desta racionalidade”.⁶⁹ Contudo, em pensamentos como o de Heidegger, parece que não há este pólo do sujeito

⁶⁷ LÉVINAS, E., *Transcendência e Inteligibilidade*, p. 14.

⁶⁸ Id., *De Deus que vem à ideia*, p. 86.

⁶⁹ Idem.

cognoscente tal como mencionado na ideia de “gesta do ser” acima caracterizada. Ora, ainda assim, a redutibilidade da alteridade pela mesmidade se manifesta. Por isso, é possível, à luz das críticas levinasianas à obra heideggeriana, dizer que a “gesta do ser” ou a essência da mesmidade nada mais é que a redução da exterioridade do ente por meio de qualquer horizonte condicionador e antecipador do modo de aparição do ente em questão. Nesta redução, a inteligibilidade se dá justamente na assimilação do ente pela amplitude da luminosidade do horizonte posicionador da manifestação deste mesmo ente. Isto permite a Lévinas pensar que, em todo pensamento que reduz a alteridade à mesmidade, um terceiro termo, entendido por ele como termo *neutro*, serve de fonte de anulação da transcendência da alteridade. Este neutro é justamente o horizonte condicionador da aparição do ente, como a estrutura transcendental da subjetividade kantiana, ou mesmo o ser de matriz heideggeriana. A neutralidade deste terceiro elemento impede que a estrutura da mesmidade seja colocada em xeque pelo outro e possibilita que o ser humano tenha uma relação assimiladora com os entes em geral. Nas suas palavras:

O processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser. Nele viria amortecer-se o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. Este terceiro termo pode aparecer como conceito pensado. O indivíduo que existe abdica então em favor do geral pensado. O terceiro termo pode chamar-se sensação em que se confundem qualidade objetiva e afecção subjetiva. Pode manifestar-se como o ser distinto do ente: ser que, ao mesmo tempo, não é (quer dizer, não se põe como ente) e entretanto corresponde à obra perseguida pelo ente, e não é um nada. Ser, sem espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis. À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro.⁷⁰

A redução do outro ao mesmo depende do “neutro”. Exatamente este neutro possibilita a fundação e estabilização do lógos da tradição. Há sempre um elemento horizontal (isto é, um elemento delimitador) que condiciona o modo de o conhecimento subsumir a alteridade pela identidade daquele que conhece. O ser, o conceito, a ideia, as sensações, os afetos, dentre outros, podem ser este neutro anulador da transcendência da alteridade e condicionador dos processos gnosiológicos. Fora do neutro, então, nada possui inteligibilidade – eis o que

⁷⁰ LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 30.

caracteriza o *lógos* da tradição. Não é difícil, então, entender como a tradição tornou Deus inteligível. Deus aparece por meio da neutralidade do ser, isto é, da ontologia, que possibilita a produção de uma miríade de conceitos que tornam Deus inteligível. O sentido de Deus passa a ser aquele que é fornecido pela “gesta do ser”, isto é, pela mediação (neutra) do ser e dos conceitos que o ser permite que sejam formulados: “O discurso filosófico deve, portanto, poder abranger Deus – de que fala a Bíblia – se tem um sentido. Mas, pensado, Deus se situa imediatamente no interior da ‘gesta de ser’. Situa-se como *ente* por excelência”.⁷¹ Sendo ente, Deus é aquilo que é condicionado pelo horizonte de inteligibilidade do ser, uma vez que todo ente só é ente porque tem ser, isto é, tem que participar do ser para aparecer. Deste modo, a transcendência de Deus, pensada à luz da “gesta do ser”, é expressa por meio do uso de advérbios de altura amalgamados com o verbo ser. Tal altura de Deus é ela mesma um âmbito ontológico⁷², ainda que seja expressa pela via da eminência ou excelência. Ora, parece então que, se afirmarmos que Deus não pode ser conceitualizado, garantimos o respeito à sua dignidade. Isto contudo não resolve o problema, uma vez que a impensabilidade de Deus é concebida à luz da inteligibilidade produzida pela “gesta do ser”: “O que a Bíblia eleva acima de toda compreensão ainda não teria atingido o limiar da inteligibilidade”⁷³ A impensabilidade de Deus seria, conseqüentemente, um sinal de insuficiência do próprio Deus. Para repensarmos então Deus, é necessário desidentificá-lo com a neutralidade do ser ou de qualquer outro conceito que faça o papel do neutro. Como afirmou Lévinas: “o problema que se põe e que será o nosso consiste em se perguntar se o sentido equivale ao esse do ser, isto é, se o sentido que em filosofia é sentido já não é restrição do sentido, se já não é derivação ou deriva do sentido, se o sentido equivale à essência – à gesta do ser, ao ser enquanto ser – já não é abordado na presença que é o tempo do Mesmo”.⁷⁴ O que Lévinas aqui chama de “sentido” é justamente o que garante a inteligibilidade de algo. No caso de Deus, o questionamento prévio da relação entre sentido e gesta do ser permitiria pensar a inteligibilidade de Deus (sentido de Deus) para além ou aquém da neutralidade do ser. Daí emerge a questão: “Não significará Deus *o outro do ser*? Não significará

⁷¹ LÉVINAS, E., *De Deus que vem à ideia*, p. 86.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 87.

⁷³ Cf. *Idem*.

⁷⁴ *Idem*.

o pensamento significativo, à imagem de Deus, o estouro, a subversão do ser: um des-inter-essamento (uma saída do ‘*essamento*’)?”⁷⁵

A crítica levinasiana ao lógos da tradição, lógos da gesta do ser, mostra que a inteligibilidade de Deus deve ser pensada à luz de um lógos (sentido) ou racionalidade que não subsuma a transcendência da alteridade divina à neutralidade do ser. Em outras palavras: a ressignificação do lógos da tradição deve promover a transformação do lógos ontológico para o lógos *desontológico*, ou seja, para o lógos que assinala que o sentido se dá “fora” da gesta do ser. Somente assim Deus pode aparecer em sua “terra natal”, sem ser condicionado por nenhum elemento neutro. O que aqui estamos chamando de “terra natal” de Deus, tomando emprestada a expressão de Gesché e seu significado identificado com a ideia de “teografia”, deve ser entendido à luz da incondicionalidade plena da revelação divina. Somente por meio de tal incondicionalidade é possível repensar o lógos cristão através do que chamamos anteriormente de “lógos responsivo”. Neste caso, o lógos (cristão) deve ser ressignificado mediante a experiência de abertura ao caráter de “acontecimento” da revelação divina, característica esta que apresenta a revelação como irreduzível ao “neutro” (horizonte), ainda que não se determine sem qualquer referência a algum tipo de relação com algum horizonte. Com isto, não podemos simplesmente levar adiante a obra de Lévinas, sem que esta não sofra um abalo profundo. Isto porque a irreduzibilidade da transcendência de Deus é pensada em Lévinas única e exclusivamente em meio à ética. Em *Deus, a morte e o tempo*, ele pergunta: “Irreduzível ao Mesmo, não permitirá o outro, numa certa relação (ética), pensar este outro ou este para-além?”⁷⁶ Para Lévinas, como sabido, a ética não somente é a filosofia primeira, como também é o lugar do repensamento não ontológico da transcendência divina.⁷⁷ Ora, por que não a experiência estética ou mesmo cosmológica? De certo modo, isto condiciona a revelação divina a um modo de manifestação: o horizonte ético. Por isso mesmo, não é a racionalidade levinasiana que aqui norteará nossa investigação, apesar do fato de que nos serviremos algumas vezes de sua obra, como fizemos acima. Importa contudo levar adiante uma intuição que orienta a totalidade da obra do próprio Lévinas, a saber, o fato de a

⁷⁵ LÉVINAS, E., *Deus, a morte e o tempo*, p. 148-149. O des-inter-essamento do qual fala Lévinas é a saída do “esse”, isto é, da gesta do ser que condiciona a aparição do ente.

⁷⁶ Ibidem, p. 149.

⁷⁷ Cf. Ibidem, p. 160-164.

fenomenologia ser caminho essencial para ressignificar o *lógos* teológico. Esta intuição aparece também, de modo diferenciado, em Gesché, quando afirma: “Falar de uma procura de Deus em seu lugar natal significa propor como caminho o da hermenêutica de uma religião concreta. Trata-se, com a fenomenologia, de uma das conquistas mais fecundas da nova racionalidade: procura da inteligibilidade da ‘coisa’ no próprio lugar onde ela se dá e como ela se dá”.⁷⁸ Justamente o fato de o *lógos* fenomenológico nos possibilitar “ir às coisas mesmas” (no nosso caso, ir à “terra natal” da revelação de Deus) permite que a presente investigação seja conduzida por um outro *lógos* que o da metafísica, para investigar a revelação divina. Ora, se Lévinas é fenomenólogo e se rejeitamos a integralidade de seu pensamento para a condução da presente investigação, como a fenomenologia pode ser um método investigativo pertinente para os nossos propósitos?

Trata-se aqui de assumir outras bases fenomenológicas que as de Lévinas, Heidegger ou mesmo Husserl. Devemos ser conduzidos pela fenomenologia de Jean-Luc Marion, uma vez que este pensador não somente ressignificou as bases da fenomenologia husserliana (e também heideggeriana e levinasiana), como repensou o discurso cristão por meio de sua recharacterização da ideia de fenomenologia. Neste caso, levando adiante diversos problemas e por vezes conceitos heideggerianos, Marion ressignifica o *lógos* fenomenológico e, por meio disto, repensa o *lógos* cristão através de uma crítica àquilo que Heidegger entendeu ser o modo próprio de ser da metafísica, a saber, a onto-teo-logia. O *lógos* cristão deve apresentar-se como radicalmente diferente da onto-teo-logia. Dito de modo sucinto, a onto-teo-logia determina-se por meio do pensamento que interpela o ser dos entes de modo simultaneamente duplo: segundo suas propriedades universais, isto é, que abarcam todo e qualquer ente e segundo o fundamento supremo da totalidade do ente, sua causa suprema. Porquanto a onto-teo-logia é o modo de ser da metafísica, Heidegger pôde afirmar, como ainda será caracterizado em seus pormenores ao longo desta investigação:

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo.⁷⁹

⁷⁸ GESCHÉ, A., *Deus*, p. 10.

⁷⁹ Id. Dif, p. 393.

O duplo direcionamento da metafísica identifica-se, portanto, com a onto-teologia. Por isso, a metafísica pensa Deus como causa suprema asseguradora da totalidade dos entes. Destarte, Deus só é Deus a partir do lógos causal, ou seja, do lógos concebido como causa suprema. Fora da causalidade, então, não há Deus. Ao repensar o lógos cristão fora do registro da onto-teologia, Marion liberta Deus da questão do ser (neutro ontológico) e do mundo inteligível como pensado pelos platonismos da tradição. Deste modo, sua ressignificação do lógos cristão não se inscreve no horizonte da compreensão tradicional de Deus como ser metaempírico, compreensão esta que, como visto, deteriorou-se com o acontecimento da morte de Deus. Contudo, Marion não inscreve Deus na imanência de algum “neutro”. Antes, sua transcendência é concebida de modo não onto-teológico, como distância e saturação fenomenal.⁸⁰ Como ainda veremos, tais conceitos assinalam justamente a irredutibilidade da revelação divina ante todo horizonte a priori condicionador de sua manifestação.

A recharacterização da fenomenologia permitiu a Marion, a um só tempo, pensar a possibilidade da revelação divina e formular um pensamento hermenêutico que apropria-se da tradição teológica de modo não metafísico. Neste caso, autores da tradição cristã passam a descerrar-se de modo não onto-teológico, liberando diversos conceitos seus de suas respectivas bases metafísicas. Agostinho, Pseudo-Dionísio Areopagita, Anselmo e Tomás de Aquino, por exemplo, foram reinterpretados fenomenologicamente por Marion fora do arcabouço onto-teológico. Consequentemente, sua fenomenologia não somente descreve fenômenos teológicos como funda uma hermenêutica que possibilita uma reapropriação não metafísica da tradição cristã, revitalizando sua história, por não ter a pretensão de rejeitá-la. Obviamente que Marion não apropria-se interpretativamente da tradição teológica indistintamente. Sua revitalização da mesma se dá de modo relativo, uma vez que não há como anular por completo os elementos metafísicos que condicionam os autores desta tradição. Neste sentido, a hermenêutica marioniana se determina pela assunção relativa da tradição e pela recriação daquilo que esta mesma tradição não conseguiu levar adiante devido ao seu compromisso com o lógos onto-teológico. Exatamente este tipo de hermenêutica parece-nos que se identifica com a noção de *mística*. Isto por duas razões determinantes.

⁸⁰ Cf. ID, §19 e VR, “O fenômeno saturado”.

Primeiramente, o que aqui chamamos de mística – e que será esmiuçado ao longo deste trabalho – refere-se à experiência não metafísica da revelação divina fora dos registros metafísicos. Neste caso, a experiência da revelação não se dá por simples anuência a um conjunto de proposições doutrinárias que não podem ser “provadas” racionalmente, mas antes por meio de um acontecimento que me acomete de tal modo que meu ser é aí decidido radicalmente, ser este que é recebido através da revelação divina: o eu adonado (*adonné*).⁸¹ Ainda que Marion não caracterize explicitamente esta experiência como mística, é possível (e, até certo ponto, necessário) identificá-la deste modo, por razões que deverão ser explicitadas ulteriormente. Em segundo lugar, o que aqui estamos chamando de “experiência mística em Marion” forma o arcabouço teórico que estrutura sua lida interpretativa com a tradição. Por este motivo, a mística em Marion não se reduz a uma experiência pessoal da revelação divina. Ela aparece muito mais, na economia de sua obra, como princípio hermenêutico. Destarte, a mística se determina *como* hermenêutica.

Onto-teo-logia, mística e revelação são conceitos que aparecem, ainda que tacitamente, segundo o que foi dito acerca da obra de Marion, entrelaçados. Se queremos ressignificar o *lógos* cristão de modo não metafísico (desconstruindo, assim, o primado do *lógos* apofântico grego), é preciso articular estes conceitos, assinalando como a mística é o lugar propício para pensar a revelação e como tal lugar é irreduzível ao registro onto-teo-lógico da tradição (cristã e filosófica). Se a copertinência de mística e revelação funda uma hermenêutica peculiar (mística como hermenêutica), então, a tarefa de repensar a o *lógos* cristão sem as bases do *lógos* metafísico só é consumada por meio da caracterização da mística como fenômeno hermenêutico. Isto quer dizer que somente por meio da reapropriação não metafísica da tradição o *lógos* cristão é efetivamente ressignificado. Por causa disto, a presente investigação possui como objetivo primário caracterizar a ressignificação não metafísica do *lógos* cristão, por meio da operacionalização de conceitos fenomenológicos provenientes da obra do pensador francês Jean-Luc Marion. Após esta caracterização, propomo-nos assinalar como o *lógos* cristão ressignificado rompe com a normatividade do horizonte onto-teo-lógico e funda, deste modo, a mística como hermenêutica. Esta, por sua vez, explicita-se através de

⁸¹ Sobre o eu adonado, que deverá ser caracterizado mais a frente, Cf. VR, “A banalidade do fenômeno”.

interpretação não metafísica da tradição teológica cristã. Por causa disto, objetivamos também apresentar a mística como hermenêutica, por meio de um ensaio interpretativo de dois autores da tradição cristã, após mostrar como o próprio Marion interpreta esta tradição de modo fenomenológico. Para darmos conta de tais objetivos, percorreremos o seguinte percurso:

1) Primeiramente, devemos caracterizar o que Heidegger entende por onto-teo-logia e como Marion apropria-se deste conceito.

2) Em seguida, é preciso mostrar como a tradição cristã inscreve-se no horizonte onto-teo-lógico, a partir da tematização de alguns temas e autores consagrados pela teologia cristã;

3) Em um terceiro momento, será necessário assinalar por que a morte de Deus pensada por Nietzsche inviabiliza a perpetuação da onto-teo-logia nos átrios da teologia cristã;

4) Após isso, importa descrever os conceitos fenomenológicos de Marion que possibilitam ressignificar de modo não metafísico o lógos cristão. Neste momento, estaremos aptos a assinalar a identidade entre mística e hermenêutica em sua obra e a mostrar por que tal identidade abre um novo acesso à tradição cristã;

5) Por fim, ensaiaremos uma “aplicação” da “hermenêutica mística” advinda de nossa interpretação da obra marioniana na (re)leitura da obra de dois autores da tradição cristã (Mestre Eckhart e Martinho Lutero), logo após ter exemplificado onde e como o próprio Marion interpreta a tradição teológica cristã de modo não metafísico.

Esse percurso será realizado ao longo de três capítulos. O que nos move a percorrê-lo é a hipótese segundo a qual *a morte de Deus não só não inviabiliza o discurso teológico cristão, como possibilita estruturá-lo de modo não metafísico e, por causa de tal estruturação, a mística torna-se, a um só tempo, a experiência fontal da existência cristã e princípio hermenêutico que descerra a tradição sob uma ótica ainda não desenvolvida, porém, simultaneamente, desafiadora e revitalizadora*. Se é possível confirmar tal hipótese, é o que devemos saber ao longo desta investigação, a partir da tentativa de um diálogo profícuo entre teologia e filosofia. De qualquer modo, vale o risco de percorrer a obscuridade deste caminho. *Alea jacta est!*

2

Onto-teo-logia, revelação e morte de Deus: a impossibilidade da manutenção da relação tradicional entre teologia e onto-teo-logia. Um diálogo com Agostinho, Nietzsche, Heidegger e Marion

A ressignificação do lógos cristão depende, como visto, da assunção da morte de Deus como elemento hermenêutico imprescindível para uma reta compreensão da crise da copertinência tradicional de Palavra de Deus e lógos greco-metafísico nos átrios da teologia cristã. Isto quer dizer que é necessário pensar a crise do lógos cristão por meio da desconstrução do arcabouço onto-teo-lógico que tradicionalmente estruturou as narrativas cristãs, uma vez que a morte de Deus coloca em xeque justamente a onto-teo-logia, sendo esta o modo próprio de ser da metafísica. Tal crise exige que se pense com radicalidade o modo de discursividade acerca de Deus – o que se convencionou a chamar de “imagem de Deus”, que nada tem a ver com uma mera ficção produzida pela imaginação humana, mas com o modo histórico de elaboração teórico-discursivo da experiência (também histórica) de Deus.⁸² Ora, sem clareza quanto a este ponto da discussão e quanto à radicalidade da crise do lógos cristão em que nos encontramos, não há como dar conta de seus desafios. Como assinalou Ratzinger:

A situação do homem em face do problema de Deus hoje é precisamente o questionamento, a problematicidade, se é que Deus não é contado entre as questões já superadas que a consciência humana deixou atrás de si. Se queremos que as nossas palavras sobre Deus sejam inteligíveis, se se devem tornar uma resposta para o homem pela qual ele se sinta atingido, elas não podem ignorar essa situação. A crise do anúncio cristão que estávamos vivendo em proporção crescente há um século, funda-se em não pequena parte em que as respostas cristãs deixavam de lado as interrogações do homem; eram e continuavam acertadas, mas ficavam sem efeito, porque não eram desenvolvidas com base na questão e no seio dela. Por isso, uma parte indispensável do próprio anúncio é o questionamento com o homem que procura, porque só assim a palavra se pode tornar resposta.⁸³

⁸² Cf. ESTRADA, J., *Razones y sin razones de la creencia religiosa*.

⁸³ RATZINGER, J., *La remoción del Ser*, p. 79. O texto continua assinalando diversas características do mundo moderno, sobretudo da cosmovisão que o estrutura.

Se a crise do anúncio cristão se deve muito, como afirmou Ratzinger, ao fato de as nossas respostas não levarem em conta as interrogações do homem, é preciso então acrescentar que estas interrogações são sempre condicionadas historicamente. Não há interrogação que não seja historicamente situada. Por isso, o problema assinalado por Ratzinger e por nós ratificado deve ser visualizado em sua complexidade, ainda que esta não possa ser exaurida, uma vez que ela ainda se metamorfoseia e se reinventa nos dias atuais. Destarte, é necessário, por uma questão metodológica, começar pela descrição da crise do lógos cristão em que nos encontramos, ao menos no que concerne aos pontos que consideramos nodais. As informações anteriormente mencionadas, obviamente, possuíam caráter introdutório. Deve-se, deste modo, separar o presente capítulo para a exposição e aprofundamento da crise do lógos cristão e para caracterizar a impossibilidade de preservar a onto-teo-logia como seu elemento central. Três etapas determinam o caminho que percorreremos: 2.1. Metafísica como onto-teo-logia: uma caracterização à luz de Heidegger e Marion; 2.2. Ensaio de caracterização da presença da onto-teo-logia na teologia de Agostinho; e 2.3. Nietzsche e a morte de Deus: a inviabilização da manutenção da onto-teo-logia nos átrios da teologia. Estas etapas deixam claro a necessidade de instaurar um diálogo profícuo entre a filosofia e a teologia. Não se trata de nada inusitado, uma vez que, como já mencionado e caracterizado, o lógos teológico cristão sempre dependeu de elementos explicitamente filosóficos. Tanto a patrística quanto a Idade Média (esta não só cristã, mas também judaica e muçulmana) não existiriam como tais se o diálogo entre filosofia e teologia não fosse viabilizado. Nossa incursão na filosofia, que deverá ser constante ao longo desta investigação, não pode abandonar, contudo, seus propósitos de pensar a possibilidade de ressignificação do lógos cristão, que é sobretudo um lógos teológico. Isto quer dizer que devemos adentrar o universo filosófico sem perder de vista nosso propósito teológico. Somente assim será possível esclarecer por que, atualmente, o anúncio cristão não pode cerrar os olhos para a crise das metanarrativas (metafísicas) que caracterizam a contemporaneidade, desde o século XIX, além de justificar a tarefa de se estabelecer um lógos não metafísico como horizonte de elaboração da revelação divina.

2.1.

Metafísica como onto-teo-logia: uma caracterização à luz de Heidegger e Marion

A caracterização da metafísica como onto-teo-logia é um *tópos* do pensamento de Heidegger. Não é à toa então que Marion, autor que nos fornecerá os constructos conceituais necessários para repensarmos o lógos cristão de modo não metafísico, operacionaliza a compreensão heideggeriana de onto-teo-logia para dar conta de sua caracterização da tradição filosófico-teológica ocidental. Como Marion mesmo afirma em *O visível e o revelado*, de modo elogioso: “Heidegger ultrapassa esta oposição superficial [trata-se da oposição entre metafísica geral e metafísica especial, que ainda será assinalada], mas tradicional, propondo ler a relação entre as duas funções da mesma ‘metafísica’ como aquela das duas funções cruzadas e recíprocas”⁸⁴. Ora, as duas funções da mesma metafísica nada mais são que a bidirecionalidade da metafísica tal qual pensada por Heidegger. Na metafísica, há a interpelação do ser do ente com vistas aos elementos comuns de todo em qualquer ente e a inquirição do mais ente dos entes, o ente supremo, como sentido último (causal) dos entes em geral. Esta bidirecionalidade, extremamente importante para Marion, será elaborada por Heidegger e desenvolvida em sua obra tardia. Porquanto a presente investigação orienta-se pela operacionalização do arcabouço conceitual de Marion como eixo hermenêutico em torno do qual é possível ressignificar o lógos cristão; levando em conta o fato de a obra de Marion deparar-se com o desafio de repensar não somente a teologia mas sobretudo a filosofia sob bases não metafísicas; sabendo também que Marion orienta-se pela identificação heideggeriana de metafísica e onto-teo-logia, devemos então servir-nos neste momento, como fio condutor de nossa investigação, do texto heideggeriano (também utilizado por Marion) onde a questão da relação entre metafísica e onto-teo-logia é mais explicitada, a saber, “A constituição onto-teológica da metafísica”, parte central da obra *Identidade e diferença*. Isto não significa que tal obra possa ser compreendida retamente sem qualquer referência a qualquer outra obra de Heidegger. Nada disso. Importa entender seu modo de caracterização da onto-teo-logia, usando, sempre que necessário, outros textos do período tardio

⁸⁴ VR, p. 78 (trad. bras.).

da produção de Heidegger, além das próprias considerações de Marion acerca do tema em questão. Três perguntas direcionam nossa investigação acerca da onto-teologia: a) O que Heidegger entende por onto-teologia?; b) Por que Heidegger identifica metafísica e onto-teologia? e c) Como Deus aparece no horizonte onto-teológico? Um trecho paradigmático de “A constituição onto-teológica da metafísica”, reproduzido parcialmente em nossa introdução, conduz-nos inicialmente em nosso questionamento acerca da onto-teologia:

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.⁸⁵

A identificação de metafísica e onto-teologia nasce da ideia heideggeriana de que a metafísica tematiza o ser do ente sem levar em conta a irreduzível diferença entre ser e ente. Tal diferença, chamada por Heidegger ao longo de sua obra de *diferença ontológica*, é olvidada, à medida que a metafísica pensa, como ainda veremos, o diferente da diferença, ou seja, um outro modo de a diferença entre ser e ente ser compreendida que aquele que assinala a irreduzibilidade destes termos. O diferente da diferença nada mais é que todo modo de apreensão do ser do ente tomando como medida o próprio ente e suas propriedades simplesmente dadas. Ora, tal modo de pensar a metafísica aparece na obra heideggeriana já no período de *Ser e tempo*. Se levarmos em conta esta obra (a mais conhecida obra de Heidegger), então, é notória não somente a tematização da questão da diferença ontológica, como também se torna evidente como Heidegger, para pensar a metafísica como onto-teologia, teve de modificar o rumo de seu pensamento e, assim, o modo de compreensão da metafísica. Se, *formalmente*, a definição de metafísica parece ser a mesma ao longo da obra de Heidegger, seu sentido “material” certamente se diferencia. A sentença acima segundo a qual “A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral”, não se difere do sentido de metafísica tal qual se manifesta em *Ser e tempo*. Isto porque esta obra nasce da necessidade de se retomar a questão do sentido do ser. Segundo Heidegger, esta necessidade deve ser entendida à luz de três preconceitos que tornaram a questão do ser (*Seinsfrage*) obscura ao longo da

⁸⁵ Id. Dif., p. 393.

história da filosofia: a) Por não ser redutível ao conceito lógico de gênero, o ser parece ser o conceito mais universal. Por isso, ao compreendermos qualquer ente, pré-compreendemos o ser, já que sem ser não há ente; b) O ser é indefinível, pois, se o conceito de definição nada mais é que a adjunção de gênero próximo e diferença específica e se o ser não é um ente, então, toda definição refere-se ao ente e não diz respeito ao ser; c) O ser é um conceito evidente porque toda nossa linguagem pressupõe sua presença sobretudo na cópula, que serve de verbo de ligação.⁸⁶ Destes preconceitos legados pela tradição, Heidegger recebe a tarefa de reposicionar a questão do ser, uma vez que eles, ainda que ratifiquem a ideia de que ser não é ente, tornam a questão do ser óbvia e, por isso, obscurecida. Contudo, os termos de tal reposicionamento são outros que os da tradição. Uma vez que todo ser não se dá para além do ente e todo ente só se dá no ser, a copertinência de ser e ente levou Heidegger a escolher um ente privilegiado como via de acesso à questão do ser. Tal questão não se identifica com a ideia de ser reduzida a um ente específico, mas com a ideia de ser enquanto tal. O sentido do ser enquanto tal passa a ter de ser tematizado por meio de um ente privilegiado, ente este que serve tão-somente (e este era o intuito inicial de *Ser e tempo*) de caminho para a descrição (fenomenológica) do ser enquanto ser.⁸⁷ Como sabido, tal ente foi chamado por Heidegger de *Dasein*, isto é, ser-aí, nome-conceito para a estrutura ontológica do ente que nós somos. Ser um ser-aí não é ser um ente dotado de um conjunto de propriedades ontológicas previamente dadas. Isto seria considerar o ente que somos (que a tradição sempre chamou de “ser humano”) como um *Vorhandenheit*, isto é, um ser à mão, uma presença à vista, ou seja, um ser simplesmente dado, possuidor de hipóstases ontológicas.

A compreensão tradicional de ser humano, baseada na ideia de que somos um ente simplesmente à vista, um ente dotado de propriedades, possibilitou diversas definições que tornaram-se corrente e orientam uma diversidade de comportamentos no cotidiano: animal racional, animal político, ser de desejo, ser possuidor de livre-arbítrio, ser dotado de inconsciente, ser sexual etc. Justamente isto é negado por Heidegger, em *Ser e tempo*. O ser-aí não é nem animal racional, nem animal político, nem ser dotado de inconsciente. Ser ser-aí é ser um poder-ser

⁸⁶ Cf. ST, §1.

⁸⁷ Cf. Ibidem, §§ 3-5.

(*Sein-können*)⁸⁸. Poder-ser é o conceito que assinala a indeterminação congênita do ser que nós somos. Para que sejamos quem somos, é necessário que conquistemos processualmente nosso ser, por meio do desdobramento do conjunto de nossos comportamentos com os entes aos quais estamos ontologicamente ligados, sejam eles os outros seres-aí ou os entes que não são dotados de caráter de poder-ser. Por sermos poder-ser, somos entes performáticos, isto é, entes que têm de ser para que conquistem seu ser.⁸⁹ Tal conquista de ser se determina por meio do desdobramento daquilo que Heidegger chamou de possibilidades de ser. Possibilidades não são probabilidades ou mesmo oportunidades. Possibilidades também não são aquilo que não é contraditório, como, por exemplo, quando se diz: “temos a possibilidade de construir um mundo justo”. O ser-aí não tem possibilidade; ele é suas possibilidades. Essas possibilidades são campos de sentido, que sustentam nossos comportamentos e os modos como os entes se nos dão. Dito de outro modo: compreensivamente, projetamos campos de sentidos em meios aos quais nossos comportamentos se desdobram, nosso ser determina-se e os entes se nos manifestam na pluralidade de seus significados. A possibilidade aparece justamente nestes campos de sentido.⁹⁰ Se somos nós que projetamos as possibilidades que fornecem a medida existencial que é a nossa e os campos de sentido onde os entes se dão, isto não quer dizer que projetamos ao bel prazer estes campos. Projetamos campos de sentido por meio de um “diálogo” constante e incessante com um campo (horizonte) de sentido global de cunho histórico. Este campo global lega-nos sentidos e possibilidades sendimentados historicamente. Por meio da assunção de tal legado, descerramos compreensivamente nossos campos de comportamento e os sentidos de ser dos entes com os quais lidamos no cotidiano. O campo global legado por nós, condicionador de nossas possibilidades e dos modos de descerramento dos entes, chama-se *mundo*. Segundo *Ser e tempo* e outros escritos heideggerianos do mesmo período, o mundo é uma abertura histórica do ente na totalidade.⁹¹ Ser-no-mundo, como caráter estrutural do ser-aí, é ser em um horizonte histórico dentro do qual legamos nossas possibilidades e os entes em geral se dão. Ora, os entes se dão em uma multiplicidade de modos de ser: poder-ser (ser-aí), objeto, ente matemático,

⁸⁸ Cf. Ibidem, § 31.

⁸⁹ Cf. Ibidem, § 9.

⁹⁰ Cf. REIS, 2014.

⁹¹ Cf. ST, § 18, além de CFM e QM.

obra de arte, ser vivo etc.⁹² Tais sentidos de ser dependem, contudo, do sentido global de ser que o mundo é. Disto se depreende que é a partir da relação (de copertinência) entre ser-aí e mundo que a diferença ontológica deve ser pensada.

Consoante a *Ser e tempo*, o sentido do ser enquanto ser só se dá em um sentido global de ser, ou seja, como um determinado mundo. Não há nada que não se dê em um mundo histórico. A compreensão geral de ser não acontece fora de cada medida global que o horizonte-mundo é. O ser enquanto ser, isto é, o ser que se diferencia do ente passa a confundir-se com um determinado mundo histórico, uma vez que todo mundo é uma medida vinculadora, que deixa todo ente e todas as possibilidades de ser historicamente legadas serem. Ora, como os entes que se dão no mundo não se identificam com o sentido global de ser que o mundo é, tal desidentificação assinala um dos sentidos da noção de diferença ontológica. Não só isto: como cada mundo é o correlato do poder-ser que o ser-aí é; como o poder-ser caracteriza-se por ser a negatividade que marca indelevelmente a existência do ser-aí, subtraindo deste toda e qualquer propriedade ontológica aprioristicamente dada; como a negatividade do ser-aí inscreve no mundo possibilidades de transformações históricas, é preciso dizer e reconhecer que a diferença entre cada sentido de ser e o poder-ser do ser-aí também caracteriza a diferença ontológica.⁹³ Justamente por causa desta diferença ontológica entre a negatividade do poder-ser e mundo (sentido do ser) cada sentido de ser não se identifica com a compreensão geral de ser. Se não fosse assim, um mundo histórico exauriria o ser e não é isto que acontece. Mundos são sempre mundos *históricos*, porquanto eles são susceptíveis de darem lugar a outros mundos, isto é, a outras medidas ontológicas globais. Mas, como se dão tais transformações históricas? Em uma passagem de *Conceitos fundamentais da metafísica* (Mundo-Finitude-Solidão), Heidegger afirma: “1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*”⁹⁴. Como o homem (ser-aí) é “formador (*Bildner*) de mundo”? O próprio Heidegger responde: “O projeto enquanto estrutura originária do acontecimento citado é a estrutura originária da formação de mundo”.⁹⁵ O ser-aí forma mundo por meio do projeto compreensivo fundamental que descerra o mundo enquanto abertura do ente

⁹² Cf. ST, § 10.

⁹³ Cf. CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 179.

⁹⁴ CFM, §42, p. 207.

⁹⁵ Ibidem, §76.

na totalidade.⁹⁶ Ora, para que um mundo se transforme historicamente, é necessário que um novo processo compreensivo determine a existência do ser-aí e sua relação estrutural com o mundo. Para tanto, o ser-aí não pode repetir os projetos compreensivos que foram por ele legados historicamente pelo mundo (impessoal) em que ele está imerso. Esta ruptura e inovação acontece nos processos de singularização do ser-aí.⁹⁷ Se o mundo é o correlato do ser-aí (por isso o ser-aí é ser-no-mundo), a singularização do ser-aí inscreve no mundo um sentido radicalmente diferente dos sentidos que o mundo ofertou a ele. Isto rearticula sua relação com o mundo e produz um impacto em sua sedimentação histórica. Tal impacto, segundo o fio condutor de *Ser e tempo*, altera a medida histórica em que o ser-aí se determina.

Ao levantar a questão do sentido do ser, *Ser e tempo* acabou entendendo a metafísica como o conhecimento derivado do modo impessoal onde a existência no mais das vezes se determina. Nesta existência, os entes aparecem dotados de propriedades. O martelo aparece como sendo feito de madeira, a cadeira é de plástico, a mesa é de ferro etc. Tais propriedades, que só se desvelam para a lida prática do ser-aí, é a condição de possibilidade da pergunta metafísica por excelência: “que é o ente? (*tî tó ón*)” – pergunta que inquire as propriedades simplesmente dadas dos entes. Como tal questão deriva da tendência da existência impessoal do ser-aí homogeneizar os modos de ser dos entes, estes passam a se manifestar como dotados de propriedades simplesmente dadas, inclusive o ser-aí. O desenvolvimento deste modo de interpelar os entes abandona a questão da diferença ontológica e reduz a ideia de ser às propriedades substancialmente dadas dos entes. A verbalidade do ser se substancializa e a relação entre ser-aí e mundo é perdida de vista. Por isso, já na época de *Ser e tempo* Heidegger pensa a metafísica como pensamento que inquire o ser do ente tomando como medida o ente e suas propriedades aprioristicamente dadas. Como já dito, esta caracterização da metafísica será formalmente preservada na obra tardia de Heidegger, porém seu sentido “material” se diferenciará. Se, posteriormente, Heidegger pensa a metafísica como onto-teo-logia, ainda que o problema da diferença ontológica seja imprescindível para entender o que significa onto-teo-logia, não há lugar, no

⁹⁶ Sobre a relação entre compreensão e projeto, Cf. PFF, § 20.

⁹⁷ Descrevemos tal processo em CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*, § 3, C.

momento de *Ser e tempo*, para inscrever Deus em sua tematização da metafísica. Por quê?

Lembremo-nos de um trecho da citação anterior de *Identidade e diferença*:

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo.

Essa passagem deixa vir a lume a duplicidade inscrita na caracterização da metafísica na obra tardia de Heidegger. A metafísica tematiza o ente enquanto tal, no todo, e o ente supremo acima de tudo. É óbvio que houve aqui uma mudança no modo de tematização da metafísica. Isto se deve a uma transformação radical no modo como, agora, Heidegger entende a relação entre sentido do ser, ser-aí e mundo. Um dos pressupostos centrais da identificação heideggeriana de metafísica e onto-teo-logia é a ideia de que não é possível que o ser-aí seja o eixo em torno do qual uma transformação histórica se dá. Não é possível que a singularização do ser-aí imprima uma transformação em um horizonte global de sentido, isto é, no mundo. Isto mantém o gesto moderno segundo o qual a história se transforma por causa do ser humano. Em outras palavras: Heidegger rejeita peremptoriamente a ideia (ainda moderna) de que o ser humano é o pivô da história – isto é, a ideia de que em torno dele um mundo gira. Ainda que um ser-aí seja genial, não há como um horizonte global de sentido, que abarca a totalidade dos entes, se transformar só porque ele é alguém que singularizou-se.⁹⁸ Heidegger abandona, então, a ideia de que o singular é vanguardista e por causa da sua vanguarda a história se metamorfoseia. Após a viragem do pensamento de Heidegger (*die Kehre*), isto é, após a década de 1930, a relação entre ser-aí e ser é outra. Não há vanguardismo, mas “responsividade”, isto é, o ser-aí é *aquele que responde* à interpelação do ser. Como assim? O que há aí de novo? Até que ponto essa transformação incide sobre a ideia de onto-teo-logia? Vamos levar em conta outra passagem decisiva de *Identidade e diferença*:

O homem é manifestamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a água. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. “Somente” não significa limitação, mas plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como

⁹⁸ Cf. CASANOVA, M. A., “Pensamento em transição”.

propriedade. E o ser? Pensemos o ser em ser sentido primordial como apresentar. O ser apresenta o homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois, somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita do aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro.

Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro⁹⁹.

Para a obra tardia de Heidegger, o ser-aí não é o ente cuja mobilidade estrutural determina a perpetuação de um mundo histórico sedimentado ou sua transformação, caso se instaure seu processo de singularização. Ainda assim, o ser-aí não é um ente dotado de propriedades simplesmente dadas. Para que ele possa ser pensado como isento de propriedades simplesmente dadas e não seja pensado como o eixo em torno do qual um mundo histórico se estrutura, é necessário pensá-lo como ente pertencente ao ser. Sua pertença ao ser não é a pertença a algo previamente dado. Heidegger apressa-se em dizer que o ser deve ser pensado primordialmente como “presentar”. Que significa isto? Qual a diferença entre pensar ser como apresentar e pensá-lo como algo dado? “Presentar” assinala o caráter verbal do ser, sua ação instauradora do espaço de manifestação de todo e qualquer ente, inclusive do âmbito de desdobramento da existência do ser-aí. A verbalização do ser aparece na passagem acima em sua relação com o caráter de “advento” do próprio ser. O ato de advir do ser nada mais é que a dinâmica de auto-dação (*es gibt Sein ou es gibt Seyn*).¹⁰⁰ O ser se dá e, à medida que se dá, instaura o que Heidegger denomina de “clareira” (*Lichtung*), isto é, o horizonte de mostraçã de todo e qualquer ente. O apresentar do ser é justamente a instauração desta medida ontológica que desvela todo e qualquer ente. Como diz Heidegger em *Contribuições à filosofia* (do acontecimento apropriador): “O seer se essencia; o ente é”.¹⁰¹ O advento do seer é ele mesmo descerrador do espaço histórico de

⁹⁹ Id. Dif., p. 380.

¹⁰⁰ Cf. TS.

¹⁰¹ *Contribuições*, § 139. O tradutor Marco Antônio Casanova traduz o verbo *Seyn* utilizado por Heidegger com a grafia alemã antiga por seer, do mesmo modo como o verbo ser era escrito na língua portuguesa, por exemplo, no século XIX. Tal mudança de grafia, em Heidegger, visa a deixar claro que o seer não é o ser do ente tal qual pensado pela metafísica, isto é, a presença constante que fundamenta todo devir dos entes em geral, presença esta que, em última instância, identifica-se com a noção metafísica de Deus. Seer se determina como acontecimento histórico de mundo e, pelo fato de todo mundo ser histórico, o seer ele mesmo retrai-se no abismo de sua diferença. Seer, consequentemente, como ainda deve explicitado, diz respeito à diferença ontológica, tal qual esta é pensada na obra tardia de Heidegger.

manifestação de todo ente. Por pertencer ao ser (ou seer, como aparece em *Contribuições à filosofia*), o ser-aí é aquele que só pode ser quem é porque corresponde ao movimento (essenciação) de auto-dação do seer. Como a essenciação do seer instaura uma medida (global) histórica de mostração dos entes, o ser-aí é o ente que pertence ao modo como o seer envia-se a ele. Tal envio nada mais é que um apelo. Sem o seer apelar o ser-aí, um horizonte (mundo) histórico não se determina e os entes não encontram o índice de sua aparição. Ora, ser-entregue-à-interpelação-do-seer significa propiciar seu (do seer) envio. O ser-aí é, neste sentido, aquele ente que dá voz ao seer e, por isso, deixa ser um mundo histórico. Sem o seer, o ser-aí não é quem é; sem o ser-aí, o seer não funda um mundo histórico. Por isso, tanto o ser-aí é propriedade do seer, quanto o seer é propriedade do ser-aí – “Homem e ser [seer] estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro”. Ainda que a ideia de propriedade apareça aqui como bilateral, se é o seer que interpela o ser-aí e este deve escutá-lo e dar voz a ele, então, o acento heideggeriano é dado ao seer, pois não é o ser-aí o índice de rearticulação dos mundos históricos, mas o próprio seer. Nas palavras paradigmáticas de Heidegger em *Meditação*: “O ser-aí é ‘do’ homem, a-propriado para sua essência no sentido de uma transformação essencial determinada de antemão e unicamente pelo seer; o homem é *apropriado* em meio ao acontecimento desse modo essencial para o seer”¹⁰². Disto surge justamente o conceito de acontecimento apropriador, conceito central de obra tardia de Heidegger. Trata-se do conceito mais importante para entender o que é metafísica e por que esta é essencialmente onto-teo-logia. Para darmos conta de uma abordagem sucinta do conceito de acontecimento apropriador, orientemo-nos inicialmente por um texto de *Contribuições à filosofia*:

A essenciação do seer como acontecimento apropriador encerra em si o acontecimento da apropriação do ser-aí. De acordo com isso, considerado rigorosamente, o discurso acerca da ligação entre ser-aí e seer induz em erro, na medida em que sugere a opinião, segundo a qual o seer se essencializaria “por si” e o ser-aí acolheria a ligação com o seer.

A ligação do ser-aí *com o seer* pertence à essenciação do próprio seer, o que também pode ser dito assim: o seer precisa do ser-aí, não se essencializa de maneira alguma sem esse acontecimento da apropriação.

¹⁰² *Med.*, § 93, p. 260.

O acontecimento apropriador é tão estranho, que ele parece ser complementado pela ligação ao outro, lá onde ele fundamentalmente não se essencia de outro modo.

O discurso sobre a ligação do ser-aí com o seer torna o seer ambíguo, ele o torna o em-face-de, o que ele não é, na medida em que ele mesmo se apropria primeiro sempre cada vez em meio ao acontecimento daquilo para o que ele deve se essenciar como um ente em face de. Por isso, essa ligação também é completamente incomparável com a ligação-sujeito-objeto.¹⁰³

Acontecimento apropriador (*Ereignis*) não é um conceito que assinala simplesmente o caráter eventual de todas as coisas. Não se trata portanto do fato de a existência ser composta por ocorrências. Isto porque toda ocorrência já se dá em meio a um determinado mundo histórico, que torna possível as múltiplas ações do ser-aí e os múltiplos modos de aparição dos entes em geral. Acontecimento apropriador é o conceito que explicita, primeiramente, como uma figura histórica do seer se essencia, ao determinar a instauração de um mundo específico. O seer, contudo, não existe isoladamente, uma vez que ele não é um ente. Antes, o seer só pode enviar uma de suas figuras, por meio do ser-aí. Por isso, é necessário que ele se aproprie do ser-aí e requeira deste uma resposta mediante a qual o seer ele mesmo ganhe vez e voz, estabelecendo a unidade da medida ontológica (mundo), que caracteriza uma época. Neste sentido, entende-se a sentença heideggeriana: “A ligação do ser-aí *com o seer* pertence à essenciação do próprio seer, o que também pode ser dito assim: o seer precisa do ser-aí, não se essencia de maneira alguma sem esse acontecimento da apropriação”. Não há, neste caso, autonomia absoluta do seer. Seer é sempre seer em ligação, em pertencimento ao ser-aí. Por isso, esta ligação não é ela mesma um estar-diante-de, ligação típica da relação entre sujeito-objeto. A anteposição dá lugar para a mútua integração: seer só é seer integrado no ser-aí e ser-aí só é ser-aí integrado no seer. Para dar conta desta mútua apropriação, Heidegger, em *Identidade e diferença*, cunha o conceito de comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*). Trata-se de um conceito que deve ser lido acentuando o verbo “pertencer” (comum-pertencer). É porque seer e ser-aí se pertencem, que ambos formam uma comunidade. Caso o acento fosse dado ao termo “comum” da expressão “comum-pertencer”, seer e ser-aí seriam vistos como realidades autônomas que se relacionariam extrinsecamente. Somente neste caso seer e ser-aí poderiam ser pensados segundo a mesma dinâmica anteposicionadora de sujeito-objeto. Ora, se seer e ser-aí são essencialmente mútua pertença, então, suas

¹⁰³ *Contribuições*, § 135.

identidades, isto é, suas ipseidades ou o “próprio” que cada um é forma-se por meio de um modo de a constelação relacional que se estabelece entre tais termos (seer e ser-aí) se determinar. A esta mútua apropriação Heidegger denominou *Ereignis*: acontecimento apropriador. Este conceito responde, sobretudo, pelo modo como a propriedade de uma figura do seer ou um mundo histórico se estabelece, ao mesmo tempo que explicita como um modo próprio de o ser-aí viger se constitui. Não somente isto. Heidegger deriva *Ereignis* de *Eigen* e *Äugen*, isto é, da adjunção de propriedade (próprio) e visão (ver). Isto para assinalar o fato de que, quando seer e ser-aí mutuamente se apropriam um do outro, um modo próprio de ser de ambos é determinado e uma abertura do ente na totalidade ganha visibilidade, ou seja, um mundo é apropriado e os entes podem “ganhar chão”. Como Heidegger afirma em *Identidade e diferença*:

O comum-*pertencer* de homem e ser [seer, *Seyn*] ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento apropriador*. A palavra acontecimento apropriador é tomada da linguagem natural. “*Er-eignen*” (acontecer) significa originariamente: “*aü-gnen*”, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento apropriador deve agora pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento (...) A palavra acontecimento apropriador não significa mais aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência. A palavra é empregada agora como *singulare tantum*. Aquilo que designa só se dá no singular, não, nem mesmo num número, mas unicamente.¹⁰⁴

Até o presente momento caracterizamos o modo como seer e ser-aí se determinam mutuamente, por meio de uma relação de integração essencial entre ambos. Por meio deste acontecimento de mútua apropriação, um mundo histórico se forma e um modo próprio de ser do ser-aí também. Justamente isto condiciona toda aparição possível dos entes em geral e todos os comportamentos do ser-aí. Paradigmas científicos, conceitos, transtornos existenciais, ideários políticos, conceitos estéticos, expressões religiosas etc., só podem se constituir, caso uma figura ou época do seer se estabeleça. Neste sentido, a ênfase até agora de nossa exposição acerca do acontecimento apropriador foi a da formação de uma clareira ou horizonte histórico (mundo) descerrador de todo e qualquer ente. Ora, com isso,

¹⁰⁴ Id. Dif., p. 382-383 (trad. modificada).

pode parecer que o acontecimento histórico de mundo possui alguma estabilidade absoluta, ou seja, pode parecer que, quando um mundo se forma, ele se fundamenta de tal modo que inviabiliza o acontecimento de outros possíveis mundos. Ou então é possível pensar que todo e qualquer mundo se fundamenta em alguma instância trans-histórica absoluta. Essas duas hipóteses contudo são peremptoriamente rejeitadas por Heidegger, primeiramente porque o conceito de acontecimento apropriador inviabiliza a manutenção de qualquer instância fora do seer como causa explicativa dos diversos mundos históricos que condicionam os entes. Lembremos que seer só é seer em sua pertença ao ser-aí, e vice-versa. Se tudo que é e pode ser depende do horizonte histórico que acontece apropriadoramente por meio de uma constelação relacional entre seer e ser-aí, então, todo e qualquer mundo só pode ser compreendido à luz da dinâmica do acontecimento apropriador. Não há, portanto, nada fora do acontecimento apropriador como fonte de sentido dos mundos históricos. Em segundo lugar, todo mundo é somente um modo de o seer essencializar-se. Se não há nenhum fundamento do seer para além de sua essencialização, não há qualquer elemento substancial que sustente a acontecimento “verbal” do seer. Por isso, nenhum mundo é eterno, razão pela qual afirmamos diversas vezes que todo mundo é histórico. Estas afirmações contudo exigem um aprofundamento. Há um aspecto do acontecimento apropriador, anteriormente aludido, que deve ser agora destacado, a saber, a retração do seer, retração esta que ressignifica o conceito central de diferença ontológica. Somente entendendo a retração do seer é possível compreender como a metafísica enquanto onto-teo-logia se estrutura e se torna o modo de ser de todos os mundos históricos que determinam nossa tradição. Como então a retração do seer relaciona-se com a diferença ontológica? Uma passagem de *Contribuições à filosofia* ajuda a pensar a resposta desta questão:

A medida excessiva não é nenhuma mera demasia quantitativa, mas o subtrair-se a toda avaliação e mensuração. Nesse subtrair-se (*encobrir-se*), porém, o seer tem a sua proximidade mais imediata na clareira do aí, na medida em que ele se apropria do ser-aí em meio ao acontecimento.

A medida excessiva do acontecimento da apropriação pertence a ele mesmo, não como propriedade, como se o acontecimento da apropriação pudesse ser sem a medida excessiva.

A medida excessiva também não é naturalmente o além de um suprassensível, mas, enquanto acontecimento da apropriação, a coação do ente.

A medida excessiva é o subtrair-se da *mensuração* porque ela só deixa emergir e mantém aberta a *contenda* e, com isso, o espaço contencioso e tudo o que é marcado pelo distanciamento.¹⁰⁵

O acontecimento apropriador descerra um mundo histórico, cujos contornos fornecem a amplitude de visibilidade de tudo que é e pode ser. Por isso, como já mencionado, tal âmbito de visibilização dos entes identifica-se com o conceito de clareira (*Lichtung*). Exatamente a clareira (do seer) é o “aí”, isto é, o lugar onde os entes se dão e o ser-aí encontra seu horizonte de realização. Ora, toda clareira, como acontece com a clareira de uma floresta (de onde Heidegger retirou sua metáfora), é circundada por uma zona de plena obscuridade. O acontecimento apropriador descerra um horizonte de luminosidade, ao mesmo tempo que descerra a retração do seer na sua infinita diferença em relação a esta mesma clareira que ele funda. Estabelece-se, conseqüentemente, uma contenda entre desvelamento e velamento do seer. A cada vez, quando os entes se dão e o “aí” (mundo) que possibilita esta aparição acontece, o seer ele mesmo se retrai, vela-se, diferindo-se da clareira que ele mesmo possibilitou. A medida excessiva do seer descobre os entes e, por ser excessiva, não se contém na amplitude do âmbito da clareira. O caráter incontido do seer não se identifica com qualquer ideia de transcendência metafísica, como a noção de mundo suprassensível, mas se determina como velamento de si. Por isso, Heidegger chega a dizer que a clareira (do seer) “*clareia o encobrir-se*”.¹⁰⁶ Clarear o encobrir significa que em todo mundo o desvelamento traz consigo a retração do seer, isto é, o acontecimento do seer como refratário a toda medida ontológica. A tensão entre ser e ente, em verdade, identifica-se com a contenda entre ente, clareira e retração. Em todo acontecimento apropriador esta tensão se estabelece. Ora, justamente por isso, o caráter excessivo do seer assinala que não há identidade do seer com as épocas que ele mesmo institui. Destarte, outros mundos são sempre possíveis, pois todo velamento do seer salvaguarda outros modos de o seer essencializar-se. Desta dinâmica nasce a ressignificação do conceito de diferença ontológica. O seer acontece historicamente diferindo-se da clareira que ele mesmo descerra. Ao mesmo tempo, tanto a retração quanto a clareira não são os entes que se dão no mundo. Neste sentido, ao dizer que seer não é ente, Heidegger assinala que nunca o ente se identifica com o binômio velamento-desvelamento que

¹⁰⁵ *Contribuições*, § 131.

¹⁰⁶ *Ibidem*, § 130.

estrutura o acontecimento histórico do seer. Exatamente por isso, não há como absolutizar os mundos históricos, independente de sua duração cronológica.¹⁰⁷ Como então compreender a gênese da onto-teo-logia? Em outras palavras: como a metafísica se instaura e se torna decisiva como onto-teo-logia?

Em *Identidade e diferença*, Heidegger afirma: “Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença”.¹⁰⁸ A metafísica portanto reposiciona o acontecimento da diferença em outro registro que o da diferença entre seer e ente. Por isso, ela pensa “o diferente da diferença”. Ao pensar o diferente da diferença, a metafísica estrutura-se por meio do esquecimento da diferença ontológica, promovendo uma distorção. Como compreender esta distorção? Não se trata de um esquecimento por parte da subjetividade humana. Não é algum tipo de defeito na memória humana. Isto porque o esquecimento deve ser pensado à luz do acontecimento apropriador, ele mesmo formador do si mesmo histórico do ser-aí. O esquecimento ao qual se refere Heidegger deve ser pensado como pertencente ao próprio modo de o acontecimento apropriador se determinar em suas figuras históricas. Neste sentido, vale lembrar uma sentença presente em *Caminhos de floresta*: “O ser [seer] subtrai-se na medida em que se descobre no ente”.¹⁰⁹ A subtração do seer assinala, em

¹⁰⁷ Como afirma Casanova: “Afirmar que o ser não é um ente não significa aqui simplesmente reter uma distinção abstrata entre duas coisas, mas implica antes muito mais pensar uma impossibilidade constitutiva de todo e qualquer acontecimento de mundo que revela ao mesmo tempo um limite das distinções racionais em geral. Toda vez que um mundo histórico se dá, temos a determinação de uma abertura do ente na totalidade. Cada mundo é uma ontologia globalizante, na qual o modo de ser dos entes em geral é desde o princípio definido a partir de uma determinação desses entes, uma determinação que os reúne incessantemente em uma medida histórica específica. Em outras palavras, cada mundo sempre se assenta sobre um certo fundamento que determina em seu ser o ser de todos os entes em geral. A questão da diferença ontológica é justamente marcar o caráter em última instância infundado de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer mundo. Como o ser nunca se confunde com um ente entre outros, nem mesmo com o ente supremo e sumamente perfeito, jamais se pode pensar um mundo, ou seja, uma determinação do ser do ente na totalidade, que traga consigo uma suspensão do problema mesmo do fundamento, uma correção do caráter histórico de toda e qualquer fundação. Este fato traz consigo, por sua vez, algumas consequências imediatas. Uma vez que o ser não se confunde com o ser dos entes em geral, todo projeto de mundo sempre envolve necessariamente uma dinâmica de expansão e de desvelamento do ser. De outro modo, o ser se encontraria dado no mundo e se confundiria concomitantemente com o seu modo de ser no interior de um tal campo de abertura. Por outro lado, toda expansão e todo desvelamento de ser sempre implicam ao mesmo tempo uma retração do ser no abismo de sua diferença, uma diferença para a qual não se tem medida alguma e na qual impera incontornavelmente o silêncio”. (CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 165-166) Esta falta de medida é compreendida por Heidegger como “excesso”.

¹⁰⁸ Id.Dif., p. 398.

¹⁰⁹ CF, p. 390.

outros termos, o velamento da retração do seer, que, como visto, sempre se vela no abismo de sua diferença. Em outras palavras: no acontecimento apropriador, a retração do seer se dá de modo obscurecido e, por isso, a tensão originária entre desvelamento e retração obnubila-se. A obnubilação da retração do seer obscurece também o caráter histórico da clareira, isto é, o mundo enquanto tal, em sua historicidade constitutiva, não mais se mostra e, assim, o ente passa a viger de modo apátrida, sem referência ao campo histórico que o condiciona.¹¹⁰ O ocultamento da clareira so seer pode ser entendido por meio da relação de copertinência entre velamento e desvelamento do seer. Se a retração é obscurecida, o mundo não se descerra como tal. Justamente isto caracteriza de modo essencial a metafísica. Se a metafísica, como já afirmado diversas vezes, interpela a entidade do ente em detrimento da diferença ontológica, isto se deve ao fato de que, na ocultação do jogo essencial de retração e desvelamento, o ente se dá sem deixar luzir o campo histórico que o sustenta. A desistoricização do ente possibilita uma lida interpelativa com seu ser sem qualquer referência à mundanidade do mundo em que ele “ganha chão”. Justamente o esquecimento da diferença ontológica e a possibilidade de se interpelar o ente com vistas à elucidação de sua entidade identifica-se com a noção central de errância.¹¹¹ Ora, a errância não é resultado de falta de atenção por parte do ser-aí. A errância é o modo como o acontecimento apropriador determina as épocas de nossa história. Neste sentido, a metafísica não é uma exceção que por vezes aparece em nossa tradição; ela é o modo mesmo como toda nossa história, na variação de suas figuras epocais, se estruturou e ainda se estrutura. A errância é então um modo de o acontecimento apropriador se determinar. Trata-se de um acontecimento apropriador alienado de sua dinâmica mais plena, uma vez que ele se estrutura em dissonância com a tensão entre desvelamento e retração, binômio essencial em sua concreção. Neste caso, o *Ereignis* aparece como *Ent-eignis*: acontecimento apropriador desapropriado de si mesmo. Como *Enteignis*, a metafísica encontra o solo necessário para seu questionamento. Como este questionamento se estrutura? Por que ele se identifica com a noção de onto-teo-logia? Vejamos novamente o texto que tomamos como agente norteador de nosso questionamento acerca da onto-teo-logia:

¹¹⁰ Sobre o caráter apátrida da experiência ocidental do seer, Cf. CH.

¹¹¹ Sobre a errância, Cf. EV

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda metafísica é, basicamente, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.¹¹²

“A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral” – eis o primeiro aspecto da metafísica: ela objetiva caracterizar a entidade do ente, isto é, o ser do ente, entendendo o ser como os caracteres universais e necessários do ente para que qualquer ente seja. Neste caso, o ser do ente não é o abismo da diferença entre seer e ente, mas os elementos estruturais do ente. Conceitos como substância e acidente, existência e essência, forma substancial e matéria etc. são produzidos pelo pensamento que pensa o ente enquanto tal, em geral.¹¹³ É neste sentido que a ciência do ser enquanto ser, que Aristóteles entende ser a filosofia primeira (metafísica), entende o ser, em sentido originário, como *ousía*, cuja tradução latina canônica é *substantia*.¹¹⁴ No caso dos entes sublunares, a *ousía* é formada pela unidade de forma e matéria (*synolon*), sendo a primeira responsável pelo fornecimento da identidade do ente. Da *ousía* dependem uma multiplicidade de caracteres dos entes e conceitos característicos da metafísica: verdadeiro e falso, as categorias, ato e potência, ser por si e ser em outro. Sem compreender que a *ousía* é o sentido último do ente, nenhum outro conceito ontológico faz sentido.¹¹⁵ Se isto nos permite entender por que Heidegger afirma que “A metafísica pensa o ente *enquanto* tal, quer dizer, em geral”, não nos permite, contudo, entender por que, em seguida, Heidegger afirma: “A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo”. Ora, a in-diferença da metafísica não é difícil de ser compreendida. Se a metafísica pensa a entidade do ente como o mais geral, então, ela abstrai-se da particularidade do ente, para captar os caracteres que podem estruturar todo e qualquer ente. Eis a in-diferença da qual fala Heidegger: a metafísica, para visualizar os caracteres gerais do ente (o ente em geral do qual fala Heidegger), não se atém às diferenças particulares dos

¹¹² Id. Dif., p. 393.

¹¹³ Cf. ALVAREZ, A. G., *Tratado de metafísica*, MARITAIN, J., *Los grados del saber*.

¹¹⁴ Cf. *Met.* Z e H.

¹¹⁵ Cf. *Met.* 1, 1028b 2-7.

entes, não quer saber se o ente é animal, humano, mineral etc.¹¹⁶ Esta in-diferença, entretanto, não estrutura toda a metafísica. Esta, segundo Heidegger, também pensa “o supremo acima de tudo”. O supremo é, obviamente, Deus. Em Aristóteles, por exemplo, a filosofia primeira (metafísica) não se reduz ao ente geral tal qual mencionado por Heidegger. Ela ascende ao suprassensível, chegando, por fim, ao ente meta-empírico por excelência: *hó Theós*. Ousá imaterial, o Deus aristotélico é ato puro, isto é, perfeição suprema e, por isso, como ente suprassensível, ele eternamente pensa a si mesmo e vive de sua plenitude ontológica.¹¹⁷ Justamente desta plenitude ontológica advém o sentido do devir de todos os entes, sobretudo dos entes materiais. Como causa final do devir, Deus, o ente por excelência, aparece em Aristóteles como “supremo acima de tudo”. Disto se infere uma característica da metafísica: por um lado, ela pensa a universalidade dos caracteres gerais dos entes, por meio da abstração da individualidade dos entes concretos; por outro lado, a metafísica encontra o ente concretíssimo, o supremamente particular, irreduzível à multiplicidade dos entes de onde a mesma metafísica retirou as noções conceituais pertencentes ao ente comum (o que Heidegger entende por “ente geral”). O problema da metafísica é justamente o de pensar esta unidade: como pode a metafísica pensar o mais geral e o mais singular, simultaneamente? Como assinalou Marion:

Com efeito, a dificuldade principal da ciência metafísica está no caráter problemático de sua unidade: como a mesma e única (*una et eadem*) ciência pode ao mesmo tempo (*simul*) tratar do ente comum (portanto de nenhum em particular) e do ente por excelência (portanto de um ente supremamente particular)? Certamente, trata-se de dois casos de uma abstração, mas tomada em duas acepções inversas: num caso, uma abstração relativamente a todo ente real, portanto uma abstração somente de razão; no outro caso, uma abstração em vista do ente tanto mais concreto que nenhuma materialidade o afeta, portanto uma abstração real.¹¹⁸

A tradição metafísica, desde o século XVIII, entendeu que a metafísica divide-se em metafísica geral (ontologia, estudo do ente comum) e metafísica especial, esta subdividida em teologia racional (ou teologia natural), psicologia racional e cosmologia.¹¹⁹ Exatamente esta divisão parece dar conta da

¹¹⁶ Esta in-diferença da qual fala Heidegger pode ser vislumbrada no problema escolástico dos transcendentais (Unum, verum, bonum, pulchrum). Trata-se de conceitos metafísicos, por serem “sobreuniversais” e “translógicos”, como mostrou Maritain. Cf. MARITAIN, J., *Los grados del saber*, p. 332-344.

¹¹⁷ Cf. *Met.* 1072b 13-18, 24-30; 1072 b 18-24.

¹¹⁸ VR, p. 78 (trad. bras.).

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 76-77.

bidirecionalidade essencial à metafísica, como pensou Heidegger. Contudo, o problema vislumbrado por Marion é o da unidade dessas duas direções da metafísica. Não se trata de uma relação de justaposição entre a metafísica que pensa o ente e a metafísica que pensa o ente supremo acima de tudo. Isto seria pensar duas metafísicas que se articulam extrinsecamente. Como já foi afirmado, a metafísica em sua unidade se determina de modo simultaneamente bidirecional. Uma só e única metafísica pensa o ente geral e o ente supremo. Ora, neste caso, a copertinência de ontologia (pensamento do ente geral) e teologia (pensamento do supremo acima de tudo) se dá por mútua fundamentação: “A unidade deste *um* é de tal natureza que o último [Deus], a seu modo, fundamenta o primeiro [ente enquanto tal em sua generalidade] e o primeiro, a seu modo, fundamenta o último”.¹²⁰ Esta dupla fundamentação levou Marion a afirmar que Heidegger pensa as duas funções da metafísica como “aquela das duas fundamentações cruzadas e recíprocas”.¹²¹ Em outras palavras: “O ser comum funda os entes mesmo excelentes; em retorno o ente por excelência funda pelo modo da causalidade o ser comum”.¹²² O que está em jogo na unidade de ontologia e teologia é então a ideia de fundamento, uma vez que a copertinência de ambos depende de uma fundamentação recíproca. Exatamente esta ideia de fundamento tornou-se central na caracterização heideggeriana da metafísica como onto-teo-logia. Por quê? Até que ponto é possível que o conceito de fundamento permite pensar a unidade da bidirecionalidade da metafísica? Qual a relação entre fundamento e acontecimento apropriador desapropriado de si (acontecimento apropriador que responde pela formação de mundos metafísicos)?

A mútua fundamentação de ser comum (ente em geral) e ente supremo nasce da ideia de que um tipo específico de acontecimento apropriador se dá como fundamento. A metafísica, neste caso, aparece simultaneamente como ontologia e teologia, porquanto, respectivamente, pensa os caracteres gerais do ente enquanto tais e pensa o mais ente como ente supremo. O que une ontologia e teologia, segundo Heidegger, é justamente o *lógos*, enquanto este reúne e deixa ser o ente enquanto tal e o ente supremo conjuntamente. Por isso a hifenização de onto-logia e teo-logia. Trata-se de destacar o caráter de fundamentação pertencente à ontologia e teologia. Como afirma Heidegger: “A ‘logia’ é, cada vez, o todo de um complexo

¹²⁰ Id. Dif., p. 395.

¹²¹ VR, p. 78 (trad. bras.).

¹²² Ibidem, p. 79.

fundador, onde os objetos das ciências são representados sob o ponto de vista de seu fundamento, isto é, são compreendidos. A ontologia, porém, e a teologia são ‘logias’ na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo”.¹²³ Como complexo fundador, o *lógos* deixa os entes serem por meio de algum fundamento. O que se entende por fundamento ou fundamentação nada mais é que a ideia de que todo ente para ser depende de alguma instância constante que forneça a razão daquilo que aparece, porém não se identifica com a própria aparição do ente. Ora, uma vez que o seer, ao essenciar-se, funda o campo de manifestação de todo e qualquer ente; se todo acontecimento apropriador assenta-se na diferença ontológica e esta não contém nenhuma presença constante como um de seus elementos, então, o que funda a aparição do ente, isto é, um horizonte histórico não pode se coadunar com a ideia de fundamentação, não pode ser caracterizado como fundamento, caso este identifique-se com alguma instância trans-histórica (ou seja, alguma presença constante que funcione como fundamento último).¹²⁴ Fundamento, agora, nada mais é que o mundo e este é histórico. Por isso, o *lógos*, que funda a ontologia e a teologia, para interpelar o ente com vistas à sua fundamentação, depende do obscurecimento do acontecimento apropriador, ou seja, o *lógos* pertencente à onto-teo-logia depende diretamente de um acontecimento apropriador desapropriado de si mesmo. Ora, se a metafísica pensa o diferente da diferença ontológica, então, o *lógos* onto-teo-lógico orienta-se por uma perversão da diferença. Esta passa a determinar-se pelo binômio fundamento-fundamentado. Por um lado, a relação fundamento-fundamentado se dá na relação que a ontologia instaura entre os caracteres gerais do ente enquanto tal e os demais elementos “acidentais” ou não universalizáveis dos entes. Por outro lado, esta relação se dá entre o fundamento supremo (Deus) e a totalidade do ente. Por fim, esta relação de fundamento-fundamentado se dá entre ontologia e teologia, quando tais modos de pensamento mutuamente se estruturam. Neste sentido, pode-se entender por que Heidegger chama o *lógos* de “complexo fundador”: ele funda de diversos modos o ente. O prestar contas do ente quanto ao seu fundamento – eis o que Heidegger entende por *lógos*. Conclusão: “O *lógos* recolhe fundando tudo no universal e recolhe fundando tudo a partir do único”.¹²⁵

¹²³ Id. Dif., p. 394.

¹²⁴ Sobre o problema do fundamento, Cf. PF e EF.

¹²⁵ Id. Dif., p. 398.

Desde a aurora da filosofia até hoje (na metafísica da técnica, segundo Heidegger), a onto-teo-logia determina o curso do Ocidente. A onto-teo-logia é, então, a marca do curso histórico da filosofia. Por isso a afirmação de Heidegger: “a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia”.¹²⁶ Seu fundamento é a transformação da dinâmica do acontecimento apropriador em acontecimento apropriador desapropriado de si mesmo, já que tal metamorfose perverte a diferença ontológica em diferença entre fundamento-fundamentado. No que concerne à fundamentação do ente na totalidade, a metafísica a pensa como fundamento último, sendo este trans-histórico, o que no mais das vezes (mas nem sempre) se identifica com a noção de mundo suprasensível. Deus aparece aí justamente como esta instância última de fundamentação. Para Heidegger, portanto, onde a diferença ontológica é esquecida a onto-teo-logia se estabelece. Deve-se então perguntar: como Deus aparece funcionalizado pela onto-teo-logia? Em outras palavras: como a onto-teo-logia entende o fundamento último? Duas passagens de *Identidade e diferença* ajudam-nos a responder tais questões:

O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária, como a *causa prima*, que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser; este, porém, se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como *lógos*, como *hypokeímenon*, como substância, como sujeito”.¹²⁷

O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser [seer] e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária. Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus da filosofia.¹²⁸

“O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária, como a *causa prima*, que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio*, ao último prestar contas”. Uma proposição como essa só faz sentido, caso se leve em consideração o fato de a metafísica se instaurar em meio ao esquecimento da

¹²⁶ Ibidem, p. 392.

¹²⁷ Ibidem, p. 394.

¹²⁸ Ibidem, p. 399.

diferença ontológica e interpelar o ente com vistas ao seu fundamento último. Ora, ainda que este fundamento seja apresentado segundo a mútua fundamentação de ente comum e ente supremo, a pergunta pelo fundamento derradeiro identifica-se com a noção de causalidade, no sentido de que a aparição do ente requer uma instância fundamental trans-histórica (na maior parte das vezes) como princípio responsável pelo posicionamento do ente como um todo. Por um lado, como vimos, o ente assenta-se nos caracteres gerais de sustentação de todo e qualquer ente. Por outro, estes caracteres não são o fundamento último do ente, isto é, também são fundamentados. A instância última que requer definitivamente o ente deve ser o ser supremo. Por ser aquele que posiciona a aparição de todo e qualquer ente, ele é causa última. Pelo fato de esta causa ser a mais originária, Deus é causa prima. Ela é a causa primeira, por ser a causa última de todo e qualquer ente. Tal compreensão só é significativa, caso a diferença ontológica seja olvidada e o fundamento histórico que o acontecimento apropriador é seja obscurecido, para que a inquirição do ente almeje uma instância fora do seer como razão de ser dos entes. Por isso a sentença acima: “A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser”. Ora, se o ser pensado pela metafísica nada mais é que a entidade do ente, então, Deus aparece como ente que identifica-se com a plenitude da entidade. Neste sentido, Deus como causa é o mais ente dos entes, que corresponde ao sentido do ser do ente metafisicamente pensado. Se, contudo, a identificação de Deus e causalidade fosse um simples erro do pensamento humano, bastaria corrigi-lo e a noção metafísica de Deus seria suprimida. O problema é que, segundo Heidegger, o Deus-causa atravessa a totalidade das épocas da filosofia.¹²⁹ Consequentemente, o Deus metafísico é fruto de uma de-cisão histórica, isto é, de um modo de os acontecimentos apropriadores se determinarem ao longo da história. Os acontecimentos apropriadores são eles mesmos de-cisivos, ou seja, eles decidem as medidas históricas (mundos) e o modo como as figuras da metafísica se configuram ao longo da história. Como toda metafísica é um acontecimento apropriador desapropriado de si mesmo, as variações das épocas metafísicas nada mais são que a variação do modo como a diferença ontológica determina-se obscurecendo sua

¹²⁹ Isto quer dizer que, segundo Heidegger, até Nietzsche, o pensador da morte de Deus, é onto-teólogo. Sobre isto, Cf. nosso estudo em CABRAL, A. M., *Nilismo e Hierofania*.

dinâmica. É neste sentido que Heidegger afirma: “O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser [seer] e ente”. A diferença entre seer e ente, que condiciona o modo como Deus entra na filosofia, nada mais é que o modo metafísico de determinação da diferença ontológica, a saber, o modo do acontecimento apropriador desapropriado de si. Somente neste tipo de acontecimento Deus aparece como causa última e prima. Destarte, se Deus aparece aí como *causa sui*, isto significa que em todas as épocas da metafísica, Deus é sempre *causa sui*, mesmo naquela época onde as instâncias suprassensíveis já não mais existem, como na época da técnica moderna.¹³⁰ O que se entende então por *causa sui*, nome metafísico de Deus?

Foi Descartes quem legou à filosofia, ainda que de modo tácito, a ideia de Deus como *causa sui*. Se o significado deste conceito não aparece explicitado sob a expressão “causa sui”, é óbvio que o seu sentido aparece em sua obra. Trata-se de uma novidade produzida por Descartes no século XVII, rapidamente percebida por filósofos e teólogos do seu tempo, como aparece na *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, quando Spinoza afirma: “Por causa de si [*Per causam sui*] compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.¹³¹ A causa de si é, em Spinoza, assim como em Descartes, infinita. Por não depender da finitude dos entes, a causa de si é ela mesma independente, isto é, autônoma ou absoluta. Esta absolutidade aparece em Descartes, quando ele intenta definir seu conceito de Deus na terceira das suas *Meditações metafísicas*. Nas suas palavras: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”.¹³² Este nome, o mais excelente de todos, não foi inventado aleatoriamente por Descartes. Antes, ele nasce da ideia de Deus que há no homem. Esta ideia, que dentre os tipos de ideia que se dão ao espírito humano possui a especificidade de ser inata, apresenta-se como Deus, por possuir perfeições absolutas que não podem ter sido inventadas por um ente cujas perfeições são relativas: o ser humano. A ideia de um ser infinito, criador,

¹³⁰ Sobre a relação entre técnica e crise do mundo suprassensível, Cf. CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*.

¹³¹ SPINOZA, B., *Ética*, Def. 1.

¹³² DESCARTES, R., *Meditações metafísicas*, III, 22.

absolutamente perfeito, imutável, eterno, independente etc. não pode ela mesma ser fruto de um processo inventivo empreendido pelo espírito humano. Isto porque toda relação causal possui proporcionalidade ontológica: um ser com menos dignidade ontológica não pode ser autor de algo com maior dignidade ontológica. O contrário, contudo, é possível: um ente com mais dignidade ontológica pode causar algo com menos dignidade que ele mesmo. Por isso, os atributos da ideia divina não podem ter sido criados pelo ser humano, uma vez que este não é infinito, criador, perfeito, imutável etc. A clareza e distinção desta ideia assinalam que ela deve conter o máximo de realidade objetiva, que imediatamente envia para um autor que contenha, ainda que formalmente, o máximo absoluto de realidade. Deve-se então afirmar que Deus existe. Nas palavras de Descartes: “é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”.¹³³ Se Deus é absoluto e independente, além de ser causador dos entes finitos, ele possui em si mesmo a causa de sua auto-manutenção. Ele portanto é a “causa” de seus atributos e a única razão explicativa de seu ser. Ele existe por si, em virtude de não depender de nenhum outro ente, para perseverar em seu ser (*conatus essendi*). Como afirma Descartes, na terceira meditação:

E, portanto, já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina. Em seguida, pode-se pesquisar se essa causa tem sua origem e sua existência em si mesma ou de alguma outra coisa. Pois se ela a tem de si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser, ela mesma, Deus; porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva até o presente¹³⁴.

¹³³ Idem.

¹³⁴ Ibidem, III, 35.

A passagem acima deixa claro, na exposição de uma das demonstrações cartesianas da existência de Deus (a segunda), que a causa das ideias de perfeição que tenho comigo tem de causar-se, produzindo em si todas essas mesmas ideias que tenho em mim. Sendo esta causa o próprio Deus, ele tem de ser a razão de seus atributos. Os atributos divinos portanto requerem Deus como causa de que os mesmos identifiquem-se com a sua natureza. Isto porque Deus é absoluto ou independente e, por isso, tudo que identifica-se com sua natureza deve ter nele mesmo sua razão de ser. Eis o contexto em que é possível falar em “causa sui”. Deus não é causa de si porque ele é anterior a ele mesmo – isto seria absurdo. Ele é causa de si, porquanto responde pela sua natureza, uma vez que seu ser nada mais é que existir por si. Todas as perfeições pensadas por mim de modo claro e distinto têm Deus como causa não somente dessas ideias em mim, mas de sua efetivação na própria natureza divina. Por isso, como aquele que existe por si e em virtude de si, Deus é aquele que mantém no ser os entes não absolutos. Se as perfeições divinas não tivessem assentadas em Deus, ele não seria a causa de manutenção do ser dos entes criados. Por ser causa de si, Deus assegura a si mesmo como causa criadora e mantenedora do ser da criação. Por isso, na passagem acima, Descartes não está discutindo a existência de Deus somente como causa criadora, “posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva até o presente”. Causa de si, Deus é aquele que sempre se assegura de que ele mesmo é a causa da conservação de toda e qualquer criatura. Em outras palavras: se Deus não fosse causa de si, nenhum ente finito encontraria o fundamento causal de sua conservação.

Ao dizer que o Deus metafísico é causa de si (*causa sui*), Heidegger não está interessado somente em assinalar que a compreensão moderna de Deus é a única que serve de critério para caracterizar a metafísica como onto-teo-logia. O que ele objetiva é, sobretudo, pensar um esquema formal que se repete em toda figura histórica da metafísica. Neste esquema, o que importa é o fato de que toda metafísica necessita de um princípio incondicional que fundamenta a si mesmo e, devido a esta auto-fundação (ser causa de si), a totalidade do ente possui seu fundamento último assegurado. Ora, esta estrutura formal não passou despercebida por Marion. Levando adiante os elementos da onto-teo-logia até aqui apresentados, Marion chegou a algumas conclusões importantes para o desenvolvimento da presente investigação. Para ele, a onto-teo-logia possui um ciclo vicioso, que não a

permite vislumbrar seus próprios limites. Neste sentido, a “dupla fundação cruzada (*double fondation croisée*)”¹³⁵ de ente comum e Deus assinala que fora da noção de fundamento Deus nada é. Ora, neste caso, não há como conceber Deus metafisicamente, sem que este possua elementos pertencentes ao ente comum, ainda que o próprio Deus apareça como fundamento último dos entes. Isto produz uma consequência que não encontramos explicitada nos textos heideggerianos: “o ente, particularmente o primeiro ente declarado em cada metafísica, não somente funda os outros entes à título de causa primeira e assim lhes dá sua razão, mas funda também o ser do ente enquanto que ele cumpre nele perfeitamente e até na existência as características formais da entidade”.¹³⁶ Deus realiza nele mesmo de modo pleno os caracteres ontológicos que determinam de modo universal a entidade. Por exemplo: em Deus, as noções de substância, forma, unidade, verdade, beleza, existência etc. se realizam de modo eminente. É justamente por causa desta eminência que Marion assinala o fato de o Deus metafísico realizar em si plenamente os caracteres estruturais de todo e qualquer ente. Obviamente que esta realização não se relaciona com qualquer elemento do ente, como acidente, matéria, dentre outros, mas somente os que poderíamos chamar de “essenciais”. Disto se infere uma consequência importante. Trata-se do fato de a dupla fundamentação da metafísica (ente comum e ente supremo) poder ser reduzida à duplicidade de fundação conceitual e fundação causal. Na ontologia inerente à onto-teo-logia, o pensamento funda o ente conceitualmente, uma vez que apreende conceitualmente os caracteres “comuns” ou gerais determinantes na aparição de todo e qualquer ente. Já na teologia que estrutura a onto-teo-logia, o pensamento fundamenta causalmente os entes. Este fundamento causal, contudo, realiza, como dito, plenamente os caracteres essenciais que determinam os entes e são explicitados pela ontologia. Como afirma Marion:

(...) em sua constituição onto-teo-lógica, uma metafísica se organiza segundo os múltiplos sentidos de uma única fundação; pois é a partir da fundação que se definem seus dois termos – seja a fundação conceitual (*Gründung*) dos entes no ser, seja a fundação causal e segundo a razão suficiente (*Begründung*) dos entes por um ente por excelência. Mais ainda, a esta única fundação corresponde também vincular entre elas as duas fundações cruzadas, conceitual e causal: com efeito, se acontece que o ser mesmo se ache fundado por um ente supremo (e não somente os entes), é porque

¹³⁵ DSE, p. 283.

¹³⁶ Ibidem, p. 283-284.

este último consuma o ser realizando exemplarmente seus caracteres de ser em geral de todos os entes, quer dizer, efetuando seu ser possível.¹³⁷

Se a ontologia caracteriza o ser do ente tomando como medida o ente enquanto tal e não a diferença ontológica, então, é possível entender por que Marion afirma que a onto-teo-logia pensa três fundamentações: 1) “a fundação conceitual do ente pelo ser (*Gründung*)”; 2) “a fundação dos entes pelo ente supremo segundo a causalidade eficiente (*Begründung*)”; e 3) “a fundação conceitual pela eficiente”.¹³⁸ Nós, contudo, acrescentamos uma quarta fundamentação: *o ser supremo é ele mesmo fundado pela fundação conceitual dos entes*. Sem esta fundamentação conceitual, não há como dizer nada acerca da identidade do ente supremo. Entretanto, não se deve superestimar este tipo de fundamentação, uma vez que nos sistemas metafísicos o que importa é sempre assinalar que, como causa eficiente por excelência, o ente supremo, ainda que concentre em si a plena realização dos conceitos que descrevem a estruturação do ente enquanto tal, é a razão última de ser de todo e qualquer ente. Consequentemente, o ente supremo causa nos entes todos os elementos explicitados pela ontologia. Ainda que estes elementos sejam imprescindíveis para compreender o Deus metafísico, é o próprio Deus metafísico sua razão de ser. Como “causa sui”, o Deus metafísico sempre responde pelos conceitos que descrevem a totalidade do ente, além de responder pelo seu próprio ser.¹³⁹

A caracterização marioniana da onto-teo-logia não se reduz à relação entre fundamentação conceitual do ente pelo ser, fundação dos entes pelo ente supremo e fundação conceitual pela causa eficiente divina. Marion interessa-se pela ideia também heideggeriana de que a teologia inerente à onto-teo-logia pode ser chamada de *teíologia*, com “i”. O que significa *teíologia*? O próprio Marion responde:

A adição de um ‘i’, que transforma a teologia em *teíologia*, assinala algo muito importante: o *lógos* trata de agora em diante, de modo mais essencial que sobre ‘Deus’/ὁ *theós*, sobre a única instância que o caracteriza como exemplar, o divino mesmo/τό *theion*. O ente se diz em seu Ser segundo a dupla dimensão do ente em geral e do ente por excelência; este ente define a possibilidade de uma ciência estritamente filosófica do divino, a *teíologia*.¹⁴⁰

¹³⁷ DSE, p. 284.

¹³⁸ Ibidem, p. 285.

¹³⁹ Cf. Ibidem, p. 287 e ID, § 2.

¹⁴⁰ DSE, p. 102.

A apropriação marioniana do conceito heideggeriano de teologia possui um caráter central em seu pensamento. Se o *theós* não se reduz ao *theion*, isto se deve ao fato de que Deus não se reduz à “causa sui”. Eis a razão por que Marion escreve “Deus” entre aspas: ele, assim como Heidegger, tem o intuito de assinalar que trata-se da divindade onto-teo-lógica, isto é, do “Deus” capturado pela metafísica.¹⁴¹ Não só isto. Marion pretende também mostrar que a onto-teo-logia comete “uma blasfêmia”¹⁴², ao transformar “Deus” em “causa sui”. Ainda que não seja aqui o lugar do desenvolvimento desta tese, é necessário dizer que, para Marion, o “Deus” metafísico é sempre um ídolo conceitual.¹⁴³ Por ser ídolo e blasfêmia, “Deus” não pode ser adorado, nem amado. Por isso, Marion ratifica as famosas palavras de Heidegger, presentes em *Identidade e diferença*: “A este Deus [o Deus da metafísica] não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar”.¹⁴⁴ Ora, a blasfêmia da onto-teo-logia não se reduz ao ato de falar mal de Deus, mas justamente o contrário acontece. A blasfêmia cometida pela metafísica consiste em rebaixar Deus, ao tentar defender sua realidade conceitualmente.¹⁴⁵ Toda apologética conceitual que defende a existência de “Deus” nada mais é que blasfêmia. Trata-se de uma blasfêmia peculiar: ela, ainda que contra vontade, rebaixa Deus, ao querer bendizê-lo por meio de conceitos. Justamente isto nos impele a pensar a superação do “Deus” onto-teo-lógico.

A tarefa necessária de caracterizar a onto-teo-logia não somente nos permite compreender seus contornos, como sobretudo nos ajudar a visualizar seus limites. O “Deus” onto-teo-lógico só é o que é por meio das noções metafísicas de causalidade, ente comum, fundamento e ente supremo. Sem estes conceitos, o “Deus” metafísico não se estabelece. Ora, o lógos cristão fundamentou-se ao longo da história por meio destes conceitos. É necessário, portanto, antes de mostrar por que a morte de Deus obstaculiza a permanência da metafísica na formação do lógos cristão, mostrar exemplarmente onde e como a onto-teo-logia instaurou-se no

¹⁴¹ Cf. DSE, sobretudo, cap. II e III, “La Double idolâtrie” e “La croisée de l’être”.

¹⁴² Ibidem, p. 96.

¹⁴³ Cf. DSE, cap. I e II, além de ID, §§ 1-4. A relação entre “Deus” e ídolo será desenvolvida no próximo capítulo.

¹⁴⁴ Id. Dif., p. 399. Marion comenta essa passagem da obra heideggeriana em *Deus sem o ser*. Cf. DSE, cap. II.

¹⁴⁵ Cf. DSE, cap. II, § 3.

discurso teológico da tradição cristã. Esta será a tarefa do próximo tópico desta investigação.

2.2.

Ensaio de caracterização da presença da onto-teo-logia na teologia de Agostinho

Ao inscrever Deus nas malhas do regime de verdade pertencente à metafísica, o pensamento onto-teo-lógico retira de Deus sua sacralidade, razão pela qual, como vimos, Heidegger afirma: “A este Deus [o Deus da metafísica] não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar”.¹⁴⁶ Enquanto modo de ser de toda e qualquer figura histórica da metafísica, a onto-teo-logia reduz Deus aos limites do conceito e à ideia de causalidade. Tanto Deus é medido pela conceptualização do ente, quanto o ente é compreendido à luz do ente supremo. Do que foi dito no último tópico, é possível resumir as principais características da onto-teo-logia do seguinte modo:

a) Toda onto-teo-logia, assentada segundo Heidegger no esquecimento da diferença ontológica, funda conceptualmente o ser dos entes por meio de uma interpelação dos elementos ônticos (referentes aos entes) que funcionam como elementos comuns, essenciais e universais estruturantes de todo e qualquer ente. Neste caso, a onto-teo-logia pensa o ente comum;

b) Toda onto-teo-logia pensa a fundamentação última dos entes pelo ente supremo segundo a causa eficiente. O ente supremo é, neste caso, o “Deus” metafísico;

c) Na onto-teo-logia, os conceitos referentes ao ente comum são fundamentados pelo ente supremo. Por este motivo, o ser do ente funda-se no ente supremo, isto é, a causalidade eficiente exercida por “Deus” é o fundamento do ser dos entes;

d) Porquanto a onto-teo-logia determina-se por meio de uma fundação cruzada de ser do ente e ente supremo, é possível falar que, em toda metafísica, o

¹⁴⁶ Id. Dif., p. 399.

ente supremo é fundado não causalmente, mas conceptualmente pelos conceitos que descrevem o ente comum.

A tarefa de pensar Deus para além ou aquém da onto-teo-logia, tarefa esta da qual depende a consecução dos objetivos desta investigação, não pode ser realizada, caso não vislumbremos como a onto-teo-logia se concretizou na tradição teológica cristã. Isto por dois motivos: 1) a onto-teo-logia, enquanto modo de ser de todo e qualquer metafísica, não se determina somente de um modo. Antes, a onto-teo-logia se metamorfoseia historicamente. Ora, se almejamos pensar a experiência cristã de Deus de modo não metafísico, é necessário entendermos como o pensamento cristão foi capturado pela onto-teo-logia; 2) a crise da metafísica, explicitada sobretudo no conceito nietzschiano de “morte de Deus”, subtrai da metafísica a possibilidade de capturar os discursos em geral, em especial o discurso teológico. Se objetivamos assumir a morte de Deus como “acontecimento hermenêutico” condicionador do nosso tempo para então repensarmos o lógos cristão de modo não metafísico, então, é preciso entender como a morte de Deus incide sobre a onto-teo-logia. Se não compreendermos como a metafísica determinou historicamente o lógos cristão, não será possível repensar o Deus cristão e o lógos teológico onde ele aparece.

O presente tópico possui como objetivo primário assinalar como a onto-teo-logia inscreveu-se historicamente no lógos cristão. Para tanto, devido à complexidade da tradição cristã e às variações da relação entre esta mesma tradição e a metafísica, será necessário escolher algum pensador central nesta tradição que funcione como paradigma para entendermos como o lógos cristão e a onto-teo-logia se amalgamaram na história do cristianismo. Trata-se de um pensador central do cristianismo latino, que tornou-se um marco em seu desdobramento, a saber, Agostinho de Hipona. Nossa abordagem de suas obras não se orientarão por algum aparelho hermenêutico não metafísico que serve de agente norteador para as interpretações da tradição cristã por parte de alguns autores contemporâneos, como é o caso do próprio Jean-Luc Marion¹⁴⁷, como ainda deve ser assinalado. Isto por dois motivos: 1) a crise da onto-teo-logia e a aparição dos problemas relativos à ideia de Deus como fundamento último do real não vigoraram na história do cristianismo senão no século XX. Por isso, não há como negar a presença da onto-

¹⁴⁷ Cf. LS.

teo-logia na estruturação do lógos cristão, por mais inovador que um pensador tenha sido nesta mesma tradição. As interpretações não metafísicas dos autores mais relevantes da tradição cristã já parte de uma decisão hermenêutica contemporânea, o que não significa dizer que tais interpretações são simples invencionices, uma vez que, como ainda veremos, a presença da metafísica na teologia cristã não aniquila os elementos refratários à própria onto-teo-logia presentes nesta mesma tradição; 2) a recepção dos autores da tradição cristã escolhidos por nós sempre se deu de modo metafísico. Não é possível dizer que toda esta recepção é um mero equívoco. Se a recepção de Agostinho foi hegemonicamente de modo metafísico, é porque há neste pensador a presença efetiva da metafísica. A desconstrução de tal horizonte metafísico e a reapropriação não metafísica desse autor depende de uma decisão hermenêutica que não orienta inicialmente as obras de Agostinho, assim como da maior parte dos pensadores da tradição cristã. O próprio Marion leva isto em conta, quando interpreta, por exemplo, Tomás de Aquino. Em *O ídolo e a distância* e *Deus sem o ser*, Marion interpreta Tomás de modo oposto. No primeiro livro, Tomás aparece como metafísico por excelência, conseqüentemente, como pensador cuja obra traduz o “espírito” da onto-teo-logia. Já no segundo, Marion mostra como Tomás foge radicalmente à onto-teo-logia. Ora, se ele assim o faz, é porque em Tomás há a presença dos elementos da metafísica tradicional, ainda que seja possível interpretá-lo de modo não metafísico. Importa-nos aqui assinalar como em Agostinho a presença da onto-teo-logia se dá, ainda que saibamos que é possível (e talvez necessário) uma reinterpretação não metafísica de suas obras. Operacionalizaremos e tematizaremos sucintamente alguns aspectos e conceitos de suas obras que nos possibilitem visualizar a presença da metafísica nos átrios da tradição cristã, sem a pretensão de que nossa abordagem dê conta da complexidade de seus pensamentos.

O pensamento onto-teo-lógico de Agostinho não aparece desenvolvido explicitamente em sua obra. Isto porque a questão da onto-teo-logia, como já assinalado, não é uma questão patente no seu pensamento, por ser ela “filha” da modernidade tardia e da crise da metafísica que acomete o pensamento ocidental desde a modernidade tardia. Isto, contudo, não quer dizer que o que o conceito de onto-teo-logia assinalado não possa ser vislumbrado em sua obra. Porquanto nosso objetivo neste momento é o de caracterizar a presença da onto-teo-logia no pensamento de Agostinho, é preciso recortar temas e conceitos de sua obra que

permitam realizar o objetivo proposto. Orientamo-nos, neste momento, pelos seguintes problemas da obra agostiniana: a) a relação integradora entre fé e razão; b) a constatação racional da existência de Deus; c) o caráter suprassensível do Deus da fé e sua natureza criadora. Com o desenvolvimento sucinto destes temas, será possível mostrar que a) Deus aparece como ente supremo suprassensível causador de todos os demais entes; b) o ser de Deus é conceptualmente compreendido segundo atributos ontológicos pertencentes às criaturas; c) o ser de Deus, conseqüentemente, funda causalmente os entes criados e estes fornecem a medida ontológica possibilitadora de todo discurso acerca de Deus, ou seja, criador e criatura mutuamente se fundam, seja no nível conceitual quanto no nível ontológico. Seguiremos os temas assinalados, por meio de uma exposição sucinta dos mesmos, articulando-os argumentativamente, segundo o objetivo estabelecido.

No que concerne à relação entre fé e razão, certamente o mote agostiniano *crede ut intelligas* fornece-nos o fio condutor mais justo para entendermos o que está em questão em Agostinho. Contudo, a ideia de que a fé sustenta os processos compreensivos e racionais do ser humano por si só carece de sentido, uma vez que exigiria, por exemplo, do saber matemático a necessidade de orientar-se pela normatividade do discurso cristão. Isto já mostra a existência de alguma dificuldade na compreensão da relação entre fé e razão em seu pensamento. Deve-se, então, com o intuito de explicitar retamente a relação entre fé e razão, primeiramente perguntar: como e até que ponto a fé deve nortear a atividade da razão? Uma passagem da famosa *Epístola 120* destinada a Consêncio ajuda-nos a entrar na complexa relação entre fé e razão:

Pertence ao foro da razão que a razão seja precedida pela fé em certos temas próprios da doutrina da salvação, cuja razão ainda não somos capazes de perceber. Seremos mais tarde. A fé purifica o coração para que capte e suporte a luz da grande razão. Assim disse racionalmente o profeta: *Se não crerdes, não entendereis (Nisi credideritis, non intelligetis* [Is7, 9]). Aqui se distingue, sem dúvida alguma, duas coisas. Dá-se o conselho de se crer primeiro, para que depois possamos entender o que cremos. Portanto, é a razão que exige que a fé preceda a razão (...) Logo, se o preceito é racional, não cabe dúvida de que esta razão, que exige que a fé preceda a razão em certos grandes pontos que não podem ser compreendidos, deve ela mesmo preceder a fé.¹⁴⁸

O texto acima começa delimitando o *crede ut intelligas* ao campo da salvação. Dito de modo direto e propositalmente encurtado, o campo da salvação identifica-

¹⁴⁸ *Ep.* 120, I, 3.

se, na obra agostiniana, com a noção de *vita beata*, ou seja, com o conceito de felicidade.¹⁴⁹ A conquista da plenitude da condição humana, isto é, da integralidade do ser humano é a salvação *do* modo de ser do *pecado* (*peccatus*). Neste, o ser humano des-realiza ou des-finaliza sua condição, encontrando nos entes criaturais, portanto, transitórios e efêmeros o fim último de sua experiência temporal. Por outro lado, se o transitório e efêmero não podem ser a medida para a existência feliz, o contrário é verdadeiro: somente o que é da ordem do eterno ou imutável pode ser a medida do homem, conseqüentemente, o horizonte fornecedor do fim último da condição humana. Como afirmou Agostinho, em *A vida feliz*: “Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro”. Conclusão: “Logo, quem possui a Deus é feliz”.¹⁵⁰ Esta conclusão assenta-se na decisão ontológica que, como veremos, afirma ser Deus idêntico ao ser imutável. Se a salvação é salvação *do* pecado, isto significa dizer que a liberdade presente na salvação (liberdade negativa: liberdade de...) é, em verdade, libertação da des-realização da condição humana. Neste sentido, a posse de Deus identifica-se com a superação da semântica do pecado. Se a fé antecede a razão em temas relativos à salvação, é porque a fé orienta a totalidade da condição humana para o fim no qual esta consuma a si mesma. A fé, neste sentido, é um saber beatificante, uma vez que nela se decide a possibilidade da beatitude humana. Pode-se então entender agora o que diz a primeira frase do texto acima reproduzido: “Pertence ao foro da razão que a razão seja precedida pela fé em certos temas próprios da doutrina da salvação, cuja razão ainda não somos capazes de perceber”. O saber da fé se refere, neste caso, à positividade concernente ao conteúdo que nos leva à felicidade. Não só isto. É próprio da razão saber acerca da antecedência da fé em relação a ela mesma: “Dá-se o conselho de se crer primeiro, para que depois possamos entender o que cremos. Portanto, é a razão que exige que a fé preceda a razão”. Como isto acontece? Até que ponto é possível dizer que a razão afirma a necessidade de a fé lhe antecipar naquilo que diz respeito à felicidade humana?

Se quisermos construir uma casa, o saber relativo a esta construção diz respeito aos entes temporais. É claro que, neste caso, a matemática será usada como

¹⁴⁹ Cf. *V. Fel.*

¹⁵⁰ *Ibidem*, I, 11.

um saber central. Entretanto, ainda que a universalidade e apoditicidade da matemática assinalem que se trata de um saber meta-empírico, ao usá-la para construir uma casa, ela acaba concernindo aos entes criados, ou seja, ao plano empírico. Qual a necessidade de a fé cristã condicionar este saber? Certamente que nenhuma, razão pela qual não há “física cristã”, nem mesmo “matemática cristã”. Por isso, é preciso reconhecer que, no que concerne ao conhecimento das verdades dos entes temporais (*scientia*), a fé não funciona como um horizonte determinante da racionalidade. Destarte, não é possível entender como a razão antecipa de certo modo a fé para legitimar o conhecimentos dos entes temporais. Já no caso da sabedoria beatificante, a razão deve assinalar a plausibilidade da fé. Em outras palavras: a fé atua não por meio da irracionalidade, mas através da razoabilidade. Somente assim ela descerra o horizonte de inteligibilidade da razão, no que concerne ao conhecimento (limitado, porém necessário) das verdades salvíficas. Para compreender esta dinâmica, basta remetermo-nos a um exemplo paradigmático do próprio Agostinho. Trata-se da necessidade e razoabilidade da fé na tessitura da formação social. Em *Da utilidade de crer*, no capítulo XII, Agostinho formula a seguinte questão: “Supondo, pois, que não se deva crer mais que naquilo que se sabe, que razão há para que os filhos cuidem de seus pais e lhes correspondam com seu amor, se não creem ser [eles] seus pais?”¹⁵¹ Este exemplo é muito importante para entendermos como a razão pode antecipar a fé e compreender esta como razoável. Agostinho assinala, em um primeiro momento, que não há como uma sociedade se estruturar, caso cada um não creia que seu pai é, efetivamente, seu pai. Poderíamos estender este exemplo dizendo que não viajaríamos de avião, se não crêssemos que o piloto sabe conduzir o próprio avião. Do mesmo modo, não participaríamos de uma aula na universidade, se não crêssemos que o professor conhece o conteúdo da disciplina. O mesmo ocorre com o atendimento médico. Não colocaríamos nossa saúde nas “mãos” de uma pessoa, se não crêssemos que ele é formada em medicina (ou em algum saber congênere) e conhece os mecanismos que estruturam e curam nossa corporeidade. Os exemplos poderiam se estender aos montes. O que importa, contudo, é evidenciar que o que Agostinho intenta é deixar claro que a vida social do ser humano não se estruturaria, se ele não realizasse diversos de seus comportamentos orientado pela fé. O

¹⁵¹ *Ut. Cr.*, XII, 26.

problema então é como entender que há algum elemento racional em meio a esses comportamentos basicamente fomentados pela fé. No exemplo da paternidade, Agostinho diz em seguida que “pelo testemunho da mãe podemos chegar a crer que uma determinada pessoa é nosso pai”.¹⁵² O ato de crer é orientado pela plausibilidade do testemunho de alguém manifesto, neste caso, discursivamente. Para crermos em um testemunho, é necessário ponderarmos sobre quem fala e sobre o que é falado. Justamente isto é um ato racional. Se vamos voar e não sabemos se o piloto é o não capaz de conduzir o avião, logo levamos em conta (através da razão) que a empresa que o contratou deve ter se certificado de que ele é apto para assumir tal tarefa. O mesmo acontece com o serviço médico: cremos que alguma instância institucional deve ter se assegurado que o profissional em questão seja capaz de cuidar do nosso corpo. Sem este ato primário da razão, não há como a fé encontrar seu sentido. Neste caso, a fé é consequência da anuência racional a um estado de fato assegurado pelo testemunho de outrem.

A antecedência da razão em relação à fé, acima caracterizado por meio do exemplo agostiniano da paternidade, não se reduz ao âmbito das relações sociais. Em citação anterior, Agostinho correlaciona anterioridade da razão, fé e salvação. O sentido disso pode ser entendido do seguinte modo: a razão compreende que seus limites, em questões que concernem à salvação/felicidade, devem ser dilatados por meio da fé. Neste caso, outro exemplo de *Da utilidade de crer*¹⁵³ torna-se esclarecedor. Para que o néscio procure o sábio e se beneficie de sua sabedoria, é preciso que ele creia no sábio e se entregue a ele com ardor. Ora, a sabedoria é um bem invisível aos sentidos, uma vez não ser ela exterior à corporeidade humana. A sabedoria manifesta-se na alma, isto é, na interioridade humana. Por isso, se o néscio desconhece a sabedoria e se esta não é disponível a qualquer sentido, então, é preciso crer que o que orienta o sábio é a sabedoria e, assim, conquistar no sábio a possibilidade de sair da nesceidade. Se a sabedoria é o lugar da felicidade¹⁵⁴, então, a antecedência da razão em relação à fé, naquilo que concerne à salvação, é legítima e necessária. Ora, mas esta antecedência não dá conta do que Agostinho diz na *Epístola 120* destinada a Consêncio. O que está em jogo ali só foi até agora

¹⁵² Idem. Por esse motivo, Agostinho mais a frente diz: “Múltiplas razões poderiam aduzir-se para deixar claro que da sociedade humana não ficaria nada firme se nos determinássemos a não crer mais que no que podemos perceber por nós mesmos”. (Idem)

¹⁵³ Cf. Ibidem, XIII.

¹⁵⁴ Cf. V. *Fel.*

tangencialmente tocado. Agostinho está preocupado em mostrar que a razão sabe não somente algo acerca da plausibilidade da fé, como sabe sobretudo que a fé deve anteceder a própria razão, no que tange à doutrina da salvação. A razão precede a fé ao saber que a fé deve preceder a razão. Como então a fé precede a razão? Por que isto é essencial para a salvação?

No final de *Da utilidade de crer*, Agostinho mostra que é importante crer na autoridade, para que o espírito se posicione para além da realidade terrestre marcada pelo devir: “É esta a autoridade mais saudável, creiam em mim, a que sustenta nosso espírito acima de sua morada terrena; a que transforma o amor deste mundo em amor ao Deus verdadeiro, a única que estimula o caminhante a marchar até a sabedoria”.¹⁵⁵ A fé agora se determina pela autoridade da Igreja, que nos capacita e nos purifica. A purificação moral do espírito, tema que aqui não será desenvolvido, é condição de possibilidade de visualização do Deus que nos salva e, conseqüentemente, nos liberta do pecado. Ora, enquanto *homo viator*, cada ser humano, devido à sua condição temporal marcada pelas conseqüências do pecado original, deve ser conduzido até a sabedoria, que extrapola sua condição terrestre. Por isso, na passagem anteriormante reproduzida da *Epístola 120*, Agostinho afirma que “Seremos mais tarde” capazes de conhecer a razão dos temas relativos à salvação. Este “mais tarde” refere-se à existência *post mortem*. Somente quando a existência rompe a condição finita onde a vigência do pecado original impede o ser humano de identificar-se plenamente com Deus, torna-se possível conhecer plenamente a razão dos temas relativos a salvação, que convergem para a questão de Deus, uma vez que somente em Deus o conceito de salvação ganha seu sentido. Ora, se a razão deve ser precedida pela fé, não é para que a razão seja substituída, mas para que a razão possa ser potencializada pela fé no que concerne à salvação humana. A *Epístola 120* responde justamente à iniciativa de Consêncio suprimir a necessidade de a razão atuar no horizonte da questão da salvação humana. Para Agostinho, isto não faz sentido, pois estaríamos rejeitando aquilo que Deus criou como a marca de nossa superioridade em relação aos demais animais:

Deus está muito longe de odiar em nós essa faculdade [razão] pela qual nos criou superiores ao resto dos animais. Ele nos livre de pensar que nossa fé nos incita a não

¹⁵⁵ *Ut. Cr.*, XVI, 34.

aceitar nem buscar a razão, pois não poderíamos nem ainda crer se não tivéssemos almas racionais.¹⁵⁶

Se a fé deve conduzir o ser humano em seu caminho em direção a Deus (salvação/felicidade), isto não o isenta de ter de pensar aquilo que se descerra pela fé e para a fé. Como se articula, neste caso, fé e razão?

No primeiro capítulo da *Epístola 120*, Agostinho diz: “Se já somos fiéis, tomamos o caminho da fé; se não o abandonamos, não só chegaremos a uma inteligência extraordinária das coisas incorpóreas e imutáveis, tal como poucos podem alcançar nesta vida, mas no cimo da contemplação que o Apóstolo chama ‘frente a frente’ (1 Cor 13, 12)”.¹⁵⁷ Uma afirmação como esta deixa claro que Agostinho entende que a fé orienta a razão para que esta possa, no futuro, inteligir as coisas incorpóreas e imutáveis. Como já dissemos, Deus assume, no pensamento agostiniano, o caráter de ente supremo e eterno. O plano ontológico onde situa-se Deus (plano do incorpóreo e imutável) é inteligido futuramente pela razão. Isto mostra que a razão assimila o que a fé antecipadamente afirma como sentido do processo intelectual e da condição humana. O que estamos aqui chamando de assimilação identifica-se com a ideia de contemplação. Não faltam referências de Agostinho à relação entre fé, razão e visibilidade futura do invisível antecipado pela fé.¹⁵⁸ Ora, quando contemplarmos plenamente Deus, a fé será desnecessária. A razão disto não é outra senão o fato de futuramente assimilarmos aquele que a fé obscuramente nos mostra como crível. Não quer dizer que iremos reduzir Deus a nós mesmos, mas inscreveremos sua presença na amplitude de nossa visibilidade intelectual, uma vez que nosso poder de visualização será plenamente dilatado para que Deus possa ser visto “face a face” – eis o processo assimilatório assinalado. Isto é o que Agostinho afirma na questão 43 das suas *83 questões diversas*.¹⁵⁹ Justamente porque enquanto a razão norteadada pela fé encaminha-se no tempo para contemplar futuramente a Deus, a relação entre fé e razão tem de determinar-se por meio de uma tensão peculiar: a fé deve dilatar a razão paulatinamente e a razão deve, a cada vez, apropriar-se e elaborar aquilo que se descerra pela e para a fé, purificando-se de seus limites. Como afirma Novaes Filho:

¹⁵⁶ *Ep.* 120, I, 3.

¹⁵⁷ *Ibidem*, I, 4.

¹⁵⁸ Cf. FILHO, M. A. N., *A razão em exercício*, cap. 2.

¹⁵⁹ Cf. *83 quest. div.*, questão 43.

O estudo da relação entre fé e razão deve mostrar que a razão humana – temporal, isto é, finita e em processo de amadurecimento, purificação – ao procurar sua natureza, sua identidade, descobre que tem de fazê-lo paradoxalmente além de si mesma, num outro que não é irracional, mas antes a razão transcendente onde está a integralidade de sua verdadeira identidade; para fazê-lo, o seu impulso é a fé, não uma atividade do espírito alheia à razão, mas justamente aquele aspecto elevado da razão que leva a reconhecer sua identidade extrapolada. Parece correto afirmar que a racionalidade da fé significa o primado da razão do ponto de vista da *natureza* dos homens, mas assegura igualmente a importância da fé, e mesmo certa primazia, do ponto de vista da temporalidade na qual a razão humana, peregrina, deve se purificar.¹⁶⁰

A relação entre fé e razão possui portanto um caráter escatológico, uma vez que somente o futuro garante a plena realização tanto da fé quanto da razão. No futuro, a fé dissolve-se e a razão entende aquilo que, no tempo, a fé acenou como sentido último da condição humana. No tempo, mas em direção ao “para além” do tempo – eis o sentido tanto da fé quanto da razão. Seu ponto de convergência é o *conteúdo* que a fé desvela e a razão elabora e dele se apropria em profundidades e intensidades variáveis.¹⁶¹ Esta variação de profundidades e intensidades sinaliza a processualidade da razão em meio ao horizonte da fé. A processualidade é a marca da finitude que se dá na interpenetração de fé e razão. Por isso, na temporalidade da vida corporal ou terrestre, a compreensão racional daquilo que se desvela pela fé preserva Deus como incompreensível. A compreensão do incompreensível como incompreensível – eis como a razão apropria-se do conteúdo da fé. Tal compreensão contudo não é uma simples constatação de um estado de fato, que retiraria da dinâmica compreensiva seu sempiterno movimento de esclarecimento/elucidação do conteúdo revelado pela fé. A fé dinamiza a razão para que esta se amplie e expanda seu horizonte indefinidamente. A fé portanto leva a razão para além de si, isto é, promove a auto-transcendência da razão, em direção a um âmbito que a razão, por si mesma, jamais alcançaria. Ora, como seu movimento é sempiterno, não há ponto final, mas adentramento progressivo no âmbito ainda não plenamente claro de Deus. Procura e encontro se integram, ou seja, o Deus que encontramos é o Deus que devemos continuar procurando e o Deus que procuramos é o Deus que encontramos em meio à procura. O que o intelecto encontra não é algo definitivo,

¹⁶⁰ Ibidem, p. 98.

¹⁶¹ Cf. Ibidem, p. 100-101.

mas um estímulo para que sua processualidade finita se rearticule e a compreensão do que Deus é se intensifique. Vale a pena reproduzir uma passagem notória de *A trindade*, onde a relação entre compreensão, incompreensão (de Deus), fé e razão estão explicitamente articulados:

“Procurai o Senhor, e para encontrá-lo invocai-o, e quando se aproximar de vós, que o ímpio abandone seus caminhos, que o injusto abandone seus pensamentos” (Is 15, 6-7). Portanto, se o procurado pode ser encontrado, por que foi dito: “Procurai sempre a sua face”? Será que também o encontrado deve ser procurado? Com efeito, assim é que se deve buscar as coisas incompreensíveis: de modo que não julgue nada ter encontrado aquele que puder descobrir o quanto é incompreensível o que procurava. Portanto, por que assim procura, se compreende ser incompreensível, e [senão porque] se torna cada vez melhor quem procura um bem tão grande, que tanto é procurado para ser encontrado, quanto é encontrado para ser procurado? Pois é procurado para ser encontrado mais docemente, e é encontrado para ser procurado mais avidamente. Desse modo é possível compreender o que se diz no Eclesiástico ter dito a sabedoria: “os que me comem terão ainda fome, os que me bebem terão ainda sede” (Ecl 24, 29). Pois comem e bebem porque encontram; mas porque têm fome e sede, ainda procuram. A fé procura, o intelecto encontra: por isso diz o profeta: “Se não crerdes, não entendereis” (Is 7, 9). E novamente o intelecto procura ainda o que encontra, pois “Deus olha do alto para os filhos dos homens”, conforme se canta no Salmo sagrado, “para ver se há alguém que entenda ou busque Deus” (Sl 13, 2; 50, 3). Para isso, pois, o homem deve entender: para que busque Deus.¹⁶²

Dissemos que, no que concerne à salvação, a razão deve inteligir aquilo que a fé posiciona. Ora, o que a fé posiciona é sobretudo o conteúdo da pregação cristã formulada pela autoridade do magistério eclesiástico por meio da interpretação da revelação bíblica, razão pela qual Agostinho, em *Da utilidade de crer*, afirma: “É impossível encontrar a religião verdadeira sem submeter-se ao jugo pesado de uma autoridade e sem uma fé prévia naquelas verdades que mais tarde se chegam a possuir e compreender, se nossa conduta nos faz dignos disso”.¹⁶³ A autoridade em questão neste caso é a autoridade do magistério da Igreja.¹⁶⁴ Por isso, a compreensão racional é condicionada pelo conteúdo que a tradição da Igreja, por meio dos Padres (tradição dos santos e pensadores cristãos reconhecidos pela tradição da Igreja, como Orígenes) e do magistério, posiciona como crível. Segundo este pensamento, o futuro escatológico será o “lugar” onde a razão compreenderá plenamente o

¹⁶² *Trind.*, XV, II, 2. Utilizamos a belíssima tradução de Moacyr Ayres Novaes Filho presente em FILHO, M. A. N., *A razão em exercício*, p. 102-103.

¹⁶³ *Ut. Cr.*, IX, 21.

¹⁶⁴ Como afirma Pegueroles: “Notemos desde agora que nessas formulações do método [Pegueroles se refere ao ‘crer para entender’] se trata sempre não da fé humana, mas da fé divina e cristã na palavra de Deus revelada em Jesus Cristo e pregada pela Igreja” (PEGUEROLE, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 15, nota 24).

conteúdo do discurso dogmático-eclesiástico do magistério e o sentido último da palavra revelada de Deus. Conceitos como Trindade, ressurreição, ascensão, assunção, Cristo, dentre outros, serão esclarecidos na plenitude da vida *post mortem*. Ora, o discurso acerca da palavra de Deus assim como os dogmas que sintetizam os pontos nodais da fé eclesial possuem sua racionalidade, o que os torna minimamente inteligíveis. Entendemos alguma coisa quando o magistério da Igreja afirma ser Deus uma substância em três pessoas, ou seja, que Deus é uno e trino. O mesmo acontece quando a dogmática afirma ser Jesus simultaneamente humano e divino, ou melhor, plenamente humano e plenamente divino. Ainda que isto implique na suspensão da compreensão hodierna acerca da relação entre unidade e trindade, humanidade e divindade, fato é que entendemos algo acerca do que tais formulações dizem. Isto nos permite afirmar que os dados da fé que serão plenamente inteligidos no futuro escatológico são posicionados por meio de conceitos que a razão por si só formula. Mais: se nos lembrarmos que o Deus que nos salva situa-se em um plano suprassensível, isto significa que é a própria razão que condiciona o modo como o discurso eclesial entende o Deus revelado e o anuncia. A fé, portanto, posiciona como horizonte de atuação da razão um conteúdo que é ele mesmo condicionado pela razão. Se não fosse assim, não seria possível compreender por que a Igreja se preocupou sobremaneira com os discursos heréticos e, por isso, entendeu ser imprescindível uma escolha reta dos conceitos que estruturam o conteúdo da fé.¹⁶⁵ Conteúdos da fé e conceitos mediante os quais tais conteúdos são expostos são questões correlatas. Se tais conceitos são racionais, ou melhor, filosóficos, isto quer dizer que a fé depende dos conceitos racionais para conduzir a razão. Se a razão serve a fé, a fé depende da razão para exercer sua condução. Isto relativiza a pressuposta autonomia da fé e sua intocável superioridade.

A tarefa de apresentar o caráter onto-teo-lógico do pensamento de Agostinho depende, é claro, da copertinência dos regimes de verdade da razão e da fé. Ainda que ambos não se estruturam no mesmo nível, fato é que eles mutuamente se determinam. Ora, neste caso, o modo como a razão por ela mesma compreende Deus incide diretamente a fé. Por isso, é possível estrategicamente perguntar pelo modo como Agostinho assinala o conhecimento racional de Deus, para que

¹⁶⁵ Cf., por exemplo, *Enchr.*, cap. XXXV, onde Agostinho critica o erro de Lepório e dos nestorianos acerca da natureza de Cristo.

possamos vislumbrar como os conceitos formulados pela razão em sua caracterização de Deus determinam essencialmente o modo como a fé é formulada. Se este conhecimento (da razão) estrutura-se onto-teo logicamente, então, não importa que as formulações da fé se queiram trans-rationais, pois estas passam a ser reféns da onto-teo-logia em que ela se expressa. No que concerne à tarefa de explicitar como Agostinho “demonstra” racionalmente a existência de Deus, podemos nos orientar pelo livro II de *O livre-arbítrio* e pela quinta parte de *A verdadeira religião*. A partir da caracterização desta demonstração, ficará claro certos elementos ontológicos que identificam-se com o conceito de onto-teo-logia anteriormente explicitado. Perguntemos primeiramente: como Agostinho “demonstra” a existência de Deus? Depois: quais os caracteres ontológicos de Deus que aparecem nesta “demonstração”?

O problema de Deus em Agostinho não aparece como uma simples curiosidade humana. Nada disso. Deus é uma questão decisiva, pois, sem ela, o homem não vem a ser plenamente quem é. É por isso que na obra *Solilóquios*, que descreve o diálogo entre a alma e a razão, Agostinho registra a seguinte passagem: “– Roguei a Deus. – Que quer, então, saber? – Tudo o que pedi. – Resuma brevemente. – Quero conhecer a Deus e a alma (*Deum et animam scire cupio*). – Nada mais? – Absolutamente nada”.¹⁶⁶ Ao posicionar a centralidade do conhecimento da alma e de Deus, Agostinho não acredita que tais conhecimentos sejam irrelevantes. Além do fato de ser Deus o ser absoluto diante do qual todo ente aparece como carente de ser, é necessário conhecê-lo para que a alma humana encontre o lugar que é o seu. Dito de modo sucinto: Deus é o “lugar”, isto é, o horizonte onde a alma encontra seu solo ontológico. Por isso, um conhecimento que incida radicalmente sobre o ser humano deve correlacionar alma e Deus. Isto por dois motivos. Primeiramente, pelo fato de a alma ser o princípio de determinação da “identidade ontológica” do ser humano. Sem a alma, seu corpo não é corpo humano, mas cadáver de um ser humano. Se nós não a conhecemos, não temos como pensar a integralidade de nosso ser, isto é, nossa beatitude. Contudo, e eis o segundo motivo, esta integralidade do ser humano não é conquistada por uma compreensão autorreferente do próprio ser humano. Isto porque o homem excede a si mesmo, uma vez ser ele essencialmente referido ao princípio fornecedor e

¹⁶⁶ *Solil.*, II, 7.

mantenedor de seu ser: Deus. Como afirmou Agostinho em suas *Confissões*: “teu Deus é também para ti vida da tua vida”.¹⁶⁷ Ora, a alma humana, princípio vital que anima todo o ser do homem, diferencia-se da corporeidade. Esta, dotada de sentidos e responsável pelas paixões, promove conhecimentos dos entes temporais que circundam o ser humano ou do próprio ser humano (si mesmo ou outrem) naquilo que há nele de temporal, seja porque os sentidos conectam o ser humano com os corpos sensíveis que se relacionam com ele, seja pelo fato de as paixões promoverem experiências efêmeras, isto é, temporais. Ainda que a alma utilize-se do corpo e esteja inscrita em toda corporeidade, ela não é redutível à corporeidade. Por isso, a alma, sede da vontade e da razão, relaciona-se com uma instância ontológica transcendente onde Deus habita. Ora, o conhecimento que articula Deus e alma não se relaciona com os entes exteriores, mas com a interioridade humana, índice onde a “espiritualidade” (caráter não material) da alma e Deus se articulam. A interioridade então torna-se o foco do conhecimento que correlaciona Deus e alma, já que nela são possíveis conhecimentos que transcendem o âmbito espaço-temporal que condiciona os conhecimentos corporais. Destarte, somente por meio de uma “metafísica da interioridade”¹⁶⁸ é possível pensar tanto Deus quanto a alma. Ora, nosso intento é descrever como Agostinho “demonstra” a existência de Deus e retirar daí elementos essenciais para entender o caráter onto-teo-lógico de sua teologia. Esta demonstração contudo não aparece sem referência a interioridade da alma. Sem levar em conta o correlato Deus-alma não é possível entender a “demonstração” agostiniana de Deus. Justamente por isso deve-se inquirir a interioridade da alma como porta de entrada da questão de Deus. Vejamos então como a interioridade funciona como condição de possibilidade de se constatar a existência de Deus.

No livro II de *O livre arbítrio*, em diálogo com Evódio (que acabou se tornando bispo da Igreja), Agostinho apresenta sua “demonstração” da existência de Deus, que será aqui complementada, como já dito, com a quinta parte de *A verdadeira religião*, onde Agostinho apresenta o acesso racional a Deus. Não se trata propriamente de provas da existência de Deus, como são apresentadas explicitamente na escolástica latina (como em Anselmo e Tomás de Aquino). Em verdade, nas duas obras, Agostinho interessa-se em constatar a existência de Deus

¹⁶⁷ *Conf.*, X, 6.

¹⁶⁸ Cf. VAZ, H. C. L., *Raízes da modernidade*.

como horizonte de inteligibilidade dos entes criados, assim como horizonte de estruturação dos comportamentos humanos (sobretudo os comportamentos de ordem moral). Levando em conta a parte citada de *O livre arbítrio* como fio condutor da presente exposição, é necessário primeiramente perguntar pelo ponto de partida do caminho trilhado por Agostinho até sua constatação da existência de Deus. A demonstração agostiniana da existência de Deus presente em *O livre arbítrio* parte da necessidade de se apresentar a proeminência da razão nos entes criados. Para tanto, Agostinho assinala três graus do ser nos entes sensíveis: *essere, vivere e intelligere*. Dentre tais graus do ser, é claro que o ente que possui inteligência é superior aos demais. Isto por causa da ideia de que existe, nos entes criados, um “*princípio de integração*”.¹⁶⁹ Um grau superior de ser engloba o inferior: nem todo ente que existe, vive e pensa, mas todo ente que vive necessariamente existe, porém não é preciso que pense. No caso dos entes que pensam, eles existem e vivem. Obviamente, o grau superior é próprio do ente pensante, pois sua complexidade o faz integrar em si a vida e a existência, modos de ser que estruturam os entes inferiores.¹⁷⁰ Ora, existir, viver e pensar são perfeições dos entes. Por isso, o ente que integra em seu ser todas elas é mais perfeito que os que não o fazem. Por ser racional, o ser humano é mais perfeito que todos os demais entes sensíveis. Consequentemente, a grandeza do ser humano se expressa em sua possibilidade de conhecer racionalmente a realidade. Contudo, o ser humano não se reduz à sua alma, sede de sua razão. Ele é um ente dotado de corpo. Este possui outras faculdades que incidem no conhecimento humano. Para Agostinho, no que concerne à sua demonstração da existência de Deus, importa destacar as faculdades dos sentidos externos e do sentido interno, faculdades também presentes nos animais, o que equivale a dizer que o conhecimento humano também estrutura-se por meio de faculdades não específicas de sua condição. A importância de se ater a estas faculdades não específicas do ser humano é o fato de sua dinâmica revelar um princípio de subordinação ou regulação: certos elementos estruturantes do conhecimento se subordinam a outros e, nessa rede de subordinação, se descerra uma porta de entrada para o âmbito ontológico de Deus. Como isto se determina? Por que os elementos que estruturam o conhecimento se relacionam de modo regulador?

¹⁶⁹ PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 30.

¹⁷⁰ Cf. *Liv. Arb.*, II, Ia parte, 3, 7.

Todo conhecimento sensível inicia-se com a relação entre o ente sensível a ser conhecido e os sentidos que o captam. Ora, os sentidos medem o ente sensível, o que significa dizer que eles “julgam” o ente, pois são eles que agem sobre o ente regulando o modo de posicionamento do ente em meio ao processo gnosiológico. Entretanto, há algo no interior dos seres humanos e dos demais animais que os leva a “saber” de modo não racional às quantas andam a atuação dos sentidos externos. Se uma águia não está enxergando bem sua possível presa, algo nela a faz dilatar sua pupila para ver melhor. O mesmo acontece quando um coelho sente um cheiro, porém não identifica que cheiro é esse. Algo nele o faz aguçar seu olfato, para que ele aprimore sua relação com aquele objeto e possa conhecê-lo naquele momento. Este elemento que regula a atuação dos sentidos externos também perfaz a estrutura gnosiológica do ser humano. Trata-se de um *sentido interno*, que regula o modo de realização dos sentidos externos, isto é, que “governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual”.¹⁷¹ Por causa desse sentido, os animais podem “saber” se um objeto é nocivo ou apazível e, assim, eles se comportam de modo conveniente com ele. Nas suas palavras:

Graças a esse sentido interior, todos os objetos, não somente os apreendidos pela vista, mas também pelo ouvido e pelos outros sentidos corporais, são: procurados e apossados pelos animais, no caso de isso lhes causar agrado; ou bem, evitados e rejeitados, no caso de lhe serem nocivos.¹⁷²

Porquanto o sentido interno (ou interior) mensura o modo de atuação dos sentidos externos, ele lhes julga ou regula. Disto se infere a seguinte relação: os sentidos externos são superiores aos objetos externos, pois os medem e regulam; o sentido interno é superior aos sentidos externos, pois ele lhes mensura. Como afirma o próprio Agostinho:

o sentido interior julga os sentidos corporais, aprovando um bom funcionamento ou exigindo um mau serviço. Do mesmo modo, os próprios sentidos externos, eles mesmos julgam os objetos corporais, aceitando seu contato, caso seja agradável, ou rejeitando-o, caso contrário.¹⁷³

¹⁷¹ Ibidem, II, Ia parte, 3, 8.

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Ibidem, II, Ia parte, 3, 12. Deve-se observar que nessa passagem Agostinho atribui aos sentidos exteriores a capacidade de rejeitar como nocivos os entes externos. Em citação anterior, Agostinho diz que esta função é desempenhada pelo sentido interno. Ora, é possível coadunar as duas informações, ao lembrar que a atuação dos sentidos externos já é sempre regulada pela ação do sentido interior.

Porém, no caso do homem, há uma faculdade que mede e julga o próprio sentido interno: a razão.

O estudo agostiniano acerca das faculdades e elementos estruturadores do conhecimento humano encontra na razão seu eixo. Isto porque a razão não somente sabe algo: ela sabe que sabe. É por causa dela que pudemos afirmar anteriormente algo acerca da relação entre sentidos externos e objeto, sentido interno e sentidos externos, além de caracterizar a relação de subordinação que reina entre eles. Isto só é possível porque a razão gera ciência (*scientia*). Como afirmou Agostinho em duas passagens esclarecedoras: “Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão – aquilo que será considerado ciência”.¹⁷⁴ E: “a razão conhece tudo isso e conhece-se a si mesma”.¹⁷⁵ O caráter autorreferencial da razão a faz mais elevada que as demais faculdades humanas. Por um lado, a razão sabe como as demais faculdades atuam e sabe acerca de si mesma. Por estes motivos, a razão julga as demais faculdades, subordinando-as a si mesma. Mais ainda: se a superioridade da razão sobre as demais faculdades a faz transcendê-las, sua transcendência não se reduz a esta relação subordinadora. Primeiramente, a razão descobre em si o acontecimento do devir, por meio da alternância de seus estados: “E até a própria razão, por seu lado, que por vezes se esforça por chegar à verdade, por vezes, não – por vezes a atinge e por vezes, não – mostra-se seguramente estar sujeita a mutações”.¹⁷⁶ Entretanto, a razão transcende a si mesma, uma vez que ela se percebe finita, ao mesmo tempo que se descobre orientada por princípios não temporais. Em outras palavras: a razão se vê subordinada por algo irredutível ao devir, ao mesmo tempo que ela experimenta o devir dos seus estados e pensamentos. Exatamente este tipo de transcendência abre as portas para a experiência de Deus. Por quê? Como identificar o que está acima da razão com Deus?

A identificação agostiniana daquilo que está acima da razão com Deus depende de uma decisão ontológica peculiar. Já no diálogo de Agostinho com Evódio, em *O livre arbítrio*, o próprio Evódio afirma: “não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior”.¹⁷⁷ Esta afirmação, que certamente antecipa o *id quod majus cogitari*

¹⁷⁴ *Liv. Arb.*, II, Ia parte, 3, 9.

¹⁷⁵ *Ibidem*, II, Ia parte, 4, 10.

¹⁷⁶ *Ibidem*, II, Ia parte, 6, 14.

¹⁷⁷ *Idem*.

nequit de Anselmo, já assinala uma decisão ontológica peculiar: Deus não pode se subordinar à temporalidade da razão humana e à condição finita de quaisquer das criaturas. Ora, justamente isto descerra o horizonte de inteligibilidade propriamente agostiniano. Deus só é Deus se for pensado como aquele cuja textura ontológica proscreve de si o devir. Ora, por não poder vir a ser nada além do que já é, Deus não comporta temporalidade. Imutabilidade e eternidade então passam a ser os atributos centrais da compreensão agostiniana de Deus, que condicionam sua “demonstração” da existência divina. Em uma passagem central de *O livre arbítrio*, Agostinho diz:

Pergunto-te [Evódio] porém: se não encontrasses nada acima de nossa razão a não ser o que é eterno e imutável, hesitarias chamá-lo de Deus? Pois os corpos são mutáveis, tu o sabes, e a vida pela qual os corpos são animados, em meio à variedade de seus estados, mostra com evidência que essa vida está sujeita a mutações. E até a própria razão, por seu lado, que por vezes se esforça por chegar à verdade, por vezes, não – por vezes a atinge e por vezes, não – mostra-se seguramente estar sujeita a mutações. Se pois, sem a ajuda de órgão algum corporal, nem do tato, nem do paladar, nem o olfato, do ouvido ou dos olhos, nem por sentido algum que seja inferior a essa dita razão; mas por si mesma, ela percebe algo de eterno e imutável, é necessário que a dita razão se reconheça, ao mesmo tempo, inferior a essa realidade e que esse Ser seja o seu Deus.¹⁷⁸

Devemos nos ater um pouco nesses atributos de Deus destacados por Agostinho. Eles aparecem obviamente por meio de um contraste com os entes criados. O ser do criador determina-se por meio da ausência de certas características das criaturas. Se a criatura devém, o criador não pode vir a ser nada. Ora, é próprio da mutabilidade deixar de ser algo, para vir a ser outra coisa, seja no âmbito qualitativo, quanto no âmbito essencial. Uma pessoa obesa, ao emagrecer, celebra neste devir uma ruptura qualitativa de seu ser. Já uma árvore, que se transformou em mesa, passou por uma transformação essencial, ao perder sua identidade ontológica e vir a ser efetivamente outra coisa. Justamente estes devires (ou quaisquer outros) não podem ser concebidos em Deus. Por isso, a imutabilidade acompanha a eternidade. O eterno, para Agostinho, sempre é o que é: não ganha nem perde ser. Como ele diz nas *Confissões*: “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal [Agostinho se refere a um interlocutor anônimo] verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido de um passado, e todo passado e futuro

¹⁷⁸ Idem.

são criados e dimanam daquele que é sempre presente”.¹⁷⁹ Ser sempre constante é típico de quem é eterno e, por isso, imutável. Ora, com tais atributos, Agostinho não se satisfaz em caracterizar somente nossa “melhor” ou mais apropriada ideia de Deus. Interessa a ele identificá-la com o Deus bíblico. É o próprio Deus judaico (e, consequentemente, cristão) que é imutável e eterno. Se é assim, isto equivale a dizer que a afirmação de Evódio segundo a qual “não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior”, em verdade, ao ser recaracterizada por Agostinho por meio dos conceitos de imutabilidade e eternidade, passa a convergir com o Deus bíblico. O Deus bíblico, aquele que é, é o ser imutável e eterno, presença constante. Nas suas palavras:

Assim, magnífica e divinamente disse o nosso Deus ao seu servo: ‘Eu sou aquele que sou’; e ‘Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é me enviou a vós’ [Ex 3, 14]. Ele é verdadeiramente, porque é imutável.

Com efeito, toda e qualquer mudança faz não ser ao que era; portanto, Ele é verdadeiramente o que é imutável, e as demais coisas, que por Ele foram feitas, d’Ele receberam o ser segundo seu modo particular.¹⁸⁰

A “demonstração” agostiniana da existência de Deus pressupõe e decisão ontológica acima caracterizada. Sem esta suposição não há como entender por que a razão, ao transcender a si mesma, pode encontrar Deus, ao se deparar com um ente imutável e eterno. O problema agora é o de justamente entender como o movimento de transcendência da razão constata que Deus é seu (da razão) horizonte de atuação e até que ponto Agostinho é fiel à sua decisão ontológica acerca do ser divino. Para tanto, Agostinho se serve de uma analogia entre a relação entre os sentidos externos e os objetos também externos e a relação entre a razão e os objetos por ela pensados. Na relação entre os sentidos externos e os objetos externos, há objetos que podemos considerar bens comuns e há outros que podemos entender como bens particulares. Se vemos um cavalo correndo e ao nosso lado há alguém vendo o mesmo cavalo, então, o cavalo aparece como bem comum, uma vez que ele pode ser simultaneamente apropriado pela visão de diversas pessoas. Contudo, se estou comendo um pedaço de carne, meu paladar está assimilando e transformando aquilo que como em parte do meu corpo. Quando meu paladar toca o alimento, outra pessoa está impedida de fazer o mesmo. Consequentemente, o

¹⁷⁹ Conf. XI, 11.

¹⁸⁰ N. B., cap. 19.

paladar transforma o alimento em um bem particular e não comum. Como afirma Agostinho:

Está, pois, claro que os objetos percebidos por nossos sentidos corporais, sem entretanto os transformarmos, ficam, entretanto, estranhos à natureza de nossos sentidos. E assim são eles bem comum, porque não são convertidos nem transformados em algo próprio nosso, e por assim dizer, naquilo que é de nosso uso privativo.¹⁸¹

Se isto acontece na relação entre os entes sensíveis e os sentidos externos, o mesmo acontece com a razão. Esta possui objetos próprios (bens particulares) ou comuns. Se tenho um pensamento particular redutível à minha razão, então, o objeto pensado é próprio e não comum. Uma simples conjectura da minha razão nada mais produz que um objeto particular redutível à minha interioridade. O mesmo se dá com uma simples opinião acerca de algum assunto. Ora, Deus não pode se reduzir à minha razão, mas deve ser um bem comum, presente na razão, porém transcendente a ela e, por isso, acessível à razão de todo ser humano. Para que Deus seja acessado como bem comum, é necessário partir de um ponto paradigmático. Este ponto de partida deve ser um bem comum, que forneça a força necessária para chegarmos a Deus. Trata-se, como destaca Evódio, da matemática: “Basta lembrar a razão e a verdade dos números. Apresentam-se elas a todos os que raciocinam, de tal forma que aqueles que fazem cálculos, cada um baseado em sua própria razão e inteligência, esforçam-se para adquiri-la”.¹⁸² Para Agostinho, este ponto de partida é correto, porém deve ser radicalizado para que nos leve a Deus.

A estratégia de Evódio de apresentar a matemática como paradigma para se pensar em um objeto do conhecimento racional irredutível à temporalidade da própria razão não é difícil de ser compreendido. Segundo Evódio, as leis matemáticas são impostas à razão como algo em si dotado de sentido, coagindo a própria razão a pensar segundo a sua medida. Tais leis mostram-se a toda e qualquer razão. Se alguém pensa em dissonância com tais leis, elas apresentam-se, então, com mais força, para assinalar que, no que concerne à matemática, a razão não pode agir aleatoriamente. Tais leis, que se identificam com a verdade da matemática, não são conhecidas pelos sentidos. Antes, elas se dão ao espírito. Se não são verdades sensíveis, as leis matemáticas, por sua universalidade, transcendem o espírito

¹⁸¹ *Liv. Arb.* II, Ia parte, 7, 19.

¹⁸² *Ibidem*, II, IIa parte, 8, 20.

humano e, por isso, se dão a todos os espíritos. Como afirma Evódio sobre a verdade dos números: “Tal é pois uma verdade inalterável dos números, que é, como disse, possuída em comum por mim e por qualquer ser dotado de razão”.¹⁸³ Para Agostinho, tais considerações devem ser aprofundadas por meio de um questionamento acerca da natureza dos números. Neste sentido, o número, ainda que o utilizemos para contabilizar entes sensíveis, além de não ser reduzido à corporeidade dos entes, funda-se na noção de unidade, pois “qualquer número recebe sua designação de número em virtude das vezes que contem a unidade. Por exemplo, se contém duas vezes a unidade é chamado de dois (...) E assim todo número, sem exceção, é denominado pelo número de vezes que contém a unidade”.¹⁸⁴ Ora, se a matemática está assentada na noção de unidade, esta contudo não depende da condição ontológica dos entes sensíveis. Isto porque, quando nos aproximamos dos entes sensíveis e refletimos sobre sua condição, percebemos que todos eles podem ser divididos em uma pluralidade de partes. Falamos que em uma sala há uma mesa. Contudo, se o número um funda-se na ideia de unidade e se esta ideia identifica-se com o conceito de simplicidade, então, se existisse unidade de fato na mesa, ela não seria composta de uma pluralidade de partes. É óbvio que uma cadeira é composta de diversos elementos sem os quais ela não seria o que é. O mesmo acontece com todo e qualquer ente sensível. Aplicamos o conceito de unidade a entes que são compostos e não simples. Consequentemente, não conhecemos a unidade por causa dos sentidos, ainda que apliquemos o conceito de unidade aos entes que se dão aos sentidos. Nas palavras de Agostinho: “Em todo lugar, porém, onde conheço a unidade, por certo nunca será por meio dos sentidos corporais, pois que eles me informam unicamente sobre os corpos, nos quais a unidade pura e verdadeira está ausente, como já o provamos”.¹⁸⁵ O mesmo se pode dizer das leis que conduzem os números. Uma progressão geométrica, que possui sua lei de proporcionalidade, não é conhecida por meio de qualquer dedução nascida de nosso contato com os entes sensíveis. Conclusão:

Por essas provas e muitas outras semelhantes, todos aqueles que raciocinam e a quem Deus concedeu o espírito, mas igualmente a quem a teimosia não envolveu nas trevas, são forçados a reconhecer que a lei e a verdade dos números escapam ao

¹⁸³ Ibidem, 8, 21.

¹⁸⁴ Ibidem, 8, 22.

¹⁸⁵ Idem.

domínio dos sentidos corporais, e que essas leis são invariáveis e puras, oferecendo-se universalmente aos olhos de todos aqueles que são capazes de raciocínio.¹⁸⁶

O que acontece com a matemática (exemplo da relação entre unidade e número) também se dá com a noção de sabedoria. Contudo, com a sabedoria, parece, à primeira vista, que ela é relativa. Isto porque, apesar de todos concordarem que o sábio busca o bem e foge do mal, parece claro que cada um acredita ser bem e mal aquilo que lhe convém. Ora, ao mesmo tempo não há sabedoria na mentira, razão pela qual a noção de sabedoria se identifica com a de verdade. Por isso, verdade, sabedoria e felicidade se integram, pois o sábio não é somente o erudito, mas o que sabe realizar a integralidade do seu ser, isto é, sabe ser feliz. São, em verdade, conceitos correlatos sabedoria, verdade, felicidade e, conseqüentemente, sumo bem. Ora, tais noções não são simples invenções humanas. Elas se dão ao espírito como medidas universais e absolutas. Exemplos: “é preciso viver conforme a justiça, subordinar as coisas menos boas às melhores; comparar entre si as semelhantes; e dar a cada um o que lhe é devido”.¹⁸⁷ Estes e outros imperativos funcionam, como diz Agostinho, como “regras e luminas da virtude”¹⁸⁸, que, se seguidos, levam à beatitude. Destarte, assim como as leis matemáticas e a noção de unidade, a sabedoria e suas regras universais, são bens comuns, que se impõem ao espírito humano, independente das nossas experiências sensíveis.

As verdades matemáticas e a sabedoria se dão ao espírito, conduzindo seus juízos e ações. Se ao espírito humano não se dessem as leis matemáticas, como ele as aplicaria aos entes sensíveis? O mesmo se dá com os imperativos da sabedoria. Se a ideia de justiça não se desse à razão, como o ser humano conseguiria identificar, na multiplicidade das ações, a presença da justiça? Isto equivale a dizer que as leis matemáticas e os imperativos da sabedoria julgam ou medem a razão e não o contrário. Mais ainda: Agostinho acaba identificando número e sabedoria, posicionando-se contra o senso comum, que tende a desarticular tais conceitos.¹⁸⁹ Pode-se dizer que a razão desta identificação nada mais é o fato de que tanto a sabedoria quanto o número assentam-se no conceito de unidade. Melhor: não há sabedoria que não seja uma, assim como não há número que não participe da unidade. Neste sentido, tanto as leis matemáticas quanto a sabedoria correspondem

¹⁸⁶ *Liv. Arb.* II, IIa parte, 8, 24.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 10, 28.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 10, 29.

¹⁸⁹ Cf. *Liv. Arb.*, II, IIa parte, 12, 30-32.

aos aspectos ontológicos estipulados por Agostinho acerca de Deus, já que a unidade se impõe como autônoma e não suscetível ao devir. Como vimos, Agostinho identifica Deus com as noções ontológicas de eternidade e imutabilidade. Se as leis matemáticas e a sabedoria são imutáveis e eternas, então, Agostinho “demonstrou” a existência de Deus? Na economia de *O livre arbítrio*, sim. A condição de possibilidade da conclusão de que Deus existe é a convergência entre os conceitos de leis matemáticas (sobretudo o pressuposto de toda matemática, que é o conceito de unidade), a sabedoria e a noção de verdade. Somente porque as leis matemáticas e a sabedoria são absolutamente verdadeiras, Agostinho pôde afirmar racionalmente que Deus existe.¹⁹⁰ Contudo, como mostrou Pegueroles, Agostinho só identificou Deus com as leis eternas da sabedoria e da matemática pelo fato de ele ter operacionalizado a ideia platônica de participação, ainda que não a tenha explicitado.¹⁹¹

Não é difícil entender como ele operacionaliza a ideia platônica de participação. Ainda que possamos falar que as leis matemáticas e a sabedoria são verdades eternas e, assim, pensá-las como duas verdades eternas, sem perceber que o número e a sabedoria de fato se identificam, percebe-se que o fato de elas serem verdadeiras assinala a verdade como conceito no qual elas convergem. Por isso, elas são eternamente verdadeiras porque participam da verdade eterna. Se assim não o fosse, como conseguiríamos entendê-las como verdadeiras, ou melhor, como eternamente verdadeiras? Ora, isso não se restringe às verdades eternas matemáticas e à sabedoria; qualquer verdade só pode ser concebida como tal porque participa da verdade una e imutável. Se esta fosse a cada vez una, não saberíamos identificar, na pluralidade das verdades participadas, a medida constante e imutável que nos permite identificá-las como verdadeiras. Em *A verdadeira religião*, isto aparece inclusive no exercício da dúvida. Se duvidamos, não podemos duvidar que duvidamos. É portanto verdade que duvidamos. O ser verdadeiro de algo (proposição, criatura etc.) depende da verdade por meio da qual pode ser considerado verdadeiro. O verdadeiro é verdadeiro pela verdade, isto é, porque participa da verdade. Constatamos portanto a verdade que condiciona as verdades que predicamos através dos juízos. Como diz Agostinho:

¹⁹⁰ Cf. Ibidem, II, IIIa parte, 15, 39.

¹⁹¹ Cf. PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 34.

Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro. Por consequência, quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade. Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou de outro chegou à dúvida.

Lá, onde aparecem essas evidências, fulgura uma luz, sem espaço local ou temporal, e sem trazer consigo nenhuma imaginação de qualquer gênero que seja. Será possível que a evidência possa ter alguma alteração? Certamente não, se bem que todo ser que reflete desapareça ou envelheça sob os impulsos carnaís inferiores¹⁹².

Com essas considerações acerca da relação entre verdade e participação, é possível dizer que, ao identificar as verdades eternas das leis matemáticas e sabedoria, Agostinho assim o faz porque ambas as verdades se unificam na verdade na qual encontram sua unidade. Contudo, é preciso acrescentar que, se a verdade é una e eterna, de fato, aquelas verdades são uma só verdade, caso contrário, não poderiam ser consideradas eternas. Ora, a verdade una e eterna é efetivamente Deus. Se ele não fosse a verdade, nenhuma verdade teórica e nenhuma verdade prática teriam seu fundamento assegurado. Assim, todas as leis justas produzidas pelas culturas e todas as regras lógicas que orientam o pensamento encontram na verdade divina seu fundamento. É porque Deus é sabedoria e unidade supremas que é possível agir de modo sábio, produzir leis sábias, proferir proposições verdadeiras, aplicar a unidade numérica aos entes criados etc. Por isso, Agostinho diz em *A verdadeira religião*:

A partir do que foi visto, é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus. Aí se encontra a primeira vida, a primeira essência. Aí está a primeira Sabedoria. É a Verdade imutável, justamente chamada a lei de todas as artes e a Arte do onipotente Artífice.

Assim sendo, a alma toma consciência de que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela reconhece que sua própria natureza é superior à natureza daquelas coisas sobre as quais julga. Contudo, reconhece também, ser ela mesma de natureza inferior àquela de quem recebe o poder de julgar. E que não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior.

Sou, com efeito, capaz de dizer por que os membros de cada corpo devem se corresponder simetricamente. Isso porque eu me deleito na igualdade absoluta percebida pelos olhos – não os de meu corpo – mas os de meu espírito. Tenho estima

¹⁹² Ver. *Rel.*, cap. 39, 73. Não iremos aqui nos ater na teoria agostianiana da iluminação de certo modo presente nessa citação. Para uma reta compreensão da teoria da iluminação, Cf. GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 159-196.

pelos objetos que contemplo com meus olhos. Tanto mais os estimo, quanto mais por sua natureza eles se aproximam do ideal percebido pelo meu espírito. Como é esse ideal, ninguém sabe explicar bem. E que ninguém venha prudentemente afirmar que ele deveria ser assim, como se lhe fosse possível deixar de ser o que é.¹⁹³

A demonstração racional da existência de Deus depende, como dito, da unidade entre alma e Deus. Sem esta interrelação, o acesso à verdade eterna e imutável que Deus é não se daria ao homem, uma vez que os sentidos não garantem nenhum acesso a ela. Isto permite-nos afirmar que a interioridade é o índice de acesso a Deus. Deve-se observar que Deus aparece em Agostinho como a verdade imutável e eterna da qual todas as verdades e entes participam. A ideia de participação garante, neste caso, a manutenção de proporções nos entes criados e na sua relação com Deus. Por exemplo: só há unidade, verdade, bondade etc. nos entes criados, porque Deus é uno, verdadeiro e bom de modo absoluto. Ora, tais informações nos possibilitam pensar o caráter suprassensível de Deus e sua natureza criadora. Deve-se aqui, contudo, descrever esse caráter e essa natureza, de tal modo que nos permitam vislumbrar o aspecto onto-teo-lógico do pensamento agostiniano. É preciso levarmos em conta também o fato de que a relação entre fé e razão nos mostrou que as formulações positivas da fé dependem diretamente da atividade da razão. O modo como a razão concebe os entes incide diretamente no modo como a fé constroi suas fórmulas e discursos. Se nos aprofundarmos na questão da natureza criadora de Deus e seu [de Deus] caráter suprassensível, poderemos angariar novos elementos pertinentes para entender a questão da onto-teo-logia agostiniana. Essa questão (da natureza criadora de Deus e seu [de Deus] caráter suprassensível) não está desarticulada com a “demonstração” agostiniana da existência de Deus tal qual apresentada até aqui. Por isso, é possível entender a questão aqui posicionada a partir do acirramento do percurso trilhado nesta fase do presente tópico da investigação.

No que concerne ao caráter suprassensível de Deus, este aparece na disjunção de matriz platônica levada adiante por Agostinho entre sensível (ou corporal) e inteligível. Exemplo paradigmático desta divisão encontramos em *A verdadeira religião*, quando Agostinho preocupa-se em assinalar a supremacia do cristianismo e as razões do paganismo, por meio de uma conjectura acerca de Platão. Ali, Agostinho supôs que Platão, se vivesse em seu tempo (de Agostinho) e fosse

¹⁹³ Ibidem, cap. 31, 57.

questionado sobre seu pensamento, faria as seguintes considerações conclusivas, aqui parcialmente reproduzidas:

- que a verdade não é captada com os olhos do corpo, mas com a mente purificada. Toda alma, tendo-a encontrado, pode se tornar feliz e perfeita;

- que ao conhecimento da verdade nada se opõe tanto quanto a corrupção dos costumes e as falsas imagens corpóreas que através dos sentidos exteriores imprimem-se em nós, oriundas do mundo visível, tornando-se fonte de erros e opiniões diversas (...);

- mas que enquanto a alma espiritual e intelectual deixar-se prender pelo amor e o peso das coisas passageiras e inconsistentes, e afeiçoar-se aos costumes da vida presente e aos sentidos do corpo, dissipar-se-á em fantasias e quimeras. Daí, serem ridicularizados os que afirmam a existência do mundo invisível, o que transcende a imaginação e é perfectível unicamente pelo espírito e pela inteligência.¹⁹⁴

Após assinalar o que considera ser o resumo do pensamento platônico, Agostinho continua sua conjectura, perguntando o que Platão responderia acerca de um homem que conseguisse convencer um povo acerca dessas verdades e que viveria segundo elas, isto é, imune aos erros vulgares. Para Agostinho, Platão diria que somente um ser divino, que conseguisse desprezar todos os males dos homens e “pudesse converter todo o mundo a uma fé assim salutar, por força do amor e da autoridade”¹⁹⁵, poderia dar conta do sentido de seu pensamento. Dito de outro modo: Agostinho pensa que somente Cristo é capaz de realizar plenamente o que Platão pensou. Isto assinala duas questões: a) Agostinho concorda com o que ele considera a síntese do pensamento platônico; b) o pensamento cristão é a realização plena do sentido do pensamento platônico. Ora, não levantando a questão de se o “Platão de Agostinho” é ou não correto, importa deixar registrado o que em sua compreensão do platonismo relaciona-se com que vimos ser a onto-teo-logia. Em verdade, isso se resume a um ponto. Agostinho considera Deus um ente inteligível e, por isso, transcendente à condição sensível. Deus é, para Agostinho, inteligível e suprassensível. Por isso, a necessidade de falar em “mundo invisível” e do que “é perfectível unicamente pelo espírito e pela inteligência”. O “mundo visível”, como fica claro na citação acima, aparece como impecilho, justamente porque nos impede de transcender em direção ao plano inteligível onde Deus se manifesta. Ora, no caso do binômio antropológico corpo/alma, o corpo é a instância que, por meio dos sentidos, conecta o ser humano com a visibilidade do mundo sensível. Se a verdade

¹⁹⁴ Ibidem, cap. 3, 3.

¹⁹⁵ Idem.

(transcendente) é irreduzível ao plano sensível e se a corporeidade leva o ser humano a imiscuir-se no sensível, então, “a verdade não é captada com os olhos do corpo, mas com a mente purificada”. O espírito, enquanto instância suprassensível do homem inscrita no âmbito sensível do corpo, é o único elemento capaz de conectar o ser humano com o plano inteligível de Deus.

O caráter suprassensível de Deus é melhor compreendido, caso levemos em conta o que anteriormente dissemos acerca da decisão ontológica agostiniana, que identificou a natureza de Deus com os conceitos de imutabilidade e eternidade. Esta identificação não é destituída de sentido. Por um lado, o conceito de “suprassensível” depende da noção de “sensível” para ser inteligido. O sensível nada mais é que o campo de visibilização dos entes para a atuação dos sentidos corporais. Neste caso, o que se dá aos sentidos sempre está em devir, uma vez que a condição do sensível é a de ser ontologicamente temporal. Obviamente, o que é temporal está em devir: deixa de ser e vem a ser outro. Esse processo de diferenciação inerente ao devir integra de certo modo as noções de ser e não-ser. O que está em devir possui uma configuração de duração relativa. Por isso, seu ser está sendo, mas não é necessário que continue a ser o que é futuramente. Ora, o que se refaz deixa de ser e o que deixa de ser contém “não-ser”. Se o ser divino não pode estar em devir, isto se explica porque seu ser não comporta nenhuma mescla com não-ser. Como vimos, é esta a interpretação agostiniana da passagem de Êxodo 3, 14, onde Deus afirma para Moisés que *Ele é aquele que é*. Ser Deus é ser o Ser sem qualquer presença do não-ser. Se a mescla de ser e não-ser se dá no plano sensível, Deus deve transcender este âmbito e situar-se no *supra*-sensível, isto é, no que está para além da condição ontológica do devir: o âmbito do ser sem não-ser. Presença constante, Deus é aquele que, para ser, não é necessário se inventar processualmente.

O caráter suprassensível de Deus não o aliena do curso do plano sensível. Ainda que Deus não se reduza a este plano, o próprio sensível só é o que é e, por isso, só pode ser compreendido à luz do suprassensível. Em outras palavras: o suprassensível é a condição de possibilidade do sensível. Por este motivo, foi afirmada a importância da noção de participação em Agostinho. No caso da relação entre sensível e suprassensível, é possível afirmar que o primeiro participa do segundo. Ora, por isso, o modo de ser do sensível possui alguma relação de proporcionalidade com Deus. Como isto acontece, é possível compreender a partir

de uma passagem de *A verdadeira religião*. No início da terceira parte, Agostinho afirma: “Pois tudo o que é, há de ter, necessariamente certa forma, por ínfima que seja. Ainda que sendo um bem mínimo, sempre é bem e procede de Deus. Deus, por ser a suma forma, é o duno bem”.¹⁹⁶ A forma (*species*) caracteriza o ser de todo e qualquer ente. Em *A natureza do bem*, a forma aparece como um atributo dos entes, junto com a ordem (*ordo*) e o modo (*modus*).¹⁹⁷ Já em *A verdadeira religião*, ela aparece como conceito análogo, uma vez que todo ente possui forma porquanto Deus é suma forma. Ora, se a forma determina ontologicamente a identidade do ente, isto significa que, nos entes criados, toda forma é uma participação na forma absoluta que Deus é. Por isso, é possível afirmar que Agostinho promove uma diferença em relação aos tipos de formas, ao deixar claro que Deus é forma e as criaturas têm forma. Em outras palavras: o ser absoluto de Deus identifica-se com a forma que é a sua; já os demais entes, por terem forma de modo participado, não são a forma que tem. Por este motivo, a forma aparece, em *A natureza do bem*, como um conceito intensivo.¹⁹⁸ Se um ser é mais especioso, sua perfeição é maior que o que tem uma forma de grau inferior. Os graus de intensidade da forma só são estabelecidos, porque Deus é suma forma. Sem Deus como plena forma, não há como identificar as gradações da forma. A participação na forma divina hierarquiza as formas criadas.

Se o conceito de forma é análogo, a noção de participação é que garante a possibilidade de as formas terem graus de intensidade distintos. Isto não se dá somente com a forma. Outro exemplo claro é a ideia de unidade, que já vimos ser a ideia condicionadora dos números. No caso dos corpos, todos eles buscam realizar a unidade que lhes estrutura, por mínima que seja. Contudo, por ser finito, não consegue realizá-la perfeitamente. A corporeidade sempre está na iminência de dispersar-se e deteriorar-se. Só podemos saber disso, se soubermos o que é a unidade plena e como ela não se identifica com a unidade participada das criaturas corporais. Mais: a ideia de unidade sustenta a experiência de beleza. O belo é aquilo que encontra-se ordenado, por estar disposto em unidade. Se identificamos certa unidade nos entes criados, é porque também conseguimos vislumbrar neles graus de beleza. Se conseguimos também saber que tal beleza não é absoluta, é porque,

¹⁹⁶ *Ver. Rel.*, cap. 18, 35.

¹⁹⁷ Cf. NB, cap. III.

¹⁹⁸ *Idem*.

de algum modo, orientamo-nos pelo conhecimento da beleza absoluta, isto é, da unidade suprema, que garante a todo ente seu quinhão de beleza. Consequentemente, é o uno supremo que garante a unidade participada dos entes criados e sua beleza também participada. Como afirma Agostinho:

Resumindo, se a beleza das coisas visíveis nos engana é porque elas contêm certa unidade, sem contudo a realizar plenamente. Compreendamos, se formos capazes, o que nos leva ao engano: não é o que seja o objeto, mas o que ele não é. Todo corpo é verdadeiro corpo, mas com unidade falha. Não é o Uno supremo. Não o reproduz plenamente. E contudo, não seria um corpo se não tivesse essa certa unidade. Finalmente, ele não poderia ter essa unidade, se não a recebesse daquele que é o Uno supremo.¹⁹⁹

Deve-se observar que os conceitos utilizados por Agostinho para caracterizar a “natureza” divina só ganham significatividade por meio de sua remissão ao modo como os mesmos conceitos aparecem analogamente nas criaturas. A teoria da participação garante esta proporcionalidade e o conhecimento sensível, primeiro conhecimento a ser realizado pelo ser humano, garante o acesso posterior à interioridade humana, índice onde Deus se revela sob os conceitos que determinam as perfeições limitadas das criaturas. Ainda que não seja o momento para um aprofundamento desta coimplicação de conceitos que assinalam perfeições relativas nas criaturas e seus usos para caracterizar a natureza de Deus, importa aqui dizer que é devido à relação de participação que se instaura entre Deus e criação que nos é possível transladar em direção ao problema da causa última dos entes. Sem relacionar causalidade e participação, não há como entender a relação analógica entre as perfeições divinas e as perfeições limitadas analogicamente nas criaturas. Por causa da questão da causalidade divina, que desemboca no conceito de criação, é possível entender por que Agostinho se inscreve no horizonte onto-teo-lógico de tematização de Deus e dos entes. Neste momento, portanto, devemos questionar a relação entre causalidade e criação e tentaremos mostrar como os conceitos de participação e de analogia (este último implícito e não explícito em Agostinho) se fundam justamente na relação causal entre Deus e criatura.

No que concerne ao conceito agostiniano de criação, é possível dizer que ele é o resultado de um esforço intelectual inimaginável para defender a soberania do Deus Tri-Uno, além de defender o caráter contingente de todos os seres que não se

¹⁹⁹ Ibidem, cap. 34, 63.

identificam com sua natureza. Em verdade, este conceito nasce da conhecida postura anti-maniqueísta, que aparece na obra inicial de Agostinho (sobretudo no período de Cassiciaco) e se desenvolve ao longo de todo seu caminho intelectual.²⁰⁰ O que então caracteriza essencialmente o conceito de criação? Primeiramente, trata-se de um conceito eminentemente teológico, tendo entrado para o universo filosófico ulteriormente. Nasceu sobretudo da tentativa de compreender o primeiro verso bíblico: “No princípio criou Deus o céu e a terra”. (Gn 1, 1) Ora, o que atualmente parece ser uma noção teológico-filosófica simples nasceu, sobretudo na obra agostiniana, de embates calorosos entre pensamentos e interlocutores discordantes. Segundo Agostinho, a ideia de que Deus, no princípio, criou céu e terra foi entendida pelo movimento neo-gnóstico maniqueísta como uma afirmação problemática, uma vez que permite colocar em xeque tanto a onipotência de Deus, quanto a sua soberania. Isto porque, se Deus criou “no princípio”, então, a criação de Deus é condicionada pela existência prévia do tempo. Mais: o segundo verso de *Gênesis* diz: “A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava sobre as águas”. (Gn 1, 2) Este verso induz ao seguinte pensamento: antes de as criaturas existirem com suas identidades, a ausência de forma, ou seja, o caos reinava, pois a própria terra era sem forma e, assim, vazia. Em outras palavras: antes de as coisas serem, já havia o sem forma como algo que é isento de identidade. Deste algo sem identidade, que Agostinho chegará a chamar de “um certo nada que é e não é”²⁰¹, denominado também de *matéria informe*, Deus pôde fazer a criação. Consequentemente, a matéria informe e caótica parece ser um princípio autônomo de constituição do mundo, que os maniqueus identificaram com outra divindade que o Deus absoluto da ortodoxia cristã.²⁰² Se Deus precisou tanto do tempo quanto da matéria informe, então, ele não é absolutamente soberano e não é onipotente, uma vez que teve que depender do poder de outro princípio, para criar o que quer que seja. Agostinho irá se deparar com esta questão e se voltará veementemente contra a cosmovisão maniqueísta.

Para desconstruir a ideia de que a criação divina dependeu do tempo e da matéria informe, Agostinho lançará mão de uma interpretação peculiar do primeiro

²⁰⁰ Sobre a relação entre criação e postura anti-maniqueia em Agostinho, Cf. GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, IIIa parte, além de COSTA, 2002, p. 225-241, além de *Conf.*, XII-XIII; *Gen. cont. Man. e Gen. Lit.*

²⁰¹ *Conf.* XII, 6.

²⁰² Sobre a cosmovisão maniqueísta, Cf. COSTA, 2005.

verso de *Gênesis*. Sua atenção se voltará para a ideia de “princípio”. Para Agostinho, princípio não é começo temporal, nem o tempo em que algo se iniciou, mas o elemento que responde pelo ser da criação. Se *Gênesis* afirma que “No princípio criou Deus o céu e a terra”, este “princípio” deve ser interpretado à luz do prólogo do evangelho de João, que afirma: “No princípio era o verbo”. (Jo 1, 1) Mais: é preciso levar em conta que o “princípio” que é o “verbo” é ele mesmo Deus: “e o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus”. (Jo 1, 1) Se verbo = princípio = Deus, então, ao dizer que no princípio Deus criou céu e terra, o texto bíblico está dizendo que Deus criou por meio de seu verbo. Trata-se de uma compreensão alicerçada na teologia da Trindade, teologia esta que afirma ser Deus uma substância (*substantia*) em três pessoas (*personae*).²⁰³ Portanto, a dinâmica intrínseca a Deus não pode ser entendida fora da ideia de que tudo que lá acontece é da mesma natureza de Deus. Ora, o verbo-princípio é a segunda pessoa da Trindade, ou seja, é uma das pessoas de Deus. Consequentemente, sua relação com o Pai e o Espírito Santo deve ser pensada à luz da consubstancialidade da natureza divina. A especificidade deste tipo de relação aparece na distinção entre *ex ipso* e *de ipso*, presente na obra de juventude *A natureza do bem*. No capítulo XXVII deste livro, Agostinho afirma:

Por conseguinte, *ex ipso* não significa o mesmo que *de ipso*. Sim, porque o que é *de ipso* pode dizer-se que é *ex ipso*; mas nem tudo o que é *ex ipso* pode dizer-se retamente que é *de ipso*. *Ex ipso* são o céu e a terra, uma vez que Ele os fez; mas não os fez de si mesmo, porque não são da sua mesma substância.²⁰⁴

Ex ipso e *de ipso* significam respectivamente “dele” e “a partir dele”. O que provém de Deus (*ex ipso*) é diferente da natureza divina; já o que advém a partir de Deus possui sua natureza. No primeiro caso, temos a *criação*; o segundo caso refere-se à *geração*.²⁰⁵ As pessoas trinitárias do Filho e Espírito Santo são geradas e não criadas. Já os entes que não são da natureza divina são criados e não gerados. Neste sentido, ao dizer que Deus criou tudo no seu verbo, Agostinho está querendo dizer que o verbo não é diferente de Deus; não concorre com a soberania de Deus; não é a condição temporal da qual Deus dependeria para criar o que quer que seja. Se, como vimos, Deus é eterno; se a criação se deu no verbo, uma vez que

²⁰³ Sobre a tradicional compreensão agostiniana da Trindade, Cf. *Trind.*

²⁰⁴ NB, cap. XXVII.

²⁰⁵ Cf. *Cid. Deus*, XI, 10, 1.

verbo=princípio, então, a criação não se deu no tempo, mas na eternidade que Deus é.²⁰⁶ Como afirmou Agostinho em *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*:

Perguntam [os maniqueus] em qual princípio e se no mesmo princípio do tempo fez Deus o céu e a terra, que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Que foi que repentinamente o agradou para fazer o que nunca havia feito nos tempos eternos? A estes respondemos que Deus fez o céu e a terra no Princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, já que o Verbo por quem foram feitas todas as coisas, estava no Pai. (...) Mas se crêssemos que no princípio do tempo fez Deus o céu e a terra, também devemos entender que antes do princípio do tempo não existia o tempo. Deus criou o tempo e, por conseguinte, antes de criar o tempo não existia o tempo.²⁰⁷

Ainda que Agostinho tenha começado desconstruindo a ideia maniqueísta de criação por meio da análise do conceito de princípio, ele não se satisfaz com este passo. Teve de dedicar algumas obras à realização de uma exegese do relato da criação presente no livro de *Gênesis*.²⁰⁸ Por isso, desconstruiu também a eternidade do conceito de matéria informe e do caráter caótico que lhe parece constitutivo. Justamente deste esforço por assinalar que tudo que é diferente de Deus é criado por Deus (até o tempo) surge a noção de que Deus criou *ex nihilo*, ou seja, do nada. O que significa então dizer que Deus criou do nada? Por que uma afirmação como essa é uma alternativa para a compreensão maniqueísta do relato bíblico da criação? A expressão criação do nada (*creatio ex nihilo*) é de certo modo ambígua. Por um lado, parece que ela diz que o “nada” é a “matéria” a partir da qual Deus criou o que dele se difere por natureza. A criação do nada não pensa o nada como um ente do qual proveio a criação. Isto equivaleria a dizer que o nada não é criado, mas é condição de possibilidade da criação. Esta compreensão, ainda que não de forma idêntica, como foi dito, foi assumida pelo maniqueísmo, ao pensar a matéria informe como algo a partir do qual as criaturas surgindo, sendo a própria matéria informe uma realidade incriada. Para afastar tal compreensão de seu horizonte de tematização do texto bíblico, Agostinho ocupou-se em demonstrar a impertinência de tal interpretação de *Gênesis*. Em uma passagem clara de *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, Agostinho afirma:

no princípio fez Deus o céu e a terra, e aquela mesma terra que fez era invisível e informe antes que Deus adornasse com distinção disposta, em seus lugares e tempos, as formas de todas as coisas e antes de que dissesse *faça-se a luz, e o firmamento, e*

²⁰⁶ Este é um dos pontos centrais do livro XI das *Confissões*.

²⁰⁷ *Gen. cont. Man.*, I, II, 3.

²⁰⁸ Cf., por exemplo, *Gen. Lit.*, *Gen. con. Man.*

*se juntem as águas, e apareça a seca, e as demais coisas que nesse mesmo livro se expõem por ordem, tão claras que até as crianças podem entendê-las.*²⁰⁹

A matéria informe, segundo Agostinho, é somente a condição para que Deus imprima formas e produza os seres com suas identidades e diferenças. Trata-se da matéria ainda não conformada. Tal compreensão, evidentemente, identifica-se com a compreensão hilemórfica do pensamento grego, ainda que o que está em questão aqui é o problema da eternidade ou contingência da matéria informe.²¹⁰ Se a matéria informe é somente a condição para que Deus imprima as formas das criaturas e, deste modo, confira identidade a cada uma delas, então, a matéria não é eterna, mas uma criatura estruturadora das demais criaturas sensíveis. “Criastes, portanto, Senhor, o mundo, da matéria informe. Criastes do nada este quase nada [matéria informe], donde, depois, fizestes as grandes coisas, que nós, os filhos dos homens, admiramos”.²¹¹ Se a matéria informe é ela mesma produto do ato criador, então, a ideia de uma criação do nada encontra na ausência de qualquer elemento que não seja Deus o seu significado. Deus criou do nada, sem nada que não ele mesmo, em sua soberania e poder, como condição da criação. Neste sentido, criação do nada nada mais é que o fato de Deus ter dado o ser do que não era a tudo que ele não é. Esta produção de ser finito, sem nenhum condicionamento – eis o sentido do conceito de criação. Por este motivo, o ato criador retira dos seres finitos qualquer possibilidade de autonomia absoluta, o que outra coisa não é que assinalar que em todo ente finito há uma dependência ontológica do ser absoluto. “Se a mutabilidade existia, de onde provinha senão de Vós, de quem todas as coisas recebem o ser, de qualquer modo que elas sejam?”²¹²

A criação enquanto doação de ser aos entes finitos garante a Agostinho a possibilidade de pensar a totalidade do real por meio da relação entre ação criadora e causalidade. Deus é criador, ou seja, Deus é a causa última de tudo que ele não é. É possível compreender esta relação em meio à tematização agostiniana de uma questão maniqueísta *sui generis*. Trata-se da relação entre vontade de Deus e temporalidade. Segundo os maniqueus, se Deus criou o mundo a partir de sua vontade, então, houve um momento que ele não quis criar. Se houve um “antes” de querer criar, então, Deus está condicionado a alguma medida temporal. Mais: é

²⁰⁹ *Gen. cont. Man.*, I, III, 5.

²¹⁰ Cf. *Conf.*, XII, 6-8.

²¹¹ Cf. *Ibidem*, XII, 8.

²¹² *Ibidem*, XII, 7.

possível supor que, se houve um antes da criação, então, houve uma mudança no próprio Deus, pois Deus deixou de querer o que queria para querer criar o que ainda não existia. Se é assim, então, deve-se perguntar pela causa da mudança na vontade de Deus. Contra isto, Agostinho se posiciona afirmando que a temporalidade é condição do ser criado e não do criador, o que implica em dizer que, se não havia criação, não havia tempo. Por outro lado, a vontade de Deus é ela mesma razão de si, ou seja, ela é a única causa que a legitima. Por isso, tudo que Deus criou tem na vontade de Deus a sua causa. Esta contudo é incausada, por ser ela absoluta. Em um texto paradigmático de *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, Agostinho diz:

Se, pois, estes maniqueus insistem perguntando o que é que apeteceu a Deus para ele fazer o céu e a terra, lhes respondemos: primeiramente, conheçam a fundo o poder da vontade humana, eles que desejam conhecer a vontade de Deus; tentam esquadrihar as causas da vontade de Deus, quando esta vontade é a única causa de todas as coisas que existem. Se a vontade de Deus se fundasse em alguma outra coisa, esta seria antecedente à sua vontade, e crer nisto é inaudito. Àquele que pergunta por que fez Deus o céu e a terra, lhe direi: porque quis; a vontade de Deus é a causa da existência do céu e da terra e deste modo a vontade de Deus é maior que o céu e a terra.²¹³

A autonomia da vontade divina introduz na criação a ideia de causalidade. A vontade de Deus é causa de tudo que Deus não é (“*Causas enim vonluntatis Dei scire quearunt, com voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa*”²¹⁴). Em outras palavras: tudo que Deus não é requer Deus como *fundamento*. Deus como causa é o mesmo que Deus como fundamento. O criador é o causador. Sua causa não é o simples início de uma cadeia causal. Ela é a causa do ser de tudo que é contingente, a causa mantenedora e preservadora de sua estabilidade em meio ao devir e a causa final de todo seu encaminhamento temporal. Por isso, Agostinho, ao conectar princípio e verbo, assinala que este é a razão (*Ratio*) de tudo e o fim de todas as coisas. No que concerne à relação entre Deus como fim e a condição humana, esta se dá na experiência da beatitude.²¹⁵ Por ser causa final, Deus nada mais é que o *bem supremo* para o qual devem convergir todas as ações humanas. A condição de possibilidade de unificação de Deus como causa prima e Deus como causa final (bem) é o conceito de *ideia*, apropriado do universo platônico por Agostinho e que caracteriza o exemplarismo que determina toda sua explicação do caráter criatural

²¹³ *Gen. cont. Man.*, I, III, 4.

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ Cf. *V. Fel.*

dos entes em geral (exceto Deus, obviamente).²¹⁶ Para Agostinho, a ideia é a forma inteligível dos entes, respondendo consequentemente por sua inteligibilidade, assim como por sua existência. A determinação identitária das criaturas é fornecida pelas ideias. As formas são “essências estáveis ou imutáveis das coisas”.²¹⁷ Se as ideias são imutáveis, elas não possuem a mesma consistência ontológica das criaturas; pelo contrário, elas são eternas. Ora, eterno só Deus. Por isso, as ideias são divinas; elas só são o que são no interior da “inteligência de Deus”.²¹⁸ A interioridade de Deus é pensada por Agostinho trinitariamente. Destarte, somente no verbo divino as ideias possuem realidade. Sem elas, o devir dos entes não possuiria sentido, pois as transformações dos entes esfacelariam toda e qualquer possibilidade de vislumbrar nos mesmos alguma identidade. Sem o caráter eterno das ideias o devir do ser humano destruiria nele toda e qualquer possibilidade de ser reconhecido como humano em meio ao seu processo de transformação. Disto surge um ambiguidade assinalada por Gilson: “As coisas também sempre existem de pelo menos duas maneiras diferentes: em si mesmas e em sua própria natureza, ou em Deus e em suas próprias ideias eternas”.²¹⁹ Por causa do fato de todo ente criado ter em uma ideia intradivina seu fundamento último, não somente sabemos de onde ele veio, mas também para onde ele se destina, isto é, sua finalidade. As ideias explicam o sentido teleológico da criação, ou seja, o bem de todo ente criado, além do bem do conjunto da criação. Em outras palavras: Deus responde pela origem e pela finalidade de toda criação, ou seja, o aspecto causal da ação divina determina toda criatura.

As informações anteriores permitem-nos inscrever Agostinho na onto-teologia. Para tanto, relembremo-nos dos seus (da onto-teo-logia) aspectos estruturantes anteriormente citados e aqui resumidos:

a) A onto-teo-logia pensa o ente comum;

b) A onto-teo-logia pensa a fundamentação última dos entes pelo ente supremo segundo a causa eficiente. Este ente supremo nada mais é que o “Deus” metafísico;

²¹⁶ As informações a seguir podem ser encontradas na questão 46 das 83 *questões diversas*.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 376-377.

c) Os conceitos referentes ao ente comum são fundamentados pelo ente supremo. Assim, o ser do ente funda-se no ente supremo, isto é, a causalidade eficiente exercida por “Deus” é o fundamento do ser dos entes;

d) O ente supremo é fundado não causalmente, mas conceptualmente pelos conceitos que descrevem o ente comum.

A abordagem agostiniana de Deus é condicionada pela relação entre devir dos entes e a causa última dos mesmos. Sua caracterização deste depende, em certo sentido, de uma “negativização” de alguns caracteres dos entes finitos. Deus é infinito; Deus é eterno; Deus é imutável etc. Tais predicados nascem de redução negativizadora de certos caracteres ontológicos dos entes finitos. Assim, Agostinho (como toda metafísica cristã) pensa Deus por meio de uma metamorfose do que poder-se-ia chamar de ontologia criatural, isto é, de uma ontologia dos entes criados. Neste sentido, somente negando o modo como certos caracteres ontológicos aparecem nos entes finitos, Deus pode ser pensado, isto é, podemos atribuir predicados a ele. Por outro lado, como vimos, Agostinho usa o recurso de certa superlativização de alguns atributos ontológicos das criaturas. Neste caso, Agostinho chegou a dizer que Deus é suma forma; suma verdade; suma beleza etc. Ainda que ele tente mostrar que são os atributos das criaturas que derivam do criador, é somente à luz dos atributos das criaturas que ele pensa os atributos do criador. Forma, unidade, ordem, modo, bondade – eis atributos ontológicos dos entes finitos que reaparecem em Deus de modo superlativizado. Mais: tais atributos revelam-se à razão humana, índice onde também Deus se dá ao ser humano. Reconhecemos então que, ainda que Deus apareça como causa suprema dos entes, seu ser se nos dá por meio dos caracteres ontológicos dos entes criados. Neste caso, o ser de Deus é fundado conceitualmente pela criação. Em outras palavras: os entes são fundados causalmente pelo ser supremo (Deus) e o ser supremo é fundado conceitualmente pelos atributos ontológicos das criaturas.

As informações acima já nos permitem visualizar a relação entre Agostinho e onto-teo-logia. Deve-se contudo acrescentar que esta onto-teo-logia depende do fato de que Deus é pensado como uma presença constante transcendente e isenta de devir, ou seja, Deus é suprassensível. Enquanto causa eficiente suprassensível, o Deus metafísico agostiniano pode abarcar todos os entes em devir. Sua transcendência o posiciona para além de toda criatura e, por isso, pode dar conta do ser e do curso de cada uma delas. Ora, como vimos, a relação entre fé e razão em

Agostinho não somente diz que a razão deve entender o conteúdo da fé. A formulação daquilo que é o conteúdo da fé que deve ser entendido racionalmente depende diretamente da razão. No caso da história das narrativas teológicas cristãs, a racionalidade metafísica tornou-se normativa. Os dogmas exemplificam isto. Suas formulações dependem da conceptualização filosófica metafísica. Por isso, conceitos como natureza, pessoa, unidade, unicidade, potência etc. atravessam dogmas, assim como a formulação de diversos credos eclesiais. Se a razão teológica, naquilo que concerne à salvação, depende diretamente destes conceitos de matrizes claramente metafísicas presentes nos dogmas e credos, então, a teologia assume o horizonte hermenêutico onto-teo-lógico como normativo. Por isso, o imaginário cristão é repleto de contextos hermenêuticos metafísicos. Assim, o *lógos* teológico é assimilado pelo *lógos* onto-teo-lógico. Assim como Deus é fundamentado conceitualmente pelos entes que ele mesma fundamenta, a fé é condicionada pela mesma razão que deveria servir-lhe de instrumento de explicitação. Se tal racionalidade é metafísica, fé torna-se cativa daquilo que deveria ser um simples meio para que ela se tornasse inteligível. Por este motivo, é possível e necessário reconhecer que a revelação cristã foi apropriada e enclausurada pela metafísica, ao ponto de tornar-se ininteligível, ao longo da tradição cristã.

A relação entre teologia e metafísica tornou-se problemática desde a modernidade tardia, quando os conceitos metafísicos entraram em crise. Mais: a própria dicotomia sensível/suprassensível que condicionou a teologia cristã sofreu uma crise sem precedentes. Neste sentido, como já adiantado na introdução, o *lógos* cristão não encontra mais na metafísica seu horizonte de articulação. Conceitos como os de causalidade, substância, ideia, transcendência, fundamento, dentre outros, perderam o poder de dizibilidade do real em geral. Deste modo, por um lado, parece que o *lógos* cristão se deteriorou, uma vez que historicamente ele sempre foi condicionado pela metafísica. Por outro lado, a crise da metafísica permite pensar a autonomia do *lógos* cristão e sua liberdade ante a onto-teo-logia. Neste sentido, conforme o que vimos acerca da compreensão heideggeriana e marioniana da onto-teo-logia, se o Deus metafísico, enquanto *causa sui* (conceito que não aparece em Agostinho, ainda que certos aspectos dele estejam presentes, como a ideia de que Deus é o fundamento que assegura-se de si como índice aparição de todo e qualquer

ente) não pode ser louvado (ninguém faz oração para a *causa sui*), é possível que o lógos cristão desmetafizado permita pensar o vigor divino de modo mais pleno, o que garante ao anúncio cristão a sua força e radicalidade. Talvez pela falta de onto-teo-logia a mensagem paulina seja mais forte e plena que todos os tratados de dogmática da história do cristianismo, ainda que estes tratados tenham condicionado nosso modo de interpretação do epistolário paulino. É necessário portanto aprofundarmo-nos na crise da onto-teo-logia. Sem tal aprofundamento, a proposta de refundamentação não metafísica do lógos cristão será inócua. Como deixamos claro na introdução, este aprofundamento será realizado por meio de uma abordagem do acontecimento da morte de Deus, como formulado imagetivamente por Nietzsche. Vejamos então seus principais contornos e sua repercussão para o lógos cristão.

2.3.

Nietzsche e a morte de Deus: a inviabilização da manutenção da onto-teo-logia nos átrios da teologia. Uma abordagem em diálogo com Marion

A morte de Deus aparece como noção conceptual central, no que concerne à crise dos supostos ontológicos que determinam a onto-teo-logia e, consequentemente, o lógos cristão. Isto equivale a dizer que a morte de Deus coloca em xeque a legitimidade do amálgama teologia/metafísica, que desde a aurora do labor teológico cristão determina o modo de estruturação do anúncio (kérigma) também cristão. Como vimos, dogmas e credos pressupuseram o arcabouço conceptual metafísico como instrumento de inteligibilidade de seus conteúdos. Contudo, o que deveria ser uma simples instrumentalização tornou-se um horizonte hermenêutico e a metafísica deixou de ser serviçal, passando a ser senhora da relação circular entre fé e razão. Isto porque, como ficou claro, a fé não se reduziu a mero comportamento existencial ou mera dádiva (graça) divina. Antes disso, a fé apareceu como discurso oficial da ortoxia cristã, que, por um lado, serve de baliza para o pensamento cristão e, por outro, exige ser inteligido e elaborado pelo saber teológico. Neste sentido, a fé positiva-se proposicionalmente e exige, antes de ser elaborada conceptualmente, anuência. Justamente esta positivação proposicional é capturada pela onto-teo-logia, porquanto esta sempre forneceu o horizonte

conceptual de explicitação do conteúdo da fé. Consequentemente, como vimos em Agostinho, a fé que exige ser inteligida é capturada pelo horizonte onto-teo-lógico que acaba condicionando o modo mesmo como a teologia irá explicitar, em um segundo momento, seu conteúdo. A falência desta copertinência de fé e onto-teologia aparece paradigmaticamente presente na noção nietzschiana de morte de Deus e a relação desta noção com a tarefa atual da teologia pode ser encontrada na obra de Jean-Luc Marion, filósofo central para a presente investigação. Para dar conta da relação entre morte de Deus, desarticulação do amálgama metafísica e fé e da tarefa atual da teologia nascida da crise do horizonte hermenêutico metafísico, é preciso inicialmente responder: o que Nietzsche compreende por morte de Deus? A partir da resposta que encontrarmos para esta questão, surge imediatamente outra pergunta: como a morte de Deus desconstrói a unidade tradicional entre metafísica e fé pertencente ao lógos cristão? Respondida esta segunda questão, poderemos então enfrentar uma terceira: qual desafio nasce para a teologia do acontecimento da morte de Deus? Esta questão equivale a uma outra: que horizonte hermenêutico se descerra para a teologia por meio da morte de Deus?

Para responder as questões acima formuladas, é necessário delimitar o campo de tematização a ser seguido. No que concerne à morte de Deus, utilizaremos como fio condutor o já mencionado (na introdução desta investigação) aforismo 125 pertencente ao livro *A gaia ciência*, de Nietzsche. Nossa abordagem dessa questão deve se ater ao propósito aqui mencionado, a saber, tornar inteligível a repercussão da noção de morte de Deus no lógos cristão, que tradicionalmente se estrutura por meio da unidade entre onto-teo-logia e fé. Deste modo, uma pluralidade de aspectos intrínsecos ao acontecimento da morte de Deus será propositalmente desconsiderada, uma vez que não interessa aos nossos propósitos.²²⁰ Detenhamo-nos então inicialmente no aforismo já citado, que diz:

O homem desvairado – Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros. O homem se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós

²²⁰ Em CABRAL, A. M., *Nihilismo e Hierofania*, realizamos uma abordagem mais detalhada da questão da morte de Deus.

matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolamos, os assassinos entre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não deveremos nos tornar deuses para que venhamos a parecer dignos deste ato? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui! Neste momento silenciou o homem desvairado e olhou novamente para os seus ouvintes: Também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Finalmente, ele lançou sua lanterna no chão, de modo que esta se partiu e apagou. “Eu cheguei cedo demais” – disse ele então – “eu não estou sintonizado com o tempo”. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisam de tempo, os atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato é para os homens mais distante que o mais distante dos astros: *e porém eles o cometeram!* – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí seu *Requiem aeternam deo*. Acompanhado até a porta e interrogado, limitava-se a responder. “O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?”²²¹

O aforismo acima reproduzido contém os elementos centrais para uma reta compreensão dos aspectos essenciais do conceito nietzschiano de morte de Deus. Como é evidente, o texto não se caracteriza por ser uma narrativa tradicional de prosa filosófica. Nietzsche não se preocupa em “demonstrar” por meio de silogismos que a morte de Deus aconteceu em algum lugar específico. Como assinalou Valadier²²², sua estrutura identifica-se com o gênero literário da parábola, lembrando obviamente certas passagens evangélicas. Mais: porquanto Nietzsche não pretende “provar” logicamente que Deus morreu, o aforismo em questão possui atmosfera *kerigmática*. Nietzsche anuncia, pela boca de um desvairado, que Deus morreu. Não infere racionalmente que Deus não é mais vigente, tampouco preocupa-se em negar sua existência. O texto acima nada tem a ver, portanto, com uma narrativa ateia, caso entendamos por ateísmo a tentativa de a razão mostrar,

²²¹ GC/FW §125

²²² Cf. VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du Christianisme*, 451 seg.

por meio de um processo demonstrativo, que Deus não existe. Por estes motivos, a narrativa parabólica deve ser entendida de outro modo. A pluralidade de seus personagens e suas respectivas perspectivas assinalam o modo como a experiência da morte de Deus se caracteriza. Ora, o anúncio (em forma de denúncia) da morte de Deus incide sobre os personagens de modo plural. Aliás, somente correlacionando o anúncio da morte de Deus e sua repercussão na existência de cada personagem é possível pensar o que está em jogo no aforismo, sem orientar-se pela razão e pela argumentação lógica como únicas instâncias viáveis para compreensão da morte de Deus. Em outras palavras: somente relacionando o anúncio da morte de Deus com as transformações existenciais produzidas por este anúncio é possível determinar o que está em questão com a própria morte de Deus. Neste sentido, é preciso levar em conta que o homem desvairado, único responsável pelo anúncio da morte de Deus, situa-se na praça do mercado e tem como interlocutores exatamente aqueles que lá se situam. O modo como ele anuncia a morte de Deus exige por si só uma postura existencial determinada. Seu conteúdo não pode ser ouvido com indiferença. Ele pode ser banalizado, mas não desconsiderado. Isto não somente em relação aos interlocutores presentes na narrativa da parábola, mas também, e talvez sobretudo, em relação aos leitores. Assim como acontece com aquele que se depara com a leitura de uma parábola, quem lê o aforismo ora comentado, não pode sair da leitura ileso: o leitor vê-se desafiado a mobilizar-se existencialmente à luz daquilo que se descerra na parábola. Como então as personagens do aforismo se posicionam existencialmente? Quais desafios sobrevêm ao leitor, ao se deparar com o conceito-experiência da morte de Deus?

O homem desvairado (*der Tolle Mensch*) aparece na cena do aforismo como alguém dessintonizado com a atmosfera que determina os comportamentos usuais de seus interlocutores. Saindo em “plena manhã”, o desvairado carrega consigo uma lanterna acesa, com o intuito de procurar Deus. O que é aparentemente ridículo nesta cena não se reduz ao fato de que alguém, de dia, em meio à claridade, procura Deus. Isto já é por si mesmo cômico. O ridículo também se refere ao fato de o desvairado procurar Deus, isto é, aquele que tradicionalmente não se dá aos olhos humanos, uma vez que Deus, como vimos em Agostinho, foi concebido como ente inteligível por excelência. Ora, para se entender o sentido desta imagem, é

necessário levar em conta que ela é, em verdade, uma paródia. Nietzsche leva adiante a imagem de Diógenes, o cínico, tal qual disseminada por Diógenes Laércio, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*²²³, ainda que o poder-se-ia também chamar de “cinismo” do desvairado seja outro. No que concerne ao personagem Diógenes, o cínico, algumas informações sucintas podem nos ajudar a compreender a personagem nietzschiana. Diógenes Laércio diz que “Durante o dia Diógenes andava com uma lanterna acesa dizendo: ‘Procuro um homem!’”²²⁴ O cinismo que determinava as ações de Diógenes, o cínico, não nos permite entendê-lo de modo idiotizador. Não se trata de idiotia o fato de Diógenes, o cínico, de dia, caminhar com uma lanterna, perguntando aos homens onde se encontra “um homem”. De dia – justamente quando a claridade deixa aparecer os entes à visão humana. Em diálogo com outros seres humanos – justamente com aqueles que pressupomos ser eles mesmos humanos. Não se tratando de idiotia, o comportamento de Diógenes, o cínico, reflete a postura desconstrutora de todo cinismo, que visa a retirar os significados e sentidos dos comportamentos e entes que foram paulatinamente calcificados pela tradição histórica da qual fazemos parte. Ao procurar um ser humano, Diógenes, o cínico, não procura um exemplar da espécie *homo sapiens sapiens*. Ele se interessa muito mais por um modo de ser que concretize os caracteres estruturais de sua natureza (*physis*). Por isso, em outra passagem, Diógenes Laércio diz que seu homônimo cínico certa feita afirmou: “‘Atenção homens!’”, e quando muita gente acorreu ele brandiu o seu bastão dizendo: ‘Chamei homens, e não canalhas!’”²²⁵ Se o cínico estivesse chamando um simples “representante” da espécie humana, então, qualquer um que respondesse “Aqui estou!” quando ele gritasse “Onde está um homem?” seria rapidamente considerado um representante de um conceito chamado “ser humano”. E não é isto que se manifesta. Diógenes, o cínico, diferencia, na passagem acima, “homem” de “canalha”. Este adjetivo já assinala que, ao se deparar com seres humanos respondendo à sua procura por um “homem”, Diógenes, o cínico, enxerga no

²²³ Além de VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du Christianisme*, p. 453-454 desenvolver esta relação, há a excelente abordagem de CASANOVA, M. A., *O instante extraordinário*, § 16 e também em CABRAL, A. M., *Nihilismo e Hierofania*, § 1 que se perfaz de modo mais detalhado.

²²⁴ LAÉRTIO, 2008, p. 162. (41)

²²⁵ Ibidem, p. 160 (32).

“canalha” um modo de ser (um tipo vital) segundo o qual o que é o homem não se determina efetivamente. Consequentemente, ele procura por uma configuração específica de ser: aquela onde o que é o homem se torna translúcido. “Homem” não é, portanto, o mesmo que ser humano, mas a configuração existencial (portanto, modal ou qualitativa) onde a *physis* humana se desvela em plenitude.

Conta-nos também Diógenes Laércio que “Diógenes afirmava que à Sorte podia opor a coragem, às convenções a natureza, à paixão a razão”.²²⁶ Apesar de Diógenes, o cínico, contrapor sorte e coragem, convenções e natureza e paixão e razão, a oposição mais originária é, certamente, entre convenções e natureza (*physis*). A natureza determina o modo próprio de ser do ente que somos. Destarte, somente levando tal modo de ser à consumação de sua especificidade, podemos ganhar a medida que é a nossa. Ora, desta natureza advém a necessidade de o *lógos* (razão) determinar o horizonte de sentido de nossas paixões. Isto porque a racionalidade não é somente uma faculdade que nós possuímos. Ela é o elemento central da nossa condição, uma vez que o *lógos* é o responsável pela articulação dos significados dos entes (linguagem) e pelo sentido dos nossos comportamentos. Por isso, o *lógos* fornece o horizonte de realização de nosso ser e do ser dos demais entes. Ora, justamente porque nossa *physis* aparece plenamente por meio da retidão da ação do *lógos*, nossos comportamentos não são nem aleatórios, nem voláteis. Eles são outrossim produtores do espaço consistente onde nossa existência e os entes que lhe circundam se estruturam. Deste modo, não é a sorte que nos orienta, mas a coragem de imprimir na multiplicidade dos entes a direção e sentido fornecidos pelos comportamentos que nascem da soberania da razão e da automanifestação da nossa *physis*. O problema de Diógenes, o cínico, recai, então, sobre a produção da excelência humana (*areté*), isto é, a questão da virtude. Como afirma Diógenes Laércio: “Diógenes dizia que os homens competem cavando fossos e esmurando-se, mas ninguém compete para tornar-se moralmente excelente”.²²⁷ Uma afirmação como esta não pode ser compreendida, caso pensemos que o que está nela em jogo é a adequação comportamental a algum conjunto de regras apodíticas. A excelência moral diz respeito sobretudo à plenitude

²²⁶ Ibidem, p. 161 (38).

²²⁷ Ibidem, p. 159. (27-28)

da *physis* humana. Por isso, ela é resultado de um processo de conquista, não se encontrando dada em qualquer conjunto de normas previamente dado.

Ao caminhar à procura de um homem, Diógenes, o cínico, estava interessado em encontrar aquele que consegue deixar vir a lume sua *physis*, sem obstaculizá-la com qualquer modo de ser que o aliene de sua configuração mais plena. Ora, não encontrando ninguém que conseguisse realizar tal tarefa existencial, Diógenes, o cínico, caminhava de dia com uma lanterna acesa, com o intuito de chamar a atenção para o fato de que ser um ser humano não é simplesmente estar factivamente aí, situado em algum lugar. Ser um ser humano é deixar manifestar a plenitude da *physis* humana, segundo sua especificidade. Esta cena, como vimos, se repete na parábola nietzschiana do desvairado. Contudo, o que Nietzsche pretende assinalar não se coaduna com os propósitos do cínico. O desvairado não procura um ser humano; ele está a procura de Deus, isto é, daquele que a tradição ocidental, sobretudo devido à metafísica cristã, entendeu ser o ente por excelência, o ente que determina o lugar e o ser de todo e qualquer ente. Justamente isto produz a ridicularização dos seus interlocutores, a saber, aqueles que não creem em Deus (os descrentes). Deve-se observar inicialmente que o anúncio da morte de Deus não é um acontecimento por si só equívoco, possibilitando interpretações as mais diversas, sem que tenha um sentido que garanta a retidão de sua inteligibilidade. Antes, o que está em jogo no aforismo citado de *A gaia ciência* é o fato de a notícia de que Deus morreu arrancar posturas distintas naqueles que dela se apropriam. O desvairado e os interlocutores (da praça do mercado, isto é, da *ágora* de onde surge o movimento inicial de nossa tradição) assinalam dois modos de se apropriar do anúncio da morte de Deus. Suas diferenças devem ser de algum modo ressaltadas. Vejamos.

Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros.

A notícia de que Deus morreu não gerou a gargalhada que emerge das piadas, que suscitam alegria. Antes, as gargalhadas que surgem dos descrentes em Deus

nascem do sarcasmo daqueles que necessitam de risos que nasçam em consonância plena com o rebaixamento da dignidade daquilo que é a ocasião do riso. Trata-se de um riso que nasce de um tipo de anulação do que é risível. Qual a necessidade então de os descrentes em Deus menosprezarem o Deus que não creem? Essa questão só pode ser respondida, caso entendamos a relação entre descrença e menosprezo. Que relação é esta? Um outro texto de *A gaia ciência* ajuda-nos a responder estas questões:

Nosso ponto de interrogação – Mas vós compreendeis isto? De fato, custa esforço para nos entender. Nós procuramos por palavras, talvez busquemos também por ouvidos. Quem somos nós, porém? Se quiséssemos nos designar com uma expressão mais antiga por ateus ou incrédulos, ou ainda por imoralistas, ainda não estaríamos nem de longe caracterizados: somos os três em um estágio posterior ao que se concebe, ao que vós estais em condição de conceber, senhores curiosos – de acordo com o estado de ânimo de um de vós. Não, não mais com o azedume e a paixão do que é arrancado de suas grades, do que precisa transformar sua descrença ainda em uma crença, em uma meta, em um martírio mesmo! Já perdemos o fervor diante desta percepção de que nada de divino se dá no mundo – e isto sequer em padrões humanos racionais, misericordiosos e justos – e nos tornamos mais frios e rígidos em meio a ela: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e não-divino – nós por muito tempo o interpretamos de modo falso e mentiroso, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, segundo uma *necessidade*. Pois o homem é um animal venerador!²²⁸

O texto acima registra uma dupla caracterização do modo de ser dos que se estruturam segundo a especificidade do próprio Nietzsche, que de certo modo reaparece na postura do desviarado, e daqueles que se coadunam com o “azedume e a paixão do que é arrancado de suas grades, do que precisa transformar sua descrença ainda em uma crença, em uma meta, em um martírio mesmo!” Justamente estes últimos nos interessam neste momento da investigação. Apesar de Nietzsche se assemelhar aos ateus, incrédulos e imoralistas, fato é que ele não se identifica plenamente com eles. O motivo desta diferenciação parece ser o fato de Nietzsche não transformar em crença a sua descrença. Como é óbvio, toda crença não incide somente no modo como pensamos o real, mas também sobre o modo como existimos e estruturamos nossos comportamentos em meio ao real, razão pela qual Nietzsche chega a identificar a crença com a ideia que o ser humano tem de ter de ser comandado por outrem.²²⁹ A crença torna a existência cativa daquilo que

²²⁸ FW/GC, §346. Cf. CASANOVA, M. A., *O instante extraordinário*, p. 195-197, além de CABRAL, A. M., *Nihilismo e Hierofania*, § 1.

²²⁹ Cf. FW/GC, § 347.

é crido e isto por uma necessidade intrínseca à própria existência crédula. Consequentemente, transformar a crença em descrença nada mais é que destrancar um espaço de liberdade para a existência humana. É como se Nietzsche estivesse dizendo que toda descrença destroi cativos e celebra alegremente a liberdade. Contudo, é justamente esta liberdade que é posta em xeque por Nietzsche. A descrença pode transformar-se em uma nova crença, ou seja, a descrença pode gerar um novo grilhão, ainda que aparentemente seja fonte de liberdade. Isto porque a descrença pode deixar surgir um novo “comandante” para a existência. O comandante nada mais é que o Deus descrito. Como assim? Como aquele que é descrito (anulado na descrença) é ele mesmo fonte de anulação da liberdade? Em uma passagem de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve:

Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes quero ouvir e não que escapaste de um jugo.

És tal que *tinhas direito* a escapar de um jugo? Há os que, ao deitarem fora sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor.

Livre *de quê?* Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente deve teu olho informar-me: livre *para quê?*²³⁰

Deixando de lado a complexidade da passagem acima, devemos nos ater na distinção zaratustriana entre duas liberdades, a saber, a liberdade *de* algo e a liberdade *para* algo. No primeiro sentido, trata-se de uma experiência negativa da liberdade, ou seja, de uma liberdade que só se manifesta na dependência da tarefa de suprimir algo que aparece como um obstáculo ou um entrave no desdobramento da existência e de seus comportamentos. Liberdade, neste caso, é a perda de um vínculo específico que passa a ser entendido como opressor. Destarte, a liberdade se confunde com a experiência de *libertação*. No segundo caso, a liberdade aparece como uma tarefa, como um compromisso com algo que deve ser realizado para que um certo modo de ser seja concretizado. A liberdade, neste sentido, não é uma simples capacidade ou mesmo uma propriedade da subjetividade, como, por exemplo, o livre arbítrio. A liberdade é a abertura para a tarefa de realizar um modo de ser. Assim, a liberdade não somente condiciona a tarefa a ser realizada, como só

²³⁰ Za/ZA, I, “Do caminho do criador”.

se manifesta em meio a ela. O modo de ser do pintor só é efetivo em meio ao ato de pintar. Por isso, é possível afirmar que, ao pintar, o ser-pintor é liberado para seu campo específico de manifestação. Ser pintor então é a consequência do engajamento na tarefa de pintar. Por este motivo, a liberdade do pintor se desdobra na tarefa da pintura. Liberdade aqui acaba se confundindo com liberação: liberação de um modo de ser que vem a lume na tarefa ou engajamento onde ele se estabelece. Ora, no caso dos descrentes, sua liberdade é eminentemente “negativa”: eles só se experimentam livres à medida que entendem Deus como um jugo que os oprimia. Libertar-se deste jugo ou perder o vínculo com Deus tornou-se para eles o sentido de suas liberdades. Nada criam ou produzem por meio da emancipação de que gozam. Por isso mesmo, não sabem o peso do acontecimento da morte de Deus e nem os desafios que se descerram com este acontecimento. Mas, por que Deus tornou-se, para os descrentes, fonte de opressão? Até que ponto locupletar-se com a libertação do jugo divino é ratificar a opressão? Para respondermos estas questões, devemos entender o que Nietzsche entende por “Deus” na expressão “Deus morreu”. Uma passagem de *O anticristo* ajuda-nos a entender que Deus é esse que morreu:

Mesmo os mais pálidos entre os pálidos tornaram-se dele [de Deus] senhores, os senhores metafísicos, os albinos do conceito. Estes tanto teceram ao seu redor que, hipnotizado pelos movimentos deles, ele próprio se tornou aranha, metafísico. Então, por sua vez, teceu o mundo a partir de si – *sub specie Spinozae* – transfigurou-se em algo sempre mais fino e mais pálido, tornou-se “ideal”, “puro espírito”, tornou-se “*absolutum*”, “coisa em si”... *A ruína de Deus*: Deus tornou-se “coisa em si”...²³¹

O texto acima faz parte de um contexto em que Nietzsche discute a diferença entre o Deus cristão e as divindades pagãs. Sem aprofundarmo-nos neste tema, importa observar que, para Nietzsche, tais compreensões da divindade nascem de uma diferença radical de modos de ser da vida. Enquanto as divindades pagãs aparecem como correlatos de uma vida que aquiesce à sua dinâmica mais própria, o Deus cristão é ele mesmo o correlato de uma vida degenerada. Deve-se ressaltar que este Deus necessita absolutizar-se e, portanto, identificar-se com aquilo que Nietzsche entende ser a metafísica: *a cosmovisão que cinde e opõe o mundo*

²³¹ AC/AC, §17.

em dois tomos ontologicamente distintos, onde um deles funciona como fundamento do outro, sendo o tomo mais originário e, portanto, fundamental, aquele que não se encontra em devir. Destarte, a metafísica é um saber que operacionaliza dicotomias e funciona como conhecimento que estrutura-se por meio destas dicotomias. Em outras palavras: *o saber metafísico é sempre binário, uma vez que ele se determina através de cisões e opõe instâncias ontológicas distintas, elegendo aquela que não está em devir como fundamento do próprio devir.*²³² Levando em conta estas informações, pode-se entender a relação entre Deus e metafísica, que no texto acima Nietzsche percebe ser inerente ao cristianismo, como a transformação da divindade em “coisa em si”. A coisa em si nada mais é que o caráter absoluto de um ente, que não se determina por meio das injunções do plano fenomênico, plano este que sempre se encontra em devir. Ora, se a metafísica é um saber binário que pensa o devir como fundamentado por uma instância ontológica não deveniente, então, o Deus metafísico nada mais é que o ente que sintetiza em si mesmo toda a força estruturante do plano ontológico absoluto ou não deveniente, âmbito este que fora confundido pela tradição filosófica, segundo Nietzsche, com a noção de mundo suprasensível. Dizer que Deus é um ente metafísico significa afirmar: *Deus é o conceito que sintetiza toda consistência e força causal do mundo suprasensível.* Justamente por ser suprasensível, Deus não pode imiscuir-se com a materialidade do que está em devir. Antes, Deus tem de ser “ideal” ou “puro espírito”. A idealização-espiritualização de Deus é uma exigência de um saber que necessita pensar o devir como ontologicamente insuficiente. Se o devir carece de plenitude de ser, então, é preciso buscar para além dele uma instância ontológica que o justifique. Deus aparece como “redentor ontológico” do devir (instância carente). Por este motivo, tudo que está em devir tem de buscar na força divina a garantia de sentido para suas transformações, o que equivale a dizer que Deus só é Deus, se o que está em devir aparece como em si mesmo destituído de sentido. Ora,

²³² Cf., por exemplo, HH, I, §5 e FIGAL, 2012, p. 116-122.

Nietzsche não reduz esta compreensão de Deus a um mero conceito. Ele está pensando no Deus cristão, razão pela qual, no aforismo 343 de *A gaia ciência*, afirma: “O maior dos acontecimentos recentes – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”.²³³ O Deus que morre é o Deus cristão e o Deus cristão é o Deus metafísico, isto é, transformado em coisa em si. Ainda que seja coisa em si, esse Deus relaciona-se com o ser humano pessoalmente e lhe faz exigências que não somente assinalam seu poder, como sobretudo manifestam a carência ontológica inerente ao âmbito deveniente onde a vida humana se desdobra.

Já podemos entender por que os descrentes sentem-se livres, ao retirar a credibilidade do Deus cristão (coisa em si). A existência orientada pelo Deus cristão aquiesce à decisão ontológica segundo a qual todo devir é ontologicamente imperfeito. Comparados com Deus, todos os entes que ele não é, de fato, não podem ser considerados plenamente ser. Como afirmou Nietzsche, ao interpretar e criticar a tradição metafísica: “O que é não *vem-a-ser*, o que vem-a-ser não *é*..”.²³⁴ Ainda que os entes sejam, porquanto vem-a-ser o que não são e deixam de ser o que são, são ontologicamente mesclados: não são plenamente ser, porque são o amálgama de ser e não ser. Deste modo, o ser divino mensura as configurações dos entes em devir e impõe suas medidas, que devem ser cumpridas à risca. Deste modo, ainda que não entremos aqui no tema dos juízos escatológicos do Deus cristão, fato é que, por ser suprassensível, Deus “julga” – isto é, mensura – as configurações dos entes e exige deles uma adaptação às medidas que ele mesmo impõe a partir da eternidade que é a sua. Deus impõe, conseqüentemente, à vida humana um jogo sempiterno de adaptações e adequações. Neste sentido, a liberdade não é uma tarefa, mas a condição de possibilidade da adequação entre os comportamentos e as exigências promovidas pelo suprassensível.²³⁵ A vida, neste caso, é a constante reatualização do jogo de adaptações exigido por Deus. Por isso, nela se inventaria, nada se cria. Inventariar é, destarte, realizar de um novo modo o que já fora realizado e decidido como normativo. Já a criação pressupõe a possibilidade de inscrição do

²³³ FW/GC, §343.

²³⁴ GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, § 1.

²³⁵ Cf. o problema do livre arbítrio entendido como um bem mediano e não absoluto, que aparece como condição de possibilidade da beatitude, caso a vontade livre seja orientada pela o bem suprassensível que é Deus, em Liv. Arb., livro II.

efetivamente novo, sem que o que fora feito (ou ontologicamente decidido como lei imutável) sirva de norma absoluta do fazer. Ao se oporem ao Deus metafísico, os descrentes assim o fizeram por causa da possibilidade de experimentarem a emancipação de um jugo e identificaram a perda de vínculo com o suprassensível com a própria noção de liberdade.

A liberdade-libertação dos descrentes nada mais é que a “liberdade de” acerca da qual fala Zarathustra. Esta liberdade depende daquilo contra o qual ela se exerce. Em outras palavras: a “liberdade de” estrutura-se sempre em contraposição àquilo que se lhe aparece como empecilho. Sem o “contrapor-se a” nenhuma “liberdade de” se determina. Dito de modo mais claro: o conceito de “liberdade de” é um conceito contrastivo, que assinala que a liberdade depende daquilo mesmo que ela nega. Justamente isto conecta a cada vez os descrentes com Deus. O suprassensível torna-se a instância ontológica sempre vigente contra a qual os descrentes se posicionam e, por meio desta contraposição, deixam aparecer a medida de sua existência. Por isso, o deicídio cometido pelos descrentes nada mais é que o preço pago para que o ser humano liberte-se do agulhão que o anulava e, por meio da anulação do anulador, os descrentes podem experimentar o quinhão de liberdade que lhes é propício. Ora, o ato sempiterno de vontar-se contra Deus transforma o Deus a ser negado em medida existencial daqueles que o anulam. Ou seja, ter de a cada vez negar a Deus é ainda possuir Deus como sentido último de seus atos. Nietzsche chama isto de “sombra de Deus”. Uma sombra é a projeção obscurecida da semblança de um ente. No caso dos descrentes, a sombra de Deus aparece no fato de que o Deus metafísico ainda é vigente exatamente por meio da necessidade de eles (os descrentes) constantemente se voltarem contra ele e retirarem dessa negação seu horizonte de constituição existencial. Por este motivo, os descrentes em Deus ainda são cativos do Deus suprassensível que assassinaram. Isto os leva a não superarem o cativoiro que os mantinha presos. Em oposição a este deicídio se posiciona o próprio Nietzsche, que deixará isto claro em outro aforismo de *A gaia ciência*, que diz:

Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são

os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós teremos também que vencer a sua sombra!²³⁶

Importa-nos destacar aqui somente a seguinte passagem do aforismo acima: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós teremos também que vencer a sua sombra!” Nietzsche aquiesce ao acontecimento da morte de Deus. Contudo, assume o desafio de superar a postura dos descrentes em relação a tal acontecimento. Isto equivale a dizer que a sombra de Deus deve ser superada. Para tanto, é necessário não levar adiante os binarismos metafísicos, seja operacionalizando aqueles que tornaram-se paradigmáticos na tradição ocidental, como sensível/suprassensível, corpo/alma, criador/criatura, espírito/matéria, ou mesmo invertendo seus termos, ao assinalar que o sensível é mais originário que o suprassensível, o corpo é preferível à alma etc. Exatamente esta postura aparece no desvairado do aforismo 125 de *A gaia ciência*. No lugar da gargalhada sarcástica dos descrentes, ele afirma a radicalidade do acontecimento da morte de Deus: “Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos”. Ao usar as metáforas do sol, horizonte e mar para significar Deus, o desvairado está assinalando um fato peculiar no pensamento da tradição metafísica cristã: Deus não aparece aí como simples princípio ontológico estruturador dos entes; ele se manifesta como medida existencial de todo e qualquer comportamento humano. Por este motivo, é preciso dizer que, para a tradição metafísica (sobretudo cristã), Deus é princípio explicativo da totalidade dos entes e valor supremo dos comportamentos humanos. Essa

²³⁶ FW/GC, §108.

identidade de Deus com as noções de causa explicativa da totalidade do mundo e valor supremo da existência humana levou o desvairado a fazer a experiência da niilização completa da cosmovisão ocidental, razão pela qual ele assinala uma diversidade de efeitos provenientes da morte de Deus: perda de direcionamento, experiência do nada infinito, queda em um abismo (sem fundo, *Abgrund*), perda de luminosidade, anoitecimento eterno etc. Uma vez que ele não pretende “provar” racionalmente que Deus morreu mas somente anunciar que ele morreu, sua mensagem se restringe a caracterizar um acontecimento histórico. Mais: o desvairado está interessado em apresentar a morte de Deus como acontecimento decisivo para a tradição que legamos: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!” A assunção deste acontecimento histórico por parte do desvairado (e por Nietzsche, sobretudo) deixa claro que a ideia de “liberdade de” não se coaduna com sua postura, mas somente a ideia de “liberdade para”. Isto porque o desvairado não se furta ao desafio de assumir os elementos implicados na morte de Deus, ainda que pareça que este acontecimento (da morte de Deus) não tenha se desvelado, já que somente ele o percebeu. Por isso, é possível inferir que, para o desvairado, a morte de Deus é uma oportunidade e não um obstáculo intransponível. Se isto não aparece claramente no aforismo ora comentado, aparece contudo explicitamente no aforismo 343 de *A gaia ciência*, quando Nietzsche afirma:

Estamos ainda, talvez, demasiado sob as *consequências mais próximas* desse acontecimento [a saber, a morte de Deus] – e essas consequências mais próximas, suas consequências *para nós*, não são, ao inverso do que talvez se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma nova espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora... de fato, nós filósofos e “espíritos livres” sentimo-nos, à notícia de que “o velho Deus está morto,” como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, *nosso* mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto” ²³⁷.

Ao afirmar que “o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro” e, ainda, que “podemos lançar outra vez ao largo nossos navios,

²³⁷ FW/GC, §343.

navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, *nosso* mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’”, Nietzsche está afirmando que a crise dos binarismos metafísicos e do mundo supracensível (que sempre forneceu as bases dos dualismos) é, em verdade, uma possibilidade nova de liberdade. Diríamos, pelo sentido do aforismo acima, que esta liberdade não é uma propriedade, mas uma tarefa a ser realizada por meio da assunção plena de seus desafios. Exatamente isto nos parece assinalar que a morte de Deus nietzschiana assumida pela postura do desvairado identifica-se com a impossibilidade de perseveração da onto-teo-logia e com o desafio de ressignificação do horizonte (não metafísico) de tematização de Deus. Em outras palavras: pensamos que a morte de Deus não inviabiliza todo e qualquer pensamento acerca da divindade, mas exige o descerramento de um outro horizonte para que seja viável que Deus ainda seja uma questão para o pensamento. Consequentemente, a morte de Deus só atinge a tradicional unidade entre fé e lógos metafísico. A morte de Deus implode o horizonte onto-teo-lógico e suscita um questionamento de seus elementos. Exatamente isto foi caracterizado por Marion em alguns de seus textos acerca da relação entre filosofia, teologia e morte de Deus. Porquanto será este eixo hermenêutico que deverá ser por nós apropriado e levado adiante, é necessário terminarmos este tópico articulando sucintamente morte de Deus, crise do discurso onto-teo-lógico e novo horizonte de tematização da divindade à luz de Marion. Para tanto, é prudente assinalarmos antes as principais conclusões às quais chegamos em torno da onto-teo-logia e da morte de Deus. Trata-se de caracterizar resumidamente os aspectos essenciais dos conceitos de onto-teo-logia e de morte de Deus e, por meio deste resumo, deixar claro alguns desafios que se descerram com a crise da metafísica.

- a) A onto-teo-logia pensa o ente comum e no todo, isto é, ela pensa os caracteres que condicionam todo e qualquer ente;
- b) A onto-teo-logia pensa também o fundamento último dos entes pelo ente supremo segundo o modo da causa eficiente. Este ente supremo identifica-se com o “Deus” metafísico;
- c) Os conceitos que estruturam o ente comum são fundamentados (causalmente) pelo ente supremo. Assim, a causalidade eficiente exercida por

“Deus” é o fundamento último do ser dos entes e o fundamento do próprio Deus (Deus como *causa sui*);

d) O ente supremo é fundado conceitualmente pelos conceitos que descrevem o ente comum.

e) A morte de Deus é o imperativo histórico que assinala que os binarismos metafísicos se deterioraram ao longo da história do Ocidente;

f) O “Deus” que morre na morte de Deus nada mais é que o âmbito suprassensível que tradicionalmente fundamenta a totalidade dos entes. Neste sentido, Deus é o conceito que sintetiza plenamente o caráter ontológico do mundo suprassensível;

g) O sentido metafísico de Deus não se identifica tão-somente com o princípio ontológico que explica o fundamento último dos entes. Ele se identifica também com a ideia de valor supremo que deve nortear a totalidade dos comportamentos humanos. O Deus metafísico aparece, então, como medida existencial suprema;

h) A morte de Deus descerra a niilização das cosmovisões metafísicas, que desde a aurora da tradição ocidental sustentam a totalidade de seu tecido histórico.

Em *O visível e o revelado*, Marion afirma ser Nietzsche responsável pela desconstrução das bases do pensamento onto-teo-lógico. Mais: para Marion, à luz da caracterização heideggeriana do sentido onto-teo-lógico da metafísica, deve-se entender Nietzsche como o pensador que permite pensar na impossibilidade da metafísica. Primeiramente, Nietzsche desconstrói a *metaphysica generalis*, ao inviabilizar o acesso ao “conceito de ente em geral”.²³⁸ Marion se apóia em um texto paradigmático de *O crepúsculo dos ídolos*, cuja reprodução integral será aqui realizada:

A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o que vem em último lugar e o que vem em primeiro lugar. Eles colocam no início enquanto início o que vem no fim (infelizmente! pois não devia vir em momento algum): os “conceitos mais elevados”, os conceitos mais universais e vazios, a derradeira fumaça da realidade que evapora. De novo, uma tal disposição é apenas a expressão de seu modo de venerar: o mais elevado não *tem o direito* de surgir do mais baixo, não *tem* de modo algum *o direito* de ter surgido... Moral: tudo o que

²³⁸ VR, p. 80.

é de primeira linha precisa ser *causa sui*. A proveniência a partir de algo diverso vale como objeção, como colocação em dúvida de seu valor. Todos os valores superiores são de primeira linha, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, consequentemente todos *precisam* ser *causa sui*. Nenhum deles pode porém ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de “Deus”... O derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto com o primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*... Ah! A humanidade levou realmente a sério as dores cerebrais desses doentes, desses tecelões de teias de aranha! – E ela pagou caro por isso!...²³⁹

Com razão, Marion entendeu o texto acima como dissolutor dos elementos que compõem a *metaphysica generalis*. É possível ver nele também a crítica corrosiva dos elementos da *metaphysica specialis*. Importa-nos primeiramente destacar a colocação de Marion segundo a qual Nietzsche, ao identificar os “conceitos mais elevados” com a ideias de que eles são “universais e vazios” e “a derradeira fumaça da realidade que evapora”, está em verdade assinalando que as noções ontológicas que caracterizam todo e qualquer ente, em verdade, nada são. Como afirma Marion: “Aqui [no texto de Nietzsche que estamos analisando] se encontra contestada a legitimidade de uma abstração em geral da matéria e do sensível, logo a condição de possibilidade de uma ciência do ente em geral (*metaphysica generalis*)”.²⁴⁰ Em outras palavras: se os conceitos metafísicos são “vazios” e não passam de “derradeira fumaça de uma realidade que evapora”, então, a singularidade do ente finito não pode ser subsumida por qualquer conceito universal. Substância, essência, existência, sujeito, objeto, forma etc. passam a ser conceitos destituídos de sentido, uma vez que não é possível sair das injunções fenomênicas, portanto, finitas e temporais e chegar a algum elemento metaempírico que fundamente o ente individual. As identidades fixas e substanciais perdem significação e as configurações de duração relativa passam a determinar cada ente singular. Se as identidades dos entes possuem caráter performático, então, as hipóstases ontológicas, que funcionavam como instâncias substanciais que forneciam a inteligibilidade de um ente, não mais servem de causa explicativa da unidade do singular. Ora, se Nietzsche impede qualquer abstração que saia da

²³⁹ GD/CI, A “razão” na filosofia, § 3.

²⁴⁰ VR, p. 80.

sensibilidade do ente e chegue ao supressensível, então, a consequência disto é anular qualquer ideia de causa suprema da totalidade dos entes. Como afirma Nietzsche na passagem acima reproduzida:

Todos os valores superiores são de primeira linha, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, conseqüentemente todos *precisam* ser *causa sui*. Nenhum deles pode porém ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de “Deus”... O derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto com o primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*...

O “conceito estupendo de Deus” aparece nos conceitos supremos da metafísica, todos eles destituídos de devir. Exatamente por não experimentarem o devir, tais conceitos funcionam como *causa sui*. Por isso, nenhuma instância absoluta fundamenta de modo último os entes em devir: “Assim, se encontra questionada a função original da ciência do ente por excelência (*metaphysica specialis*)”²⁴¹ Conclusão: “Nietzsche confirma, assim, negativamente a definição de Heidegger da ‘metafísica’, como sistema onto-teo-lógico de fundação recíproca entre o ente por excelência e o ente comum”.²⁴²

Para Marion, a dissolução nietzschiana da onto-teo-logia não se reduz a esta crítica acima assinalada. Ela se funda muito mais no acontecimento histórico da morte de Deus. Contudo, sua interpretação da morte de Deus não se reduz a mostrar a crise dos sistemas binários da tradição, baseados, como vimos, na dicotomia sensível/suprassensível. Como então Marion apropria-se da morte de Deus? O que ele acrescenta ao que foi anteriormente dito? Em *O ídolo e a distância*, obra em que Marion encara a morte de Deus como desafio necessário para se repensar Deus de modo não metafísico (portanto, não idolátrico), a interpretação marioniana do aforismo 125 de *A gaia ciência* anteriormente reproduzido aparece realizada por meio de outros textos de Nietzsche. Importa a Marion antes de tudo responder “que” Deus é esse que o desvairado declarou a sua morte. Como pode um Deus morrer? Se morreu, não é porque já surgiu destituído de imortalidade? Ora, a tematização

²⁴¹ Ibidem, p. 80-81. Marion chega a afirmar, na mesma esteira da desconstrução nietzschiana da onto-teo-logia, que, em Nietzsche, “A metafísica não tem mais lugar para ser, nem o ser o lugar metafísico” (Ibidem, p. 81).

²⁴² Ibidem, p. 81.

destas questões passa por algumas observações em torno do aforismo 125 de *A gaia ciência*. Primeiramente, Marion considera a morte de Deus como um acontecimento que concerne ao ser humano. Não somente isso. A morte de Deus caracteriza a situação histórico-existencial onde nós nos determinamos.²⁴³ Por isso, cabe perguntar, em um segundo momento, quem é este que anuncia a morte de Deus. Ora, acrescentando algo ao que anteriormente dissemos, Marion atém-se ao fato de o desvairado ser alguém que espanta-se com aquilo que declara. Sua surpresa se manifesta em relação ao fato de Deus ter sido assassinado e nós sequer sabemos quando e onde, ainda que saibamos que todos os envolvidos na narrativa foram responsáveis por sua morte: “Todos os assassinatos têm um lugar, um tempo e um cadáver – salvo a morte de Deus”.²⁴⁴ O problema que conduz o insensato não é efetivamente a surpresa com que anuncia a morte de Deus, mas um elemento central, que parece ser insignificante. O desvairado afirma: “Procuro Deus! Procuro Deus!” O que parece ser uma afirmação irônica ou cínica, para Marion, é um dado literal: o desvairado busca tornar Deus visível com sua lanterna: “Que quer ele, senão ver a Deus?”²⁴⁵ Ora, se aparentemente esta questão é destituída de sentido, Marion percebe nela um sinal claro de um pressuposto nietzschiano que inverte a afirmação bíblica: “Ninguém pode ver a Deus, sem que Deus morra”.²⁴⁶ Ao tornar Deus visível, o próprio Deus é aniquilado. Isto porque a divindade sempre se manifesta envolvendo-se em obscuridade. Se esta obscuridade acabar, imediatamente a divindade morre. Marion não retira esta ideia do nada. Ele apóia-se em uma passagem pouco explorada da obra nietzschiana, que se encontra no aforismo 222 do segundo volume de *Humano demasiado humano*. Destaquemos a parte central que interessa a Marion:

Durante muito tempo a fantasia religiosa *não quer* absolutamente crer na identidade do deus com uma imagem: a imagem faria o *nume* da divindade, de algum modo misterioso, não inteiramente concebível, aparecer como ativo num local e ligado apenas a ele. A mais antiga imagem divina deveria abrigar e ocultar simultaneamente o deus – insinuá-lo, mas não exibi-lo.²⁴⁷

²⁴³ Cf. ID, §4, p. 46.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Ibidem, §4, p. 47.

²⁴⁶ Idem.

²⁴⁷ MAM/HDH II, § 222.

A passagem acima, que se inscreve no contexto dos deuses gregos, assinala, para Marion, o fato de toda imagem da divindade, isto é, todo ídolo só se estabelecer e perseverar, caso não apareça como ídolo. Ainda que aqui não seja o lugar para tematizar com rigor o conceito marioniano de ídolo, é necessário afirmar de modo sucinto que, em todo ídolo (conceitual ou não), a transcendência e distância divinas são reduzidas à medida da amplitude do olhar humano, olhar este óptico ou intelectual.²⁴⁸ No ídolo, a divindade se reduz aos limites da visada humana e, deste modo, torna-se disponível ao homem. Ora, se assim o é, então, a fantasia religiosa acerca da qual Nietzsche fala na passagem acima citada possui um interdito peculiar: não poder dar-se conta de que a divindade não é a imagem produzida e imposta pelo ser humano. A força do ídolo estaria justamente no fato de ele permanecer também “misterioso”, isto é, aparentemente inconcebível pelo ser humano. Por isso, as imagens antigas deveriam insinuar a divindade, mas não exibi-la. Se a imagem da divindade é produzida pela imaginação, isto significa que sua obscuridade também é condicionada pela imaginação que a produziu. Esta a razão pela qual Marion, ao deparar-se com o texto nietzschiano, afirma ser a obscuridade divina produzida pela imaginação uma “semi-obscuridade”²⁴⁹ (*demi-obscurité*). Se a divindade perde esta “semi-obscuridade”, o ídolo em questão desvela-se como “semi-presença de uma semi-divindade”.²⁵⁰ Exatamente isto aparece com o desvairado. Sua lanterna traz à luz o caráter idolátrico do Deus assassinado.

O Deus assassinado é um ídolo desmascarado. O que se desvela no ídolo é, segundo Nietzsche, o condicionamento humano de seu pseudo-ser. Em *Aurora*, Nietzsche pergunta: “e se Deus não fosse a verdade e justamente isso fosse provado? se ele fosse a vaidade, o apetite de poder, a impaciência, o terror, a entusiasmada e horrorizada loucura dos homens?”²⁵¹ Para Marion, estas perguntas são, em verdade, afirmações. Elas mostram a pseudo-divindade do ídolo desmascarado. No momento mesmo em que o ídolo é desvelado como tal, o ser humano descobre que o pseudo-Deus por ele caracterizado está ao seu alcance porque nasceu dele mesmo (de sua vaidade, apetite de poder, impaciência, terror etc.) e, assim, pode ser por ele rejeitado. Todo deicídio está condicionado pela

²⁴⁸ Cf. ID, §§ 1, 2 e 4.

²⁴⁹ Ibidem, § 4, p. 47.

²⁵⁰ Ibidem, p. 48.

²⁵¹ M/A, § 93.

descoberta de que a divindade a ser assassinada é um ídolo produzido segundo medidas humanas. Uma divindade humana demasiadamente humana é uma divindade que pode ser rejeitada e anulada pelo ser humano. Se isto parece se referir aos ídolos artísticos, Marion, à luz de alguns outros textos nietzschianos, mostra que se dá também no âmbito conceitual. Os conceitos de Deus podem ser assassinados, uma vez que eles não passam de ídolos construídos intelectualmente pelos homens.²⁵² Se, como diz Zaratustra, “Deus é uma suposição”²⁵³, ele “só pode ser abordado (...) como ‘conceito de Deus’”²⁵⁴, o que o torna passível de ser assassinado. Isto também vale para o ateísmo. Marion, à luz do aforismo 344 de *A gaia ciência*, percebeu que todo ateísmo depende da amplitude semântica do Deus conceitual. O que ele nega é, em verdade, um ídolo conceitual, que visa a reduzir Deus ao seu horizonte de inteligibilidade. Se Deus é posicionado conceitualmente e reduz-se ao campo semântico dos conceitos que o posicionam, então, todo ateísmo é devedor da idolatria conceitual que ele pretende negar.²⁵⁵ Conclusão: “A idolatria metafísica não é ainda ultrapassada com o ateísmo – sempre atado à reserva do ídolo; esta idolatria deve preceder até a espera de um rosto não idolátrico do divino, transgredir os niilismos, até chamar os ‘novos deuses’”.²⁵⁶

O cerne da interpretação marioniana da morte de Deus está na tentativa de relacionar tal acontecimento com a dissolução do pensamento onto-teo-lógico. Uma vez que, conforme vimos, a morte de Deus desconstrói as estruturas dos binarismos metafísicos onde Deus aparece como suprassensível, ao anunciar a sua morte, que Marion identifica com a morte do caráter idolátrico das divindades metafísicas, Nietzsche está desmascarando a impossibilidade de o Deus causa de si e sustentador de todos os entes perseverar como causa explicativa do mundo e como valor supremo condicionador dos comportamentos humanos.²⁵⁷ Nas palavras de Marion: “‘Deus’ se encontra convocado – e não somente invocado – como o ente supremo que, no campo de um discurso sobre o ser do ente (*ontologia, metaphysica generalis*) se encarrega a cada vez de concentrar a perfeição exemplar (*ens*

²⁵² Cf. ID, §4, p. 48-49.

²⁵³ Za/ZA, II, “Das ilhas afortunadas”.

²⁵⁴ ID, § 4, p. 48-49.

²⁵⁵ Cf. Ibidem, § 4.

²⁵⁶ Ibidem, p. 54.

²⁵⁷ Cf. Ibidem, p. 52-54.

realissimum, causa sui, ipsum esse, etc.), e de assegurar causalmente a coerência de um mundo”.²⁵⁸ Para Marion, é este Deus-ídolo que morre no anúncio do desvairado. Pode-se entender agora por que Nietzsche, segundo a interpretação marioniana, diz que as categorias gerais da metafísica são “a derradeira fumaça da realidade que evapora”. Se tais categorias estão inscritas em uma explicação onto-teo-lógica de mundo, então, isto equivale a dizer que elas são sinais de idolatria conceptual. Em outras palavras: as categorias metafísicas são funções da onto-teologia.

As informações precedentes nos permitem inferir algumas conclusões acerca da relação entre morte de Deus, crise da onto-teologia e teologia cristã. Como vimos, a teologia cristã tornou-se refém da onto-teologia que deveria servir-lhe de instrumento. Por este motivo, as narrativas teológicas da tradição estão repletas de elementos metafísicos que determinam a amplitude da inteligibilidade do discurso cristão. Com a crise da metafísica presente no conceito nietzschiano da morte de Deus e com a derrocada do horizonte onto-teo-lógico tal qual assinalado por Marion em sua interpretação de Nietzsche, o lógos cristão tornou-se órfão de seu horizonte hermenêutico tradicional. Isto não significa que a teologia não seja mais possível. Antes, significa somente que não é mais possível fazer teologia por meio da operacionalização do arcabouço metafísico. Por um lado, parece impossível a viabilidade deste projeto, sobretudo devido à força estruturadora que a metafísica exerceu e ainda exerce em nossa tradição. Por outro lado, a crise da onto-teologia libera um campo não mais condicionado pela racionalidade metafísica que veio há séculos tematizando a revelação divina. Esta pode emancipar-se dos condicionamentos conceituais e fornecer, a partir de si, sua (s) medida (s). Como vimos na introdução ao referirmo-nos às obras de Brunner e Ratzinger, exatamente a ideia de incondicionalidade conjuga-se essencialmente com o acontecimento da revelação bíblica de Deus. Pode-se então afirmar que é possível que a morte de Deus libere mais plenamente o acesso à experiência da autorrevelação de Deus e, assim, nos aproxime cada vez mais do universo bíblico. Essa hipótese foi levada adiante por Jean-Luc Marion. Sua fenomenologia não somente repensa a significatividade do real à luz da crise da metafísica, como reinscreve a questão de Deus no discurso filosófico-teológico fora do horizonte

²⁵⁸ Ibidem, p. 53.

onto-teo-lógico. Mais: o Deus repensado pela fenomenologia de Marion não é qualquer Deus, mas o Deus cristão, razão pela qual sua fenomenologia teve de enfrentar o tema da revelação divina e sua irreducibilidade aos horizontes racionais metafísicos. Destarte, Marion, como já afirmado na introdução, nos auxilia a ressignificar o discurso teológico por meio da aquisição e caracterização de um lógos não metafísico. Por este motivo, devemos dedicar os próximos passos desta investigação ao esclarecimento de alguns elementos centrais da obra marioniana que permitam-nos alcançar os objetivos anteriormente propostos.

O “fim do fim da metafísica” e a possibilidade da (auto) revelação divina: prolegômenos à fenomenologia da religião cristã de Jean-Luc Marion

O acontecimento da morte de Deus anunciado na obra nietzschiana encontra o Deus onto-teo-lógico como seu alvo supremo. Concomitantemente, os elementos ontológicos pertencentes à metafísica geral são suspensos, uma vez que, na onto-teo-logia, metafísica geral e metafísica especial reciprocamente se fundam: Deus como causa de si e os caracteres gerais dos entes mutuamente se fundamentam. A derrocada da metafísica em geral, deflagrada na morte de Deus, exige o descerramento de um novo horizonte de tematização de Deus. Dito de modo resumido: é necessário levar em conta um horizonte de abordagem do divino que permita pensar a possibilidade da autorrevelação da incondicionalidade de Deus. Esta exigência possui dois aspectos: a) Deus não pode ser pensado à luz das medidas impostas pela subjetividade humana ou por algum tipo de hipóstase ontológica. O acesso às hipóstases ontológicas foi suprimido com o acontecimento da morte de Deus, uma vez que toda hipóstase ontológica é pensada à luz da ideia de “coisa em si” (ou asseidade entitativa). Se não é mais viável pensar a divindade a partir da autoimposição da subjetividade e de qualquer noção ontológica hipostasiada, então, isto equivale a dizer que não se pode pensar a divindade condicionalmente, isto é, a partir de qualquer condicionamento conceitual, racional, antropológico, afetivo, ontológico etc. b) A manifestação da divindade se dá a partir de seu movimento autorrevelador, uma vez que a incondicionalidade divina conjuga-se com a ideia de que é a divindade que mostra a si mesma a partir de uma medida que ela mesma fornece. Ora, isto identifica-se com o conceito teológico cristão de revelação divina. Porquanto nossa abordagem, na presente investigação, relaciona-se com o Deus cristão e não com qualquer outra divindade, importa-nos assumir a tarefa de repensar a incondicionalidade e revelação do Deus cristão à luz da assunção da crise da onto-teo-logia.

Se devemos repensar o acontecimento autorrevelador de Deus fora dos esquemas onto-teo-lógicos, então, um outro lógos é necessário. Trata-se de um lógos que deixe Deus se dar segundo sua (de Deus) medida, isto é, deixe Deus manifestar-se a partir de si. Ao mesmo tempo, a manifestação divina deixa ser não somente Deus, mas também aquilo que a tradição judaico-cristã chama de criação. Deus, revelação e manifestação aparecem então como termos correlatos. Exatamente esta correlação conjuga discurso teológico e fenomenologia. Esta articulação deriva-se primeiramente do fato de que, em Cristo, “nada há de escondido que não se torne manifesto” (Lc 8, 17). Deus não somente se manifesta (em Cristo), como torna o mundo manifesto de outro modo. Em outras palavras: a revelação divina promove, de modo não causal, a revelação da criação segundo a medida fornecida por Deus ou, nas palavras de Marion: “a Revelação de Cristo se dá como um acontecimento que, na história e no presente, aparece, aparece de pleno direito e mesmo como um fenômeno por excelência. A tal ponto que, à luz dessa visibilidade, não somente ‘Deus [ele mesmo] se revelou’ (Rm 1, 19), mas também toda coisa se torna visível totalmente, como nunca”.²⁵⁹ Ora, não é a tarefa da fenomenologia descrever o que se manifesta (a partir de si)? Não é a manifestação o elemento e talvez conceito central da fenomenologia? Sim, certamente. Destarte, a racionalidade fenomenológica aparece como índice de articulação discursiva da revelação divina e daquilo que se manifesta por meio de tal manifestação. Para dar conta destas articulações, a fenomenologia deve abandonar qualquer a priori que condicione sua relação com a questão da revelação divina. Não se trata, portanto, de qualquer fenomenologia. Aliás, não há “a” fenomenologia, mas fenomenologias, que se estruturaram e ainda se estruturam por meio de diversas reinterpretações da obra husserliana (e, por vezes, heideggeriana). Como veremos, a fenomenologia da revelação cristã deve ampliar a base do horizonte de tematização tradicional (isto é, husserliano e heideggeriano) do lógos fenomenológico, ao ponto de suportar a revelação incondicional daquele que condiciona o modo como os entes se dão sob sua medida. Ora, para a revelação cristã, Deus não é qualquer fenômeno; ele é o fenômeno por excelência. Sua fenomenalidade possibilita os demais fenômenos, porém não é por eles mensurada. Por outro lado, a fenomenalidade de Deus, que não pode ser medida por nada fora dela mesma, opõe-se ao que o universo bíblico

²⁵⁹ VR, p. 11 (trad. bras.)

neotestamentário chama de “mundo”. Como o próprio Cristo afirma: “eu não sou deste mundo” (Jo 17, 14). A verdade (Jo 14, 6) e a fenomenalidade de Cristo opõem-se ao “mundo”. O mundo, como antifenomenalidade divina, não dá conta da incondicionalidade da revelação de Deus (em Cristo). Disto se depreende que o “mundo” contradiz a medida não condicionada de Deus. Por isso, o conceito de “mundo” também se identifica com qualquer medida que torne obscura a automanifestação divina. Se levarmos em conta o fato de que a tradição metafísica concebe a apreensão objetiva de um ente como visibilidade intelectual e por vezes sensível, então, a autorrevelação divina, por não poder ser medida por nada do “mundo”, é in-visível. Esta invisibilidade é a fenomenalidade por excelência. Ela não é concebível por qualquer medida humana, nem mesmo por alguma medida cosmológica. Ela é o modo mesmo como Deus se envia e se manifesta. Como afirmou Michel Henry, em *Eu sou a verdade*:

Sucede porém que, se a Revelação de Deus não deve nada à verdade do mundo, se sua matéria fenomenológica pura não se identifica com esse horizonte de luz que é o mundo, de modo que não pode mostrar-se neste e nunca nele se mostra, como podemos ter acesso a ela? E, antes de tudo, como podemos pensá-la? Pois o pensamento é tão somente um modo de nossa relação com o mundo. Pensar é sempre pensar algo com que o pensamento se relaciona num ver sensível ou inteligível e, portanto, sob a condição do mundo. Toda forma de conhecimento – e notadamente o método científico de investigação, incluído o método fenomenológico – procede segundo um jogo de implicações intencionais desdobradas a cada vez para alcançar uma evidência e, assim, a um ver. É nesse ver e graças a ele que se constitui toda aquisição de conhecimento. (...) Ora, a irredutibilidade da Verdade do cristianismo ao pensamento, a qualquer forma de conhecimento e de ciência, é um dos temas maiores do próprio cristianismo. Tal situação não confirma somente a oposição do cristianismo ao pensamento ocidental voltado para o mundo e tendente à obtenção de conhecimentos objetivos e, como tais, científicos. Precisamente o fato dessa oposição remete a uma irredutibilidade final, a da Verdade do cristianismo a qualquer forma mundana de conhecimento e de ciência, ela se encontra formulada também com uma espécie de violência extrema e pelo próprio Cristo: “Eu te louvo, ó Pai [...], porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos” (Mt 11, 25).²⁶⁰

O objetivo do presente capítulo é o de assinalar a possibilidade de a fenomenologia assumir a revelação cristã como fenômeno a ser descrito em suas injunções e características. Como já foi dito e justificado, nossa abordagem depende diretamente de diversos resultados das pesquisas fenomenológicas de Marion. Por

²⁶⁰ HENRY, M., *Eu sou a verdade*, p. 43-44.

isso, pretendemos, neste momento da investigação, elucidar algumas questões propedêuticas de sua obra, no que concerne à possibilidade de a fenomenologia transformar-se em fenomenologia da revelação cristã. Como sua “fenomenologia da revelação cristã” depende diretamente da crise da onto-teo-logia ocidental, é preciso antes de tudo perguntar como Marion articula fenomenologia e superação da metafísica. Em seguida, devemos questionar como Marion entende Husserl e Heidegger como possibilidades importantes para a criação do que estamos chamando de fenomenologia da revelação cristã, ao mesmo tempo que entende que a fenomenologia pensada por ambos não viabiliza uma apropriação plena da revelação cristã. Por fim, devemos assinalar por que a fenomenologia de Marion pode e deve ser entendida como pertencente simultaneamente à “filosofia cristã” e à teologia cristã. Tais momentos deste capítulo formam os seguintes três tópicos estruturais: 2.1. Da morte do Deus metafísico à meta-metafísica; 2.2. A fenomenologia como alternativa à crise da metafísica e a possibilidade da revelação divina: para além de Husserl e Heidegger; 2.3. A fenomenologia de Marion entre “filosofia cristã” e teologia cristã: uma discussão com Tomás de Aquino e Étienne Gilson.

3.1.

Da morte do Deus metafísico à meta-metafísica

O acontecimento histórico da morte de Deus deixa transparecer a crise dos regimes onto-teo-lógicos de pensamento. Como vimos, a onto-teo-logia assinala a fundação recíproca e simultânea entre pensamento que pensa o ente comum e pensamento que pensa o fundamento supremo como causa de si. Mais: na onto-teo-logia, além dos entes serem fundados causalmente pelo ente supremo, estes entes fornecem a medida conceitual para caracterização do ser de Deus. Isto equivale a dizer que os entes também fundam (ainda que conceptualmente) Deus. Ora, é preciso considerar o fato de a onto-teo-logia, com a multiplicidade de suas figuras históricas, ter determinado até o presente momento a quase totalidade dos discursos acerca de Deus. A onto-teo-logia é, portanto, o regime discursivo hegemônico na história do Ocidente. Por isso, nosso cotidiano está repleto de categorias teológicas produzidas pela onto-teo-logia. Dizemos que Deus está no céu e assim o fazemos

pensando a transcendência metafísica divina, para assinalar que o “verdadeiro” Deus não pode se inscrever na dinâmica do devir criatural. Dizemos que Deus é justo e retiramos os critérios desta justiça dos tribunais dos países democráticos, fundando assim conceptualmente, por meio de uma experiência histórica da justiça, o que Deus é essencial e eternamente. Falamos que Deus é assexuado e, assim, postulamos a condição celibatária como condição suprema da sexualidade humana. Deste modo, queremos assinalar que o fato de Deus ser espírito o isenta dos “impulsos” sexuais ligados essencialmente à corporeidade. Se devemos nos assemelhar a Deus, então, o controle deliberado da sexualidade é um meio de afirmação da superioridade do nosso espírito. Sem a cisão metafísica espírito/corpo, não há como pensar esta questão sexual que atravessa a história do Ocidente. Ora, se os regimes onto-teo-lógicos entraram em crise, então, devido ao fato de historicamente ele ter capturado todo discurso acerca de Deus e dos demais entes, parece que tornou-se impossível ressignificar o discurso acerca de Deus, sobretudo do Deus cristão, que foi o maior alvo destes regimes. O destino da metafísica, conseqüentemente, parece ter atingido radicalmente a questão de Deus. Como afirmou Marion:

A questão de Deus, sem dúvida, não começa com a metafísica. Mas parece – ou ao menos pôde parecer – que a questão de Deus se encerava desde o momento em que a metafísica se concluía, se realizava e desaparecia. Tudo se passou, durante o século que se conclui neste momento, como se a questão de Deus não pudesse senão se juntar ao destino da metafísica, positiva ou negativamente. Tudo se passou como se, para manter aberta a questão de Deus, a fim de permitir que se lhe renda um “culto racional” (Rm 12, 1), fosse absolutamente necessário limitar-se à acepção estritamente metafísica de toda a filosofia.²⁶¹

As observações acima de Marion levam-nos à questão da morte de Deus, uma vez que, por causa deste acontecimento histórico, o problema de Deus aparece como tema decisivo para a filosofia e teologia. Mais: a morte de Deus parece tornar possível, contrariando o senso-comum, a dissociação entre Deus e metafísica. Primeiramente, pelo fato histórico acima aludido segundo o qual “A questão de Deus, sem dúvida, não começa com a metafísica”. A relação do ser humano com a divindade é anterior à gênese da metafísica ocidental. A relação dos índios ou dos hindus com suas deidades jamais dependeu da onto-teo-logia, o que também pode ser dito em relação à Grécia homérica. Se a morte de Deus atinge, em verdade, a

²⁶¹ VR, p. 75. (cotejamos a tradução com a versão brasileira)

semântica do lógos onto-teo-lógico, então, isto significa que ela inviabiliza a captura da divindade por parte da metafísica. Marion vislumbra isto, ao tematizar a relação do pensamento nietzschiano com a temática heideggeriana do “fim da metafísica”. Como vimos no último tópico, Marion entende Nietzsche como aquele que inviabilizou a onto-teo-logia por ter ele desconstruído seus pressupostos.

Nietzsche entende que todo mundo suprassensível (trasmundo) é um acréscimo indevido à dinâmica constitutiva da superfície fenomênica. Os fenômenos, por sua vez, são configurações de duração relativa no interior do devir. Não há nenhuma hipóstase ontológica que sirva de fundamento do devir, o que equivale a dizer que o devir não possui qualquer fundamentação última promovida por instâncias metaempíricas.²⁶² A morte de Deus revela então a impossibilidade de transpormos o horizonte do “para-nós”, isto é, da relacionalidade dos fenômenos em direção ao âmbito do “em-si”. Como mostrou Casanova²⁶³, a tentativa de transposição do âmbito relacional do “para-nós” mostra-se inviável sobretudo pelo fato de a linguagem que nos determina sempre apresentar elementos que inscrevem nossa presença em tudo aquilo que nomeamos. Tudo o que falamos sobre os mais diversos entes e experiências traz as marcas das nossas relações (temporais) com tudo aquilo que nomeamos. Não conseguimos apreender o real fora de nossas relações com ele. Deste modo, toda nossa linguagem estrutura-se por meio de contextos relacionais, onde quem somos e o que dizemos do que quer que seja, aparecem como sendo o que são.²⁶⁴ Por este motivo, os conceitos metafísicos nascem de contextos relacionais que tornaram-se obscurecidos linguisticamente, porém não estão ausentes. Isto explica por que Nietzsche, sobretudo na última fase de sua obra, correlaciona metafísica e modo de ser humano. Toda metafísica (suprassensível, em-si) emerge do interesse (que Nietzsche conectará ao conceito de vontade de poder, aqui propositalmente desconsiderado) de certos arranjos vitais do vivente humano.²⁶⁵ A metafísica seria uma ficção necessária de um modo de ser que dela se serve para afirmar sua condição decadente, decadência esta que se

²⁶² Toda esta dinâmica foi anteriormente por nós caracterizada em CABRAL, A. M., *Nilismo e Hierofania*.

²⁶³ Cf. CASANOVA, M. A., *Nada a caminho*, Introdução.

²⁶⁴ Nietzsche deixa isto claro no escrito publicado postumamente *Sobre a verdade e mentira em sentido extramoral*, de 1873. Cf. CASANOVA, M. A., *O instante extraordinário* e CABRAL, A. M., *Nilismo e Hierofania*.

²⁶⁵ Cf. Za/ZA, I, “Dos trasmundanos”.

explica pelo fato de necessitar supor o “em-si” para não aquiescer plenamente à dinâmica do devir. Se a morte de Deus incide diretamente sobre as dicotomias metafísicas, então, ela não somente obstaculiza as motivações que sempre legitimaram certos modos de ser que necessitam do em-si para se afirmarem. A morte de Deus sobretudo descerra o horizonte de dissolução do supracensível e de todas as hipóteses ontológicas, o que Heidegger, por outros motivos, chamou de “fim da metafísica”.

A aniquilação do em-si, a um só tempo, destrói o sistema de mútua fundamentação entre metafísica geral e metafísica especial. Esta a razão por que Marion assinalou que a morte de Deus, em verdade, é a morte da divindade idolátrica, disponível conceptualmente ao intelecto humano, podendo ser operacionalizada segundo seus caprichos. Se a morte de Deus é a morte das possibilidades idolátricas de se nomear Deus e dele dispor-se, o fim da metafísica, sobretudo no que concerne ao problema de Deus, descerra um paradoxo. Marion caracteriza este paradoxo do seguinte modo: o fim da metafísica é, ele mesmo, o fim do fim da metafísica.²⁶⁶ Isto também pode ser formulado do seguinte modo: o fim da metafísica abre o horizonte de uma meta-meta-física. Tal caracterização não é aleatória. Marion leva em conta a pergunta leibniziana “Por que o ente e não antes o nada?”, para assinalar o fato de que a crise da metafísica repagina esta questão de modo niilista: “Por que razão e não antes o nada?” [*Pourquoi raison plutôt que rien?*]²⁶⁷ Isto porque a pergunta pelo porquê de algo se identifica com a busca por fundamento ou pela causa. Está em questão então a busca por razão suficiente. Ao destituir a força da pergunta pelo porquê, Nietzsche, segundo Marion, está perguntando: “Por que então porquê?” [*Pourquoi donc pourquoi?*]²⁶⁸ Se a pergunta pelo fundamento pôde ser colocada em xeque, então, é possível dizer que o fundamento garante a legitimidade da metafísica, mas não garante a si mesmo. A questionabilidade da necessidade de fundamentação universal do real invalida, portanto, a força estruturadora da metafísica. Se Nietzsche suspendeu o poder normativo da metafísica, então, o que nele está em jogo é a abertura de um horizonte histórico onde a fundamentação metafísico-causal de tudo torna-se destituído de

²⁶⁶ Cf. VR, cap. III, § 3.

²⁶⁷ VR, p. 81.

²⁶⁸ Idem.

sentido. Pelo fato de o fim da metafísica não ser uma simples opinião de um determinado pensador (Nietzsche) ou de um grupo de intelectuais, Marion a caracteriza como um “fato de razão”.²⁶⁹ Trata-se de um dado que pode ser caracterizado do seguinte modo: se a ideia de fundamentação universal pode ser suspensa, então, o poder de determinação onibarcante da metafísica é invalidado. Se a metafísica sempre se assentou no princípio de razão suficiente, no que concerne à fundamentação de todo e qualquer fenômeno, então, se ela pode ser invalidada em alguma de suas investidas, isto justifica a crise do sentido universalizante da metafísica. Há então “lugares” ou âmbitos ônticos (relativos aos entes) que não podem ser metafisicamente fundamentados. Consequentemente, a deslegitimação do poder de fundamentação da metafísica deslegitima a própria metafísica. Movêmo-nos nesta deslegitimação. É ela o nosso horizonte histórico. Ora, mas não há “correntes” de pensamento que negam a ideia de fim da metafísica? Para Marion, o acontecimento histórico do fim da metafísica é afirmado ainda quando é rejeitado. Isto porque toda negação do fim da metafísica já precisa reconhecer a falibilidade de seus pressupostos; caso contrário, não haveria sentido nos esforços hercúleos empreendidos por muitos para salvaguardar alguma figura histórica da metafísica, como acontece por exemplo com a neo-escolástica do século XX. Só há esforço hercúleo porque não é fácil sustentar as bases tradicionais da metafísica e porque a crise da metafísica resiste a uma repaginação simplória ou mesmo rebuscada de seu universo compreensivo.²⁷⁰

Como as informações precedentes nos ajudam a compreender o paradoxo²⁷¹ assinalado segundo o qual o fim da metafísica é também o fim do fim da metafísica, isto é, a meta-metafísica? Vejamos algumas informações que auxiliam a compreender o raciocínio de Marion. O sentido onto-teo-lógico da metafísica limita semanticamente a metafísica à pergunta acerca da entidade do ente e à questão do ente supremo, interconectando estas duas perguntas de tal modo que cada uma delas fundamente a outra. Deste modo, a totalidade do real deve ser fundamentada. Caso

²⁶⁹ VR., Na página seguinte, Marion diz acerca do fim da metafísica: “Trata-se de um fato, e de um fato de algum modo neutro, admitindo e afetando indiferentemente todas as opções teóricas”. (Ibidem, p. 82)

²⁷⁰ Cf. Ibidem, p. 82, nota 1.

²⁷¹ Reconhecemos, a contrapelo de Marion, esta formulação como um paradoxo, uma vez que paradoxo não é contradição. Antes, o paradoxo é o que está fora (*pára*) da opinião corrente (*dóxa*) e, por isso, é o que é aparentemente contraditório. É isto que está em jogo na compreensão de Marion.

contrário, a metafísica desestrutura-se. A morte de Deus mostrou, a um só tempo, a impossibilidade de se pensar em entes supremos que funcionem como fundamentos últimos, além da impossibilidade de se elencar caracteres ontológicos universais que fundamentem a priori a entidade do ente. Isto porque, com a morte de Deus, o fundamento supremo aparece como um ídolo, que se esvai tão logo seja “visto” como tal. Por outro lado, a morte de Deus inviabiliza o acesso a qualquer hispóstase ontológica, o que veda qualquer interpretação dos entes à luz de instâncias substanciais, retirando assim a pretensão metafísica de caracterizar o ente individual à luz de categorias universais metaempíricas ou supra-históricas. Ora, este acontecimento dissolve os dois direcionamentos da metafísica (metafísica geral e metafísica especial). Em outras palavras: a morte de Deus descontroi a possibilidade de a metafísica fundamentar universalmente o real. Por este motivo, a metafísica entra em crise. Esta crise depende essencialmente do significado da metafísica enquanto onto-teo-logia. Fora deste universo semântico, não se pode falar em fim da metafísica. Os limites semânticos da onto-teo-logia demarcam o horizonte de significação do conceito de fim da metafísica.

Pelos motivos acima assinalados, é certo afirmar que o conceito de fim da metafísica é um conceito condicionado: ele está condicionado aos limites semânticos da onto-teo-logia. Se só se pode falar em fim da metafísica a partir do contexto da onto-teo-logia, então, seu fim descerra o horizonte de sua superação. Isto porque a crise da metafísica é a condição de possibilidade de compreensão não metafísica do real. Justamente esta nova possibilidade de compreensão de mundo só se descerra, caso a metafísica perca sua legitimidade. Esta nova possibilidade compreensiva identifica-se com a noção de superação da metafísica. Para Marion, a superação da metafísica nada mais é que um modo de compreensão de mundo que estrutura-se fora do regime onto-teo-lógico. Se esta possibilidade só se descerra para o pensamento ocidental à medida que a metafísica chega ao fim, então, pode-se dizer que o fim da metafísica funda o fim do fim da metafísica, ou seja, o fim da metafísica assinala também a possibilidade de um outro horizonte compreensivo desvelar o real enquanto tal. Meta-metafísica: eis o sentido último do fim da metafísica. Meta-metafísica: o fim da metafísica consuma-se na ultrapassagem da própria metafísica. Justamente por isto Marion pôde dizer que o fim da metafísica é um conceito transitivo: “assim como a definição onto-teo-lógica da metafísica implica diretamente pelo menos a possibilidade do ‘fim do fim da metafísica’, o

‘fim da metafísica’ implica diretamente a possibilidade do ‘fim do fim da metafísica’”.²⁷² As razões desta transitividade são explicitadas em seguida:

Nenhum paradoxo nisso: desde que a ‘metafísica’ admita um conceito preciso, historicamente verificável e teoricamente operante, segue-se que ele pode sofrer uma crítica na medida de seus limites, mas também oferecer, graças a esses mesmos limites, o horizonte possível de sua ultrapassagem. Ao contrário, há muito tempo falta à metafísica seu conceito, e ela permanece igualmente fechada, para além de sua crise, à questão da filosofia futura, portanto a filosofia presente. (...) A transitividade da “metafísica” não conduz somente a seu “fim”, mas também à sua própria ultrapassagem – mais do que uma metafísica em último caso, uma meta-metafísica.²⁷³

A meta-metafísica ou o fim do fim da metafísica atinge sobretudo o caráter teológico da onto-teo-logia, isto é, o ente por excelência, que aparece como ente supremo. O caráter supremo deste ente patenteia-se na capacidade de ele fundamentar causalmente a totalidade dos entes contingentes. Por atingir o ente supremo, o fim da metafísica, em verdade, impede que Deus seja assimilado à função causal ou fundacional, ou ainda à ideia de eficiência. A relação essencial entre Deus e os conceitos de fundamento, causalidade e eficiência enfraquece com a crise assinalada. Isto não aniquila Deus, mas anula a capturação de Deus pela onto-teo-logia. Um Deus que se esvai facilmente com a dissolução do poder de estruturação de um determinado regime de verdade (a metafísica) é, obviamente, uma divindade condicionada, o que equivale a dizer que não é efetivamente uma divindade. Novamente, Marion chama a atenção para o fato de esta divindade ser um ídolo teórico. Por isso mesmo, o fim da metafísica descerra o horizonte de questionamento da pretensa absolutidade da metafísica, no que concerne à tematização de Deus. Na formulação marioniana: “a efetividade do fundamento permite pensar com verdade por que Deus é Deus, mesmo em filosofia?”²⁷⁴ A resposta a esta pergunta é, pelo que foi dito, óbvia: não se pode identificar a efetividade da divindade com o universo onto-teo-lógico. Contudo, deve-se reconhecer que é devido à falência da onibarcância da onto-teo-logia que podemos ultrapassar sua pretensa universalidade. Como conclui Marion:

Se a ‘morte de Deus’ em filosofia pertence essencialmente ao ‘fim da metafísica’, se este fim se segue essencialmente do conceito de ‘metafísica’, então o excesso da

²⁷² VR, p. 81 (trad. bras).

²⁷³ Ibidem, p. 81-82 (trad. bras).

²⁷⁴ Ibidem, p. 82 (trad. bras).

onto-teo-logia se torna a condição para ultrapassar a denominação, em filosofia, de ‘Deus’ como fundamento eficiente.²⁷⁵

A possibilidade de ressignificação da questão de Deus depende do modo não metafísico de abordagem do mesmo, ou seja, é necessário orientar-se por um método não capturado pelo regime de verdade onto-teo-lógico para reaproximar-se da questão de Deus. Para Marion, este método é a fenomenologia. Esta, contudo, não pode ser levada adiante sem qualquer modificação de seus elementos. A fenomenologia deve dar conta do caráter incondicional da revelação divina e, por isso, deve ser repensada segundo as exigências do modo de ser da própria revelação divina. Como então Marion compreende a fenomenologia? Até que ponto deve ela ser reformulada, para dar conta da revelação divina? Por que ela é uma alternativa à metafísica?

3.2.

A fenomenologia como alternativa à crise da metafísica e a possibilidade da revelação divina: para além de Husserl e Heidegger

A apropriação marioniana da fenomenologia está diretamente ligada à tarefa de pensar não somente os fenômenos em geral de modo não metafísico, mas de pensar sobretudo o fenômeno divino fora do horizonte onto-teo-lógico. Para ele, a fenomenologia é a alternativa por excelência ao lógos apofântico que estruturou a metafísica e, conseqüentemente, a teologia cristã que por ela se orientou. Deus não aparece fenomenologicamente como causa de si, tampouco como fundamento último dos entes, nem mesmo como princípio racional explicativo da totalidade. O *que* ou *quem* Deus é só pode ser concebido a partir do modo como ele revela a si mesmo e, assim, dá-se a conhecer. Ora, isto significa que Deus não é nem sensível, nem suprassensível, pois, como vimos, esta dicotomia só é pertinente para os regimes discursivos metafísicos. “Deus acima de Deus”²⁷⁶, afirmou Paul Tillich em *A coragem de ser*, no sentido de que é preciso pensar Deus fora dos eixos teístas e deístas da tradição metafísica, rompendo os esquemas modernos de polarização

²⁷⁵ VR, p. 83 (trad. bras.).

²⁷⁶ Tillich, 1991, p. 143.

entre sujeito e objeto, ao dar vazão ao acontecimento imprevisível da revelação divina.²⁷⁷ Para Marion, a fenomenologia permite pensar Deus acima de Deus. Isto por si só é problemático, pois, como já assinalado, não existe algo como o conceito universal e, portanto, unívoco de fenomenologia. Mais: fenomenólogos que poderíamos chamar de “clássicos”, como Husserl e Heidegger, não se empenharam em inscrever o problema da revelação divina em suas fenomenologias. Como então Marion vê na fenomenologia a grande oportunidade para o pensamento filosófico-teológico ressignificar a questão de Deus? Como Marion entendeu que o Deus cristão poderia ser tematizado pela fenomenologia e esta (a fenomenologia) transformar-se, conseqüentemente, em instrumento da teologia cristã?

Para Marion, como pode ser inferido do que fora anteriormente afirmado, a fenomenologia não é somente um tipo de filosofia: ela é também um método teológico. No artigo “Metafísica e fenomenologia: uma substituição para a teologia”, reproduzido em *O visível e o revelado*²⁷⁸, Marion deixa claro que a fenomenologia é a grande alternativa para a teologia, no tempo do fim da metafísica, ainda que ela não condicione o âmbito próprio da revelação divina, que possui dinâmica própria e por isso autônoma. Contudo, a fenomenologia só reabilita Deus para o pensamento, se ela for um método eminentemente filosófico. Ainda que Marion respeite as diferenças entre as ordens filosófica e teológica (teologia revelada), a fenomenologia parece ser, para ele, um método que interpenetra ambas as ordens. De certo modo, a fenomenologia repagina uma relação antiga entre filosofia e teologia segundo a qual a teologia especulativa cristã é uma resposta às exigências conceituais da revelação bíblica. Por ser uma resposta, a teologia especulativa pôde se apropriar da metafísica como um instrumento (que, como vimos, acabou por autonomizar-se) para dar conta da superabundância intrínseca à revelação.²⁷⁹ Se a fenomenologia é um procedimento não metafísico de descrição dos fenômenos, então, ao ser instrumentalizada pela teologia, ela deve responder às interpelações da autorrevelação divina, irredutível a qualquer narrativa onto-teológica. Devemos neste momento perguntar exatamente pelo modo como Marion,

²⁷⁷ Sobre esta questão, Tillich afirma: “O Deus acima de Deus do teísmo está presente, embora oculto, em todo encontro divino-humano. A religião bíblica, tanto como a teologia protestante, está cônica do caráter paradoxal deste encontro. Estão cônica de que se Deus encontra o homem, Deus não é objeto nem sujeito, e portanto acima do esquema ao qual o forçou o teísmo”. (Ibidem, p. 144)

²⁷⁸ Cf. VR, cap. 3.

²⁷⁹ Cf. VR, cap. 3, § 1.

ao deparar-se com Husserl e Heidegger, ressignifica a fenomenologia, para que a revelação divina possa nela inscrever-se. Em seguida, é preciso questionar como Deus aparece para a fenomenologia, isto é, qual a especificidade deste “ente”. Não devemos caracterizar neste tópico os pormenores da fenomenologia de Marion, o que deve ser realizado no próximo capítulo. Importa somente mostrar o movimento de aproximação da fenomenologia empreendido por Marion, mostrar como ele teve de romper com certos limites intrínsecos às obras de Husserl e Heidegger e como Deus aparece para a sua fenomenologia.

Podemos entender como Marion aproxima-se da fenomenologia por meio da tarefa por ele assumida de repensar a filosofia da religião através da fenomenologia. Esta tarefa só se justifica, se levarmos em conta o fim da metafísica e o novo “lugar” hermenêutico que a religião aí assume. A filosofia da religião se transformaria então em uma fenomenologia da religião. Para que isto se efetive, deve-se ter em mente o intuito fenomenológico anunciado por Husserl de voltar às coisas mesmas (*Zurück zu den Sachen selbst*) e, por meio deste retorno às coisas mesmas, deixá-las aparecer através de um processo descritivo. Deixando de lado por ora os elementos em jogo nesta expressão husserliana, no que concerne à religião, a tarefa de a fenomenologia descrever fenômenos religiosos só pode ser legítima, caso haja fenômenos religiosos que só se tornam manifestos para o próprio âmbito religioso por meio da fenomenologia. Estes fenômenos ficariam mascarados ou obnubilados sem a descrição fenomenológica. Por outro lado, a fenomenologia deve ser um método adequado ao que está em jogo no campo da religião. A religião deve ser então um fenômeno possível ou potencial para a fenomenologia. Se assim não o for, não haverá compatibilidade entre os conceitos fenomenológicos e os fenômenos religiosos. Daí o problema formulado por Marion: “Como então os conceitos fenomenológicos podem *a priori* se relacionar com os objetos da religião? Como, para voltar às coisas mesmas da religião, é preciso proceder fenomenologicamente?”²⁸⁰

Os problemas concernentes à fenomenologia da religião são resumidos na questão da revelação. Trata-se, em verdade, da necessidade de aceitação de um conceito de revelação, que dê conta da automanifestação da divindade em questão

²⁸⁰ VR, p. 14.

na religião fenomenologicamente abordada. Uma fenomenologia da religião precisa deixar manifestar a autodoação da divindade. A questão então da compatibilidade entre fenomenologia e religião é transposta para o problema da descritividade fenomenológica da revelação. Mais: a convergência entre conceitos fenomenológicos e objetos da religião identifica-se com o problema da relação entre conceptualização fenomenológica e revelação. No que concerne a tais questões e problemas, o que acirra a dificuldade de articular fenomenologia e revelação é a especificidade da revelação divina. Sobre esta, afirma Marion:

A religião não alcança sua figura mais acabada senão estabelecendo-se por e como uma revelação, onde uma instância, transdendente à experiência, manifesta-se experimentalmente; uma tal experiência efetiva para além (ou aquém) das condições de possibilidade da experiência se assegura não somente pela sua constatação em indivíduos privilegiados ou designados, mas pelas palavras ou enunciados acessíveis a todos (santas escrituras); a revelação mantém sua força de provocação do que ela fala universalmente, sem que, entretanto, esta palavra possa se fundar em razão dos limites do mundo. Se esse paradoxo não é admitido, ou ao menos honestamente pensado, o fenômeno da religião fica desconhecido.²⁸¹

A passagem acima articula elementos imprescindíveis para o que Marion entende ser uma fenomenologia da religião. Poderíamos contudo colocar dois obstáculos à compreensão marioniana do fenômeno religioso. Primeiramente, é claro que há diversas religiões que não conhecem aquilo que as tradições do livro (judaísmo, cristianismo e islamismo) entendem por revelação. Uma tradição como o budismo zen, por exemplo, não conhece a ideia de autorrevelação divina, uma vez que nada ou quase nada da noção de divindade aparece nesta tradição e, contudo, ela é uma tradição claramente religiosa. O mesmo se pode dizer de tradições religiosas que não consignam em livro a experiência da revelação de uma divindade, como acontece no candomblé. Ora, isto em verdade não contradiz essencialmente o pensamento acima reproduzido de Marion. Marion interessa-se pelo fato de o fenômeno religioso estruturar-se por meio de uma “experiência” (não teórica e não objetiva) de algum elemento irreduzível aos limites do mundo. Justamente esta “experiência” fornece o horizonte de inteligibilidade dos enunciados religiosos, muitas vezes expressos na forma de escritura. É possível dizer, à luz do “espírito” da passagem acima e não somente da “letra” fria, que a inteligibilidade universal do discurso religioso depende de uma “experiência” que

²⁸¹ VR.

transgrida a imanência do que ele mesmo chama de “mundo”. É claro que Marion está operacionalizando um horizonte semântico inerente ao cristianismo. Já no prefácio de *O visível e o revelado*, em passagem decisiva, Marion afirma:

o acontecimento da Revelação implica a passagem daquilo que não se via àquilo que se faz visível; mas como essa metamorfose se desenvolve no teatro *deste* mundo, a ponto de colocar em cena não somente Deus, ‘que alguém jamais viu’ (Jo 1, 18), mas também as coisas do mundo, que cada um acreditava até então ter sempre visto, e que descobre sob uma luz absolutamente nova (...).²⁸²

Apesar de Marion pensar o fenômeno religioso à luz da revelação cristã (de Deus em Cristo), ele pressupõe, em passagem anterior, que seu caráter formal aparece nas demais religiões. Neste sentido, é preciso interpretar a passagem acima de tal modo que o que nela está essencialmente em jogo pode ser visto em toda e qualquer religião, ainda que o interesse de Marion seja, em última instância, pensar a especificidade do fenômeno religioso cristão e, assim, produzir uma fenomenologia da revelação cristã. No que concerne, então, ao fenômeno da revelação, devemos antes de tudo perguntar: por que a revelação é irreduzível ao mundo? E: como toda revelação divina é universalmente inteligível?

O que está em jogo na obra de Marion com o conceito de mundo nada mais é que a apropriação de uma intuição presente em Michel Henry. Este mostrou que, no âmbito fenomenológico (no qual transita e a partir do qual fala Marion), mundo significa o horizonte de manifestação de algo, e não a simples soma matemática de todos os entes que se nos dão aos sentidos. O horizonte portanto não é aquilo que aparece objetivamente, mas o que possibilita a manifestação de algo. Disto advém a importante distinção henryniana entre fenômeno e fenomenalidade, sendo esta última a condição de possibilidade da própria manifestação de algo. As coisas de certo modo se dão fora de si, pois sua fenomenalidade advém do mundo. Esta alienação das coisas devido à ação do mundo produz o que Henry entende ser a imagem de algo: seu aparecer à luz do mundo e não de si. De algum modo, o mundo não só possibilita que algo seja, como também não permite que um fenômeno seja plenamente o que é. Nas suas palavras:

A verdade do mundo é a lei do aparecimento das coisas. Segundo esta lei, dando-se as coisas fora de si mesmas, despojando-se de si mesmas, esvaziando-se de si mesmas em seu próprio aparecimento, não dão nunca sua própria realidade, mas

²⁸² Ibidem, p. 11-12 (trad. bras)

somente a imagem dessa realidade que se aniquila no momento em que elas se dão. Elas se dão de tal modo que seu aparecimento é seu desaparecimento, o aniquilamento incessante de sua realidade na imagem desta. Eis por que não há presente no tempo: porque essa vinda ao aparecimento que define o próprio presente enquanto presente fenomenológico, enquanto apresentação da coisa, destrói a realidade dessa coisa nessa própria apresentação, fazendo dela um presente-imagem homogêneo tanto à imagem do futuro quanto à imagem do passado.²⁸³

Se o mundo é o “lugar” em que as coisas se dão deficitariamente, a verdade da revelação é diferente. Nela, o que aparece e a fenomenalidade se identificam. Por isso, ela não diz respeito a um estado de fato, que poderia ser perscrutado pelos sentidos e pelo intelecto, fundamentando assim a ideia tradicional de verdade entendida como adequação entre a proposição emitida pelo ser humano e o estado das coisas acerca do qual o juízo deve dizer algo. Nada disso. A verdade da revelação diz respeito ao fato de a fenomenalidade se apresentar plenamente naquilo que se dá (a divindade). Como diz Henry:

Com essa ideia de uma Revelação pura, de uma revelação cuja fenomenalidade é a fenomenalização da própria fenomenalidade, de uma autorrevelação absoluta que dispensa o que quer que seja diferente de sua própria substância fenomenológica, estamos diante da essência que o cristianismo coloca no princípio de tudo. *Deus é esta Revelação pura que não revela nada além de si. Deus se revela.*²⁸⁴

A revelação divina é, neste sentido, irreduzível ao mundo, uma vez que este pode ser objetivado pela razão, dominado tecnologicamente e captado pelos sentidos. Ainda assim, a revelação pode ser compreendida universalmente. Caso contrário, o anúncio das mensagens religiosas, sobretudo o anúncio cristão, não seria compreensível a ninguém. Contudo, como assinala Henry²⁸⁵ e ratifica Marion, a compreensibilidade universal da mensagem religiosa deve-se ao fato de que nela a linguagem nada tem a ver com signos que descrevem estados de fato de coisas exteriores. Antes, a linguagem é a própria revelação (no caso do cristianismo, a linguagem é o Verbo divino), que pode acometer todo ser humano de modo não conceitual. Por este motivo, de modo análogo ao que acontece com a inteligibilidade das poesias, o discurso religioso, que nasce obviamente desta

²⁸³ HENRY, M., *Eu sou a verdade*, p. 32. Deve-se observar que nossa menção a Henry não é aleatória. Ele justifica-se sobretudo pelo fato de Marion dedicar seu livro *O visível e o revelado* a Henry, além de Lévinas. Mais: em outros contextos a fenomenologia de Marion reinterpreta conceitos derivados da obra de Henry, como acontece em *O ente dado*.

²⁸⁴ Ibidem, p. 41-42.

²⁸⁵ Cf. Ibidem, cap. XII.

“experiência” fontal da revelação, pode ser considerado como universalmente inteligível, ainda que esta inteligibilidade nada tenha a ver com a compreensão teórico-conceitual da revelação. A inteligibilidade dos discursos religiosos é garantida, portanto, pelo acontecimento da revelação. Neste sentido, as sagradas escrituras pertencentes a uma tradição religiosa só podem ser inteligidas, caso nelas estejam consignados o acontecimento da revelação e esta também se dê aos seus leitores.

Ao pensar a revelação como elemento necessário para o empreendimento de uma fenomenologia da religião, Marion preocupa-se primeiramente em mostrar que tal revelação é irreduzível ao campo da experiência, conceito por ele entendido como designativo do campo de apreensão do mundo. Se a revelação não se inscreve no mundo, é possível entendê-la como transcendente. Não se trata, como ainda será visto, de uma transcendência metafísica, baseada no binômio sensível/suprassensível, binômio este presente em diversos regimes de verdade onto-teo-lógicos. A transcendência aqui em jogo refere-se sobretudo ao caráter irreduzível da revelação em relação ao mundo em geral. Consequentemente, a revelação de algum modo identifica-se com a noção de indisponibilidade. A divindade é indisponível ao poder de racionalização e objetivação do conhecimento, não podendo ser antecipada por qualquer arcabouço conceitual. Como vimos em passagem anteriormente reproduzida: “A religião não alcança sua figura mais acabada senão estabelecendo-se por e como uma revelação, onde uma instância, transdendente à experiência, manifesta-se experimentalmente; uma tal experiência efetiva para além (ou aquém) das condições de possibilidade da experiência se assegura não somente pela sua constatação em indivíduos privilegiados ou designados, mas pelas palavras ou enunciados acessíveis a todos (santas escrituras) (...)”. A “experiência” indisponível do não mundano – eis o que se dá no fenômeno religioso como revelação. Justamente isto é um problema para a fenomenologia da religião: como descrever um fenômeno indisponível não mundano? Contudo, tal problema não é o único.

Marion assinala uma outra questão problemática para a construção de uma fenomenologia da religião. Trata-se da ruptura com o *princípio de razão*, que estrutura os discursos metafísicos em geral. O princípio de razão, pensado à luz de sua formulação na obra de Leibniz, diz: *nihil est sine ratione*. O que ele

significa? Marion responde: “tudo que é (ente) é à medida em que uma *causa* (efetividade) *sive ratio* (conceito) fornece a razão seja de sua existência, seja de sua inexistência, seja de sua dispensa de toda causa”.²⁸⁶ Esta caracterização marioniana só pode ser compreendida em sua amplitude, se lembrarmos que o princípio de razão é chamado de princípio de razão *suficiente*. Trata-se de um princípio que pensa o ente à luz da capacidade de uma razão (*ratio*) ser plenamente fornecida a ele. Todo ente deve ser reconduzido (redução) à razão que responde pelo seu ser. Para que o ente seja, é necessário que uma razão suficientemente responda por ele. Esta razão se expressa de modo duplo: como *causa*, isto é, efetividade que funciona como *fundamento* estruturador do ente e como *conceito* explicativo da entidade do ente. Sem que o fenômeno seja reconduzido à razão, nada dele pode ser dito. Por isso, somente no horizonte do princípio de razão suficiente é possível dizer se um ente é, se ele não é ou mesmo se ele é incausado. Consequentemente, até o que não é só pode ser reconhecido como não sendo por meio do princípio de razão suficiente. O que é irreduzível ao horizonte do princípio de razão, em verdade, aparece como o que não é passível de aparição: é o *impossível*. Como diz Marion: “A emergência do princípio de razão impõe à metafísica assinalar a cada ente seu conceito e sua causa, ao ponto de recusar como ilegítimos, logo impossíveis, os entes irreduzíveis a uma causa conceptualizável”.²⁸⁷ Impossível, aqui, quer dizer: destituído de significatividade. Se o impossível é aquilo que não é abarcável pelo princípio de razão suficiente, então, diante deste mesmo princípio, que determina o que é e o que não é, ele não existe, nem é inexistente.

Se o princípio de razão suficiente torna-se o único horizonte de inteligibilidade do real, então, o lógos onto-teo-lógico absolutiza-se. Isto porque, como vimos, a onto-teo-logia realiza-se por meio de uma dupla fundamentação (cruzada e recíproca) do ente na totalidade: fundamentação pela entidade do ente (ente comum) e fundamentação do ser do ente pelo ente supremo. Cada ente, então, deve ser reconduzido para esta dupla fundamentação; caso contrário, ele entra no

²⁸⁶ VR, p. 14.

²⁸⁷ Idem.

âmbito do impossível. Neste sentido, tanto a causalidade quanto a conceptualidade tornam-se imprescindíveis para a tarefa de fundamentação da totalidade do real. Exatamente isto é possibilitado pelo princípio de razão suficiente. Ele aparece consequentemente como princípio operativo no interior do projeto onto-teo-lógico de fundamentação onibarcante da totalidade. Ora, por meio da semântica do princípio de razão suficiente fica clara a pré-compreensão subjacente a toda onto-teo-logia. Se todo ente, para ser ou não ser, deve ser reconduzido ao (s) conceito (s) fundacional (ais) e à (s) causa (s) que legitima (m) ou não legitima (m) seu ser, isto equivale a dizer que todo princípio de razão suficiente pressupõe uma certa falta ontológica naquilo que se manifesta. O que se dá, em verdade, carece de ser; por isso, necessita ser fundamentado causal e conceptualmente. Melhor dizendo: o que aparece, para ser efetivamente algo, precisa receber a razão de seu ser causal e conceptualmente de alguma outra instância. Isto, obviamente, coloca em xeque o acontecimento da revelação divina. Como aceitar a revelação incondicional da divindade, se esta não pode ser reduzida a algum a priori, seja conceptual, causal, emocional etc.?

Como visto de modo sucinto, o acontecimento da revelação divina é irreduzível àquilo que Marion, junto com Michel Henry, chamou de “mundo”: tudo aquilo que se dá no âmbito da experiência antecipável por elementos a priori instituídos. A instância da revelação é refratária ao campo da experiência. Por este motivo, a revelação divina não pode ser subsumida por qualquer tela conceptual ou fundamento causal. Antes, a revelação divina se dá na gratuidade de sua automanifestação e não pode ser considerada como deficitária, como acontece com os fenômenos que se submetem ao princípio de razão suficiente. Como ainda deve ser assinalado, a revelação divina é excessiva e não faltosa; não há, portanto, falta ontológica ou carência. Se assim o é, não é possível que a divindade seja circunscrita ao âmbito da universalidade conceitual, como acontece na redução dos indivíduos à sua definição lógica: ao dizermos que alguém é animal racional (definição tradicional de ser humano), reduzimos sua singularidade à tela universal do conceito. Justamente isto não é possível com a revelação divina. Por este motivo, Marion define a tarefa daquele dizer que deve deixar falar o acontecimento da revelação divina do seguinte modo: “anunciar um acontecimento, enunciar uma palavra que ultrapassem as condições de possibilidade da experiência e transgridam

as exigências do princípio da razão”.²⁸⁸ Ora, o caráter onibarcante da metafísica, que operacionaliza o princípio de razão suficiente no interior de sua estrutura onto-teo-lógica, obviamente, alija de si esta possibilidade de revelação divina. Ela aparece, como dito, como impossível. Como se dá este “impossível”? Até que ponto sua negatividade possibilita, sob a ótica da metafísica, compreender sua riqueza excessiva?

A hegemonia das narrativas metafísicas funcionaliza a revelação divina, colocando-a à disposição da pura razão, isto é, do poder estruturador do princípio de razão suficiente. Disto se desdobram duas possibilidades:

a) *a submissão da experiência religiosa à metafísica leva aquela a abandonar a incondicionalidade do acontecimento da revelação divina, uma vez que esta não se enquadra na amplitude do conceito e/ou da causalidade.* Assim, a experiência religiosa aparece como legítima, por exemplo, caso ela fale a linguagem logocêntrica da razão prática (moral), como aparece em Kant.²⁸⁹ Neste filósofo, a revelação divina se reduz a imperativos de ordem moral. Toda revelação religiosa é, simultaneamente, mensurada pelos imperativos categóricos formulados pela razão prática, além de ser estimuladora do agir moral humano, pois a divindade aparece em consonância plena com a universalidade destes mesmos imperativos, realizando em si a unidade entre vontade, lei moral (tu deves...), virtude e felicidade. Deste modo, Deus (ser supremo) é somente

uma ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade devemos supor um Ser superior, moral, santíssimo e onipotente.²⁹⁰

Em outras palavras: Deus funciona como uma suposição importante para garantir as condições plenas de realização da moralidade humana: nele, lei, liberdade e felicidade se identificam e fornecem o paradigma supremo da condição moral humana. Não se infere daí nada sobre sua revelação, mas mede-se qualquer possibilidade dele revelar-se pela sua coerência com a moralidade humana. Deus só é enquanto é “uma ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins”;

²⁸⁸ VR, p. 18 (trad. bras)

²⁸⁹ Cf. KANT, I., *A religião nos limites da simples razão*.

²⁹⁰ Ibidem, p. 11.

b) a experiência religiosa pode não querer reduzir-se à amplitude das narrativas metafísicas e, assim, assumir sua transcendência radical em relação ao “mundo”. Deste modo, a revelação divina transforma a religião em um âmbito irreduzível à racionalidade, à conceptualidade e, destarte, à razão. Isenta de racionalidade, a religião em geral passa a ser transracional. É possível ver nesta irreduzibilidade a raiz de muitos fideísmos da tradição cristã. Como sintetiza Marion:

A religião, nesse contexto [metafísico], não é admissível a não ser renunciando a uma revelação em sentido pleno – não é pensável para metafísica a não ser abandonando sua última realização. Ou a religião entende ser metafisicamente legítima e deve se submeter à exigência do princípio de razão, isto é, se circunscrever aos limites da simples razão, e assim finalmente repudiar a revelação na medida em que essa escapa por definição à dominação do conceito, da causa e da razão. Ou a religião entende ser fiel à revelação que a afasta do mundo, e deve então renunciar ao conceito, à causa e a toda razão, a ponto de se fazer excluir da racionalidade metafísica sob o apelido de *Schwärmerei* [quimera].²⁹¹

Se a metafísica transforma a revelação em um acontecimento impossível; se a experiência religiosa submissa à metafísica perde a especificidade do acontecimento da revelação que a fundamenta; se a religião que não se submete à metafísica tende a opor-se radicalmente à conceitualização da razão, podendo instaurar um verdadeiro fideísmo, então, para que a fenomenologia da religião seja possível, deve ela tornar possível o impossível. A possibilidade do impossível outra coisa não é senão a possibilidade daquilo que, segundo o horizonte interpretativo do princípio de razão suficiente, aparece como impossível. Dito de outro modo: para a metafísica, “não é possível experimentar a possibilidade de qualquer impossibilidade. Porque a eventual possibilidade da impossibilidade implicaria não limitar a possibilidade àquilo que a razão suficiente assegura, portanto não circunscrever a possibilidade à efetividade que a causa produz”.²⁹² Se for possível à fenomenologia descrever conceptualmente o que para a onto-teo-logia é impossível, então, nela a revelação divina seria inteligível conceptualmente, sem que tal conceitualidade tenha qualquer pretensão de reduzir a si o excesso da revelação divina, superando, deste modo, os perigos de todo fideísmo. Para tanto, é necessário que a fenomenologia não operacionalize qualquer tipo de a priori que condicione a incondicionalidade da revelação. Isto equivaleria a voltar às coisas

²⁹¹ VR, p. 17 (trad. bras)

²⁹² Ibidem, p. 18.

mesmas, sendo, neste caso, a coisa mesma a revelação divina, que deve poder manifestar-se a partir de si, sem a precedência de um horizonte que pretenda antecipar e determinar como, quando e por que a revelação deve se dar. Disto surgem as questões: como Marion apropria-se da fenomenologia, sem que esta não forneça qualquer condicionamento da revelação divina? Não veremos aqui como Marion transforma alguns elementos das fenomenologias de Husserl e Heidegger na sua fenomenologia, fenomenologia esta que pretende dar conta do desafio de possibilitar o impossível. O que devemos assinalar neste momento é o modo como Marion entende, em um primeiro momento, a superação do princípio da razão suficiente empreendida pelas fenomenologias de Husserl e Heidegger e como ele compreende os limites destas fenomenologias para a lida plena com o acontecimento da revelação divina.

A apropriação marioniana da fenomenologia só pode ser retamente compreendida, segundo os propósitos de sua obra, caso se leve em conta seu aspecto contrastivo, ou seja, somente em contraposição aos regimes de verdade onto-teológicos pode-se entender como e por que Marion aproxima-se e apropria-se da fenomenologia. A tarefa de ir às coisas mesmas é entendida por ele como uma ruptura radical com o gesto sublimador empreendido pelo princípio de razão suficiente, que, como vimos, necessita esvaziar ontologicamente os entes em sua manifestação, para que eles sejam fundados causal e conceitualmente. “Ir às coisas mesmas” pressupõe que as coisas se deem efetivamente. Para tanto, é preciso deixá-las ser como e o que são. Isto, contudo, não é destituído de dificuldades, uma vez que, de acordo com o princípio de razão suficiente, as coisas podem se dar; ainda assim, seu ser não se revela em seu aparecer – o que explica a necessidade de fundamentar a aparição do ente com alguma outra instância ontológica que não se identifique plenamente com seu aparecimento. Esta tarefa de fundamentação nasce em consonância plena com uma pré-compreensão peculiar: o ser das coisas não se identifica com o seu aparecer. Trata-se, portanto, da velha dicotomia ser/aparência que exige pensar o ser como fundamento e o aparecer como aparência destituída de densidade ontológica. Exatamente contra isto, posiciona-se a fenomenologia. Como viu Marion, no prefácio das suas *Investigações lógicas*, Husserl descontrolou a pressuposição tradicional de que a aparição do fenômeno exigiria sua fundamentação ulterior. A suspensão husserliana desta pressuposição se dá no

conhecido princípio da não-suposição.²⁹³ Tal princípio encontra a seguinte formulação nas *Investigações lógicas*:

Uma investigação gnosiológica, que tenha uma séria pretensão à cientificidade, deve, como já frequentemente o sublinhamos, satisfazer o *princípio da ausência de pressupostos*. Em nossa opinião, o princípio não pode querer dizer mais que a rigorosa exclusão de todas as asserções que não possam ser completa e totalmente realizadas *fenomenologicamente*.²⁹⁴

Nada do que é fenomenologicamente vigente pode ser assumido como a coisa ela mesma. Neste sentido, a coisa ela mesma exige que deixemos de lado tudo aquilo que obnubila nossa visada. Em termos husserlianos, é preciso suspender o poder prescritivo da atitude natural. Esta atitude leva-nos a acreditar na existência de hipóstases ontológicas, que garantam a consistência de algo seja por meio da suposição de elementos objetivamente empíricos, ou mesmo por meio de elementos a priori presentes na consciência humana, que condicionaria o que e como algo é. Se o ser das coisas está em nossa consciência ou aderido objetivamente a cada coisa, como nós conhecemos os entes? Como podemos ter certeza de que o nosso conhecimento outra coisa não faz senão projetar nas coisas sua estrutura previamente dada, o que transformaria o conhecimento em representação? Ou ainda: como nos certificamos que apreendemos o ser de algo, se ele é intrínseco a este algo, nada tendo a ver comigo? Na formulação de Husserl, no início de *A ideia de fenomenologia*, texto mencionado em diversas ocasiões por Marion: “As perplexidades em que se enreda a reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento atinente às próprias coisas; como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com as coisas que existem em si, de as ‘atingir’?”²⁹⁵ Este paradoxo, que pode ser caracterizado como o problema do acesso (acesso à coisa ela mesma), operacionaliza diversas pressuposições. Por exemplo: a suposição de que as coisas como tais têm seu ser a priori determinado pela consciência – o que suporia que a consciência é ela mesma pré-determinada – ou aderido à coisa – o que significa que o ser de algo independe de seu aparecimento para minha consciência.

²⁹³ Cf. VR, cap. III, “Metaphysique et phénoménologie” – un releve pour la théologie, § 4.

²⁹⁴ *Inv. Log.*, introdução, §7.

²⁹⁵ *Id. Fen.*, p. 21.

Tais pressupostos orientam-se pela dicotomia mundo externo/mundo interno e buscam uma ponte que conecte ambos. Ao orientar-se pelo princípio da não-suposição, Husserl suspende as noções de mundo externo, mundo interno, hipótese ontológica, ou seja, os conceitos derivados da atitude natural e restringe-se à descrição do modo como a coisa ela mesma se dá no interior da estrutura gnosiológica da consciência. Em outras palavras: o que não se torna visível para a consciência (que, como veremos, é formada por vivências intencionais) não é fenomenologicamente relevante. Por isso, a afirmação de Marion acerca do princípio da não-suposição: “existe fenomenologia quando e unicamente quando um enunciado dá a ver um fenômeno – aquilo que não aparece, de um modo ou de outro, não entra em conta. Compreender é derradeiramente ver”.²⁹⁶

A visibilidade do fenômeno só pode ser dita discursivamente, caso o fenômeno dê a si mesmo por si mesmo. Justamente por isso, Marion articula o princípio da não-suposição com o princípio não menos fundamental chamado por Husserl de *princípio dos princípios*. O que diz tal princípio pode ser compreendido por meio da menção a uma passagem decisiva de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*:

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá.²⁹⁷

A **forclusão** de toda suposição garante o campo de automostração do fenômeno. Esta automostração aparece para a consciência por meio da intuição. A intuição (*Anschauung*) é o lugar do fenômeno, ou seja, na intuição se dá a visibilidade daquilo que se dá à consciência. Se a intuição não torna o fenômeno visível, então, o discurso não tem nada a dizer acerca do que efetivamente (em carne e osso) se deu. Por isso, “toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários”.²⁹⁸ Um *dado originário* é o que resulta da auto-dação do fenômeno.

²⁹⁶ VR, p. 83-84 (trad. bras. modificada)

²⁹⁷ *Ideias*, I, § 24.

²⁹⁸ Idem.

Sem dar-se (*Gegebenheit*), um fenômeno não é dizível.

Se Marion inicia sua compreensão da fenomenologia através da assunção do conceito husserliano de intuição, que, como ainda veremos ao longo desta investigação, aparece como conceito central na sua fenomenologia, isto não significa que somente a intuição dá conta do fenômeno. Antes, a intuição deixa o fenômeno se dar para a consciência e segundo a dinâmica propriamente dita da consciência. Isto porque, como assinalou Marion, a intuição deixa aparecer o fenômeno para os atos intencionais da consciência. Dito de modo mais explícito: a intuição preenche os atos intencionais da consciência; somente assim o fenômeno se dá. Como Marion afirma em *Redução e doação*: “quaisquer que fossem as intenções de significação, todas elas exigem, por princípio, ao menos a possibilidade de seu cumprimento intuitivo”.²⁹⁹ Ainda que Marion acentue a sempiterna necessidade de a intuição preencher a intenção significativa, fato é que, em Husserl, a intuição se dá em relação a um ato intencional da consciência. Pergunta-se, então: o que é intencionalidade? Qual sua relação com a intuição? Uma primeira resposta, ainda que superficial, diz: “A intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* em sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência”.³⁰⁰ Ao dizer que a intencionalidade caracteriza “a *consciência* em sentido forte”, Husserl está afirmando que a intencionalidade é o elemento determinante da consciência. Por este motivo, tudo que efetivamente se dá à vida da consciência só pode ser considerado fenomenologicamente vigente, se tiver caráter intencional. Ora, o que se dá à vitalidade da consciência é o que Husserl considera como vivência (*Erlebnis*). Este conceito abarca uma pluralidade de experiências, muitas delas não intencionais, ou melhor, ainda não reconduzidas à estrutura da intencionalidade. Contudo, se a consciência é propriamente sua dinâmica intencional, então, sua unidade não pode se manifestar senão em meio ao fluxo de vivências intencionais da própria consciência. A unidade da consciência não emerge de qualquer hipóstase ontológica; não há qualquer elemento que a priori

²⁹⁹ RD, p. 33.

³⁰⁰ *Ideias*, III, cap. 2, § 84.

defina a consciência para além ou aquém de seu fluxo intencional. Destarte, o fluxo de vivências intencionais garante a unidade e unicidade da consciência. Isto permite a Husserl dizer que a intencionalidade funciona como “*designação abrangente de estruturas fenomenológicas inteiras*”.³⁰¹ Em outras palavras: não há fenômeno que não se estruture intencionalmente, o que nos leva a compreender por que a intuição, que dá o fenômeno em carne e osso para a consciência (intencional), relaciona-se essencialmente com a intencionalidade. Ora, como a dinâmica intencional se determina? Uma passagem de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* ajuda-nos a responder esta questão:

Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de “ser consciência *de* algo”. Essa prodigiosa propriedade, da qual derivam todos os enigmas da teoria da razão e da metafísica, nos apareceu primeiro no *cogito* explícito: perceber é percepção de algo, por exemplo, de uma coisa; julgar é julgar um estado de coisas; valorar é valorar uma relação de valor; desejar, uma relação de desejo etc. O agir se volta para a ação, o fazer para o feito, amar para o amado, alegrar-se para o que se alegra etc. Em cada cogito atual, um “olhar” cujo raio parte do eu puro se dirige ao “objeto” do respectivo correlato de consciência, à coisa, ao estado de coisas etc., e efetua um tipo bem distinto de consciência *deles*. A reflexão fenomenológica ensinou, porém, que, embora contenha intencionalidade, não é em todo vivido que se pode encontrar essa mudança representativa, pensante, valorativa...do eu, esse “ter de lidar *atual* com o objeto correlato”, “esse estar *atualmente* direcionado a ele” (ou também a partir dele – e, no entanto, de olho nele). Assim, é claro, por exemplo, que o fundo *objetivo* a partir do qual o objeto cogitativamente percebido se realça, pela distinção que recebe da mudança do eu, é efetivamente um fundo objetivo no vivido. Ou seja, enquanto estamos agora voltados para o objeto puro no modo “cogito”, “aparecem” diversos objetos dos quais estamos intuitivamente “conscientes”, e que confluem para a unidade intuitiva de um campo de objetos de consciência. Ele é um *campo potencial de percepção*, no sentido de que uma percepção particular (um cogito que percebe) pode se voltar para aquilo que assim aparece, mas não como se os perfis sensíveis existentes no vivido, por exemplo, os perfis visuais espalhados pela unidade do campo de sensação visual, não dispusessem de apreensão objetiva, e as aparições intuitivas dos objetos só se constituíssem com a mudança do olhar para elas.³⁰²

A passagem acima, possuidora de uma complexidade cujos contornos não serão plenamente explorados aqui, assinala que a intencionalidade é pensada por Husserl como propriedade dos vividos, ou seja, como caráter essencial de todo ato

³⁰¹ Idem.

³⁰² *Ideias*, III, cap. 2, § 84. Cf. também *Inv. Log.*, V, § 10.

de consciência; por isso, a intencionalidade não se identifica com a ideia hodierna de intenção. Esta, como sabido, diz respeito, no mais das vezes, a algum tipo de propósito produzido pela consciência. Não pode ser, obviamente, esta a compreensão de Husserl. Devedor do conceito de intencionalidade formulado por Brentano sob inspiração da escolástica medieval, Husserl leva a termo radicalmente a ideia latina de *intentio*, substantivo derivado do verbo *intendere*, cujo significado é o de “tender para o cerne de”.³⁰³ O ato intencional diz respeito ao fato de a consciência congenitamente tender para o interior do campo de doação dos fenômenos, que são vivenciados como significações ideais, por oposição às significações empíricas ou psíquicas de teor hipostasiado. Neste sentido, ao amar, a significatividade ideal do amado se dá. O mesmo acontece com a vontade, a memória, os sentidos etc. Como diz Husserl: “perceber é percepção de algo, por exemplo, de uma coisa; julgar é julgar um estado de coisas; valorar é valorar uma relação de valor; desejar, uma relação de desejo etc”. O que é essencial na intencionalidade é o fato de ela ser uma relação originária da consciência com seu correlato. Por isso, a intencionalidade desconstrói a clássica oposição entre sujeito/objeto, além de suprimir o problema da ponte entre ambos. O que algo é se dá na relação entre o ato intencional e a intuição, sendo que esta última fornece à consciência o ser mesmo do fenômeno e não sua mera representação mental. Por este motivo, a consciência intencional não posiciona o ser do fenômeno à luz de elementos previamente dados nela mesma. Antes disso, não há nada na consciência que não seja resultando dos campos intencionais por ela descerrados. Como nada há na consciência antes da performance de seus atos intencionais, a sua ipseidade não é a causa dos atos, mas seu resultado. Deve-se lembrar, sobretudo, o fato de que as vivências intencionais devem ser consumadas na intuição: “enquanto estamos agora voltados para o objeto puro no modo ‘cogito’, ‘aparecem’ diversos objetos dos quais estamos intuitivamente ‘conscientes’, e que confluem para a unidade intuitiva de um campo de objetos de consciência”. Assim, a consciência não perpetua a dicotomia de matriz kantiana fenômeno/coisa em si. O fenômeno que aparece na vivência intencional e que é intuído pela consciência é ele mesmo o que a coisa é em si mesma.

³⁰³ Cf. *Inv. Log.*, V, § 10.

Essas informações nos ajudam a entender por que Marion interpreta a fenomenologia husserliana como desconstrutora do princípio de razão suficiente. O que se dá à intuição não possui insuficiência ontológica; não precisa, portanto, ser fundamentado por qualquer outra instância, seja por meio do conceito de causa ou por meio de outros conceitos. O que se dá não precisa de porquês fora de sua aparição. A intuição liberta o fenômeno da necessidade de render-se a qualquer âmbito de fundamentação além de sua doação (*Gegebenheit*). Como diz Marion:

A intuição se exerce como uma fonte *de* direito porque nela se exerce mais originariamente a fonte *do* direito – a doação mesma: o que se dá (e forçosamente por uma intuição, de qualquer tipo que ela seja), na medida e nos limites em que ela se dá (forçosamente à consciência, deve ser aceito simples e puramente (*einfach*) pelo que é.³⁰⁴

Se o que se dá à intuição doadora (fenômeno) não precisa de fundamentação, então, abre-se a possibilidade do impossível. Como visto, para o princípio de razão suficiente, o que não se enquadra em seu horizonte interpretativo é considerado impossível. Se a fenomenologia suspende a necessidade de fundamentação por meio da ação do princípio de razão suficiente, ela torna possível o que este princípio compreende como impossível. Isto equivale a dizer que o fenômeno religioso torna-se novamente possível:

A fenomenologia, levantando assim o interdito da razão suficiente, libera a possibilidade, pois abre o campo a fenômenos eventualmente marcados de impossibilidade. Entre outras possibilidades, os fenômenos religiosos reaparecem novamente, na filosofia, como *fatos* provados uma vez que dados *de fato* .³⁰⁵

Se a fenomenologia husserliana promove a suspensão do princípio de razão suficiente e assim corrobora a possibilidade de pensar conceptualmente o fenômeno religioso fora do regime de verdade onto-teo-lógico, ela não permite fenomenologizar o não aparente. Isto aparece claramente em Heidegger. Por isso, a atenção de Marion volta-se para ele. Com Heidegger, a fenomenologia desloca as vivências intencionais e seu preenchimento pela intuição do âmbito da consciência para a dinâmica existencial do ser-aí humano (*Dasein*). Isto porque a existência, que não se identifica com a presença factível de algo, por ser poder-ser (*Sein-*

³⁰⁴ VR, p. 20 (trad. bras)

³⁰⁵ Ibidem, p. 20-21.

können), só é como é, por meio da concreção performática de uma multiplicidade de comportamentos. Uma vez que a existência do ser-aí, para realizar performaticamente seu ser, depende de uma pré-compreensão do ser enquanto tal, compreensão que acaba se confundindo com a apropriação do horizonte histórico que condiciona e possibilita a manifestação de tudo que é e pode ser – o mundo –, as descrições fenomenológicas devem incidir sobre o ser do ser-aí (analítica existencial) e sobre a articulação deste ente com a compreensão do ser enquanto ser (diferença ontológica).³⁰⁶ Ora, o modo de mostração fenomênico passa a depender do modo como a existência do ser-aí desvela o seu (do fenômeno) campo de mostração. Porquanto o ser-aí modula sua existência sob as modalidades da propriedade e impropriedade³⁰⁷, o campo de aparição dos fenômenos também sofre variações e, assim, os fenômenos podem se dar na clareza de sua fenomenalidade ou não. Mais: esta fenomenalidade não é, em verdade, nada além do ser do ente. No parágrafo sete de *Ser e tempo*, texto paradigmático para compreender o que Heidegger entende por fenomenologia, há a identificação entre *phainomenon* (o por si mesmo que se mostra) e *tà ónta* (os entes). O ser do ente é o fenômeno propriamente dito. Este, contudo, não se descerra muitas vezes em sua plenitude, por causa da mobilidade existencial imprópria do ser-aí, ente este que funciona como índice de aparição do ser dos entes e do mundo enquanto tal. O oposto do fenômeno, então, é o encobrimento.³⁰⁸ Encoberto, de início e na maioria das vezes, por causa da existência imprópria decadente do ser-aí, o ser dos entes deve ser desvelado por meio da assunção plena da autenticidade do existir por parte do ser-aí. Ora, se o ser do ente descerra-se em meio ao acontecimento existencial da propriedade, isto não quer dizer que sua objetividade se dê à mostra. Não se trata disso, pois o ser do ente não é um ente. Por não ser ente, ele é irredutível às categorizações, uma vez que estas incidem sobre a entidade do ente e não sobre o ser. Como diz Heidegger, em *Ser e tempo*: “Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente”.³⁰⁹ Se o

³⁰⁶ Cf. CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger* e CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*.

³⁰⁷ Cf. ST, §9.

³⁰⁸ Cf. ST, §7.

³⁰⁹ Idem.

ser do ente não é um ente³¹⁰, então, sua descrição fenomenológica não torna-o (o ser) apreensível, como se fora um objeto. Aliás, a visualização do ser do ente não é da ordem da visualização de um objeto factivamente presente. Trata-se de uma visada que se dá na dinâmica de um projeto compreensivo³¹¹, onde o ser do ente (sentido do seu ser) desvela-se e o seu correlato entitativo se dá. Como toda compreensão desvela uma possibilidade de ser (seja do ser-aí, seja dos outros existentes, seja dos demais entes) onde o ente se dá (possibilidade que deixa ser um sentido de ser específico), a fenomenologia não se atém à realidade, mas à possibilidade: “Mais elevada que a realidade é a *possibilidade*”.³¹²

Para Marion, a fenomenologia heideggeriana deixa aparecer o não-ente (ser do ente). Este não-ente se dá como sentido de ser (do ente) em conexão com o ente que ele deixa ser. Neste sentido, o ser do ente não é um outro ente, tampouco um fundamento causal do ente. O ser do ente, apesar de não ser ente, só se dá com o ente e nunca fora da aparição deste. Ora, se ser e ente se dão em uma relação de copertinência, então, não há necessidade de pensar seja o ser seja o ente por meio do princípio de razão suficiente. Se isto também se verifica em Husserl, importa para Marion ressaltar que Heidegger introdução na fenomenologia o não ente como nada do ente e este nada como fenomenologicamente positivo, isto é, o nada do ente se dá e, assim, deixa ser o próprio ente. Heidegger, então, transforma a não fenomenalidade do ser em elemento imprescindível para a fenomenologia como um todo. Como afirma Marion:

O ser como tal equivale, do ponto de vista ôntico, a estritamente nada; ele se dá portanto na medida em que nada dá, isto é, o nada. Esse paradoxo de uma doação sem dado se repete para a visibilidade: o ser, que se trata de tornar manifesto, não pode manifestamente se manifestar visivelmente; assim Heidegger falará mais tarde de uma “fenomenologia do não-aparente”. O ser não pode, pois, aceder à fenomenalidade a não ser que a fenomenologia diga respeito também àquilo que, na primeira abordagem, não se manifesta justamente. Por ocasião do não-fenômeno do ser, a fenomenologia vai tentar englobar também aquilo que *não* se dá fenomenalmente.³¹³

A identidade entre ser e nada é, para Marion, uma conquista indelével para o desdobramento histórico da fenomenologia. O caráter inapreensível do ser inscreve

³¹⁰ Cf. ST, §1.

³¹¹ Cf. ST, § 31.

³¹² Ibidem, §7.

³¹³ VR, p. 22 (trad. bras.).

na fenomenologia um modo indicial de acesso ao ser. Sendo o ser inapreensível; sendo o ser o nada do ente; não sendo o ser o fundamento dos entes, é possível elevar-se a ele, uma vez que sua vigência se dá por indícios (*Anzeige*). O indício é uma acepção possível do fenômeno que deixa viger o que é por si só inapreensível.³¹⁴ Para Marion, a positividade fenomenológica do indício abre um novo e fecundo campo para a fenomenologia. Esta torna-se capaz de lidar indicialmente com o inaparente. Como ele afirma:

Heidegger integra à fenomenalidade tudo aquilo que não se mostra (*sich zeigt*) a não ser por indício (*Anzeige*), na medida em que ainda assim se realiza a demonstração de si a partir de si – e consequentemente legitima a possibilidade de uma fenomenologia do não-aparente em geral.³¹⁵

Marion entende que, no âmbito da economia de *Ser e tempo*, o inaparente vige somente em meio a um ente específico: o ser-aí. Assim, a voz da consciência, a mortalidade, o nada que se dá na angústia são fenômenos inaparentes que percorrem a obra-prima de Heidegger. Contudo, Marion entende que o fato de Heidegger ter descoberto a fenomenalidade do não-aparente abre um precedente para que a fenomenologia estenda tal compreensão para outros âmbitos da realidade. No que concerne à revelação divina, uma fenomenologia do não-aparente abre o campo para um acontecimento irreduzível aos limites de nossa experiência de mundo. Assim, é possível reconhecer uma intuição dos fenômenos religiosos, porém esta intuição se dá indicialmente. Com a articulação da autodação do fenômeno por meio da intuição que preenche uma visada intencional com a fenomenalidade do não-apreensível, Marion conquista um solo fenomenológico que possibilita a reinscrição do tema da revelação divina no campo da filosofia. Agora, os conceitos que descrevem a experiência religiosa voltam a ter legitimidade e a divindade não precisa mais tornar-se refém dos regimes onto-teo-lógicos de verdade. Deste modo, se a fenomenologia reabilita a experiência religiosa na filosofia, ela também torna-se um método válido para a teologia, uma vez que na fenomenologia, assim como na teologia, o que está em jogo, no que concerne à revelação divina, é a descrição de fenômenos indiciais. Vejamos a conclusão de Marion, que reabilita o fenômeno religioso pela via da fenomenologia do não-

³¹⁴ Cf. ST, §7, tópico A.

³¹⁵ VR, p. 22-23 (trad. bras)

aparente:

É verdade que a analítica do *Dasein* descobre já descobre já muitos fenômenos não-aparentes (o ser-para-a-morte aberto pela angústia, *Nichts* [nada] aberto pelo *Gewissen* [consciência], a possibilidade pelo ser-no-mundo etc.). Mas outras análises poderiam, a partir do mesmo *Dasein* ou de outra determinação privilegiado, tornar visíveis outros fenômenos não-aparentes. Mais precisamente seria aqui levantada uma das objeções mais correntemente opostas pela metafísica à possibilidade de uma revelação e, em geral, do fenômeno religioso: que a consciência visa aí intencionalmente, mediante suas vivências, a um objeto invisível, tal que ele jamais pode se dar diretamente. Desde agora essa objeção cai, porque de uma parte toda intuição, mesmo a mais subjetiva ou a mais abstrata, é suficiente para estabelecer uma doação efetiva (Husserl), e de outra parte mesmo o invisível pode ser considerado fenômeno autêntico, se ele se mostra ele mesmo a partir de si mesmo, embora indiretamente (Heidegger). Os dois termos constitutivos de todo fenômeno (vivência, significação) sofrem um alargamento tal, que admitem que uma revelação entre na fenomenalidade. Se se mantém a definição provisória da revelação introduzida mais acima – a saber, uma instância transcendente à experiência que, no entanto, se manifesta experimentalmente –, deve-se admitir que ela se inscreve entre os fenômenos, portanto na experiência (Husserl) de um objeto intencional invisível e indireto, portanto transcendendo a experiência (Heidegger). (...) As vivências da consciência dita religiosa dão intuitivamente, mas por indício, objetos intencionais invisíveis diretamente: a religião se torna manifesta e a revelação, fenomenal. O que a filosofia da religião tendia a fechar, a fenomenologia da religião poderia abri-lo. A fenomenologia não oferece um método somente à ontologia (Heidegger), mas a todo campo de fenômenos não diretamente e, portanto, imediatamente invisíveis – portanto principalmente à religião, enquanto revelação. Brevemente, a fenomenologia seria por excelência o método de manifestação do invisível mediante seus fenômenos indiciais – portanto método também da teologia.³¹⁶

A passagem acima assinala, a um só tempo, que Marion apropria-se claramente de diversos elementos pertencentes às fenomenologias de Husserl e Heidegger, com o intuito primordial de liberar o campo fenomenal possível para o acontecimento da revelação e, deste modo, da experiência religiosa como um todo. Contudo, fica também evidente que, por mais que Husserl e Heidegger sejam imprescindíveis para o pensamento fenomenológico marioniano, seu projeto de reinscrição da experiência religiosa e da revelação da divindade nos átrios da filosofia não se determinam somente por meio de uma simples menção a Husserl e Heidegger. Ainda que não seja o momento de caracterizarmos os elementos singulares da fenomenologia de Marion que permitem a ele consumir seu projeto de uma fenomenologia da religião, e, como fica claro no final da passagem acima reproduzida, fundamentar também a possibilidade de a fenomenologia servir como

³¹⁶ Ibidem, p. 23.

método teológico, é necessário, em linhas gerais, assinalar as críticas marionianas aos limites intrínsecos às fenomenologias de Husserl e Heidegger, limites estes que aparecem como obstáculos para a consecução da tarefa da fenomenologia da religião, tal qual proposta pelo próprio Marion. Pergunta-se, então: quais os limites de Husserl e Heidegger para a realização de uma fenomenologia da religião, como pensada por Marion? Por que Marion simplesmente não operacionalizou as obras de Husserl e Heidegger para, assim, levar adiante seu projeto fenomenológico?

O pressuposto da(s) crítica(s) de Marion às fenomenologias de Husserl e Heidegger orienta-se pela questão da incondicionalidade da doação. Como vimos, a fenomenologia, ao menos em sua intenção primária, deve ir às coisas mesmas. Para que este objetivo seja consumado, é necessário que o fenômeno dê a si mesmo a partir de si mesmo. Ora, esta autodoação é o lugar em que fenomenalidade e coisa em si se identificam. Por isso, a fenomenologia almeja a coisa ela mesma, não se tratando, com isso, de alguma espécie de realismo, pois todo realismo pensa o ser do fenômeno hipostasiado no próprio fenômeno, independente da consciência (ou existência, no caso de Heidegger) para a qual ele se dá ou então pensa o ser do fenômeno como fundamento do fenômeno. Importa para a fenomenologia, então, pensar a doação em presença, alargando os modos como a metafísica compreendeu esta doação, por meio da operacionalização do princípio de razão suficiente. A doação fenomênica só pode se (auto) manifestar de modo pleno, caso ela prescindia das condições de possibilidade da própria presentificação do fenômeno. Se não for assim, não acessamos a coisa ela mesma, uma vez que só apreenderíamos da coisa aquilo que algum condicionamento (transcendental, em linguagem kantiana) assim o possibilitasse. A doação seria pré-vista, pré-determinada ou antecipada e a coisa ela mesma tornar-se-ia, em verdade, resultante de um posicionamento de um horizonte transcendental. Ora, a revelação divina se dá sem condicionamentos prévios. Se a revelação não é incondicional, ela é, de certo modo, produzida pela tela que lhe serve de horizonte (antecipador), o que a anula como revelação. Este é o gesto, como visto, da onto-teo-logia, ao reduzir Deus ao estatuto de *causa sui* e de causa suprema de tudo que é, inclusive dos caracteres gerais que estruturam e condicionam os entes. Se a fenomenologia operacionaliza condicionamentos que antecipam a doação do fenômeno, ela restringe a possibilidade de alcançar plenamente seu propósito de ir às coisas mesmas. Para dar conta de seu projeto de

uma fenomenologia da religião, Marion examina alguns pressupostos das fenomenologias de Husserl e Heidegger, que inviabilizam a possibilidade de levar a termo a revelação divina (e a experiência religiosa que lhe é correlata), por serem princípios condicionadores da (auto) doação dos fenômenos em geral. Vejamos sucintamente as duas principais:

a) A prática fenomenológica (isto é, a realização da fenomenologia como método rigoroso) depende a execução de reduções. No pensamento de Husserl, trata-se de reduzir, ou seja, reconduzir o mundo às coisas mesmas. A razão disto não é de difícil compreensão. A fenomenologia incide sobre a consciência natural, que apreende o mundo como transcendente. Sua transcendência se refere ao pré-conceito “natural” segundo o qual o mundo externo à consciência possui em si mesmo sua consistência.³¹⁷ Esta atitude ingênua deve ser suspensa, pois “a realidade do transcendente jamais deve ser tomada em conta”.³¹⁸ A fenomenologia, então, deve ater-se à imanência das vivências intencionais. Somente na relação que estas promovem com a intuição daquilo que nelas se dá há o “lugar” da fenomenologia propriamente dito. Por este motivo: “É manifestamente um *nonsens* querer clarificar possibilidades (e, claro, possibilidades já imediatas) por derivação lógica a partir de um saber não intuitivo”.³¹⁹ O que Husserl aqui entende por “derivação lógica” identifica-se com o processo abstrativo de uma certa ciência lógica (presente também nas ciências), que abandona a imanência do campo vivencial e transforma um fenômeno em um elemento transcendente. Importa, conseqüentemente, à fenomenologia husserliana a recondução do mundo aos campos vivenciais de cunho intencional. Somente a visada/intuição do que se dá em tais campos assegura à fenomenologia a apoditicidade por ela almejada.

Se a fenomenologia se determina por meio de reduções fenomenológicas que acessam a imanência das vivências intencionais e, através da intuição, assegura um conhecimento apodítico do fenômeno, então, toda descrição fenomenológica desemboca no eu. Como diz Marion:

No processo husserliano, trata-se de reduzir – ou melhor, reconduzir – o mundo às coisas mesmas, quer dizer, ao que o eu prova efetivamente como dado em carne:

³¹⁷ Cf. IF, p. 60-61.

³¹⁸ Ibidem, p. 69.

³¹⁹ Ibidem, p. 64-65.

todo fenômeno possível deve ser reconduzido a uma ou várias vivências de consciência, ou então ao eu como a interseção destas vivências (pelo menos).³²⁰

Dito de modo explícito: a fenomenologia necessita de alguma noção de “eu” para pensar qualquer fenômeno que seja. Isto equivale a dizer que a fenomenologia condiciona o fenômeno, à medida que exige o “eu” para que ele possa ser apreendido. Trata-se de um dado evidente no pensamento de Husserl. Na quinta de suas Investigações lógicas, Husserl assinala três significados do termo consciência:

1. Consciência como a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências. 2. Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias. 3. Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de ‘atos psíquicos’ ou ‘vivências intencionais’.³²¹

O “eu” ao qual se refere Husserl não é outro senão a consciência fenomenologicamente reduzida. Uma vez que a fenomenologia deve reduzir todos os elementos estranhos às vivências intencionais, não deve ser considerado qualquer elemento empírico na consciência, já que por elemento empírico Husserl entende qualquer elemento não intencional presente, neste caso, na consciência humana. Ao reduzir fenomenologicamente a consciência, Husserl descobre que as vivências intencionais são a base sustentadora do “eu empírico”. Por isso, a consciência é “a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico”, ou seja, a condição de possibilidade do eu empírico (sua consistência) é a consciência fenomenologicamente reduzida. Esta, por sua vez, identifica-se com o “entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências”. Em outras palavras: a consciência não é estruturada por uma só vivência, mas pelo entrelaçamento de uma pluralidade de vivências: desejo, imaginação, afetos, juízos etc. Se esta pluralidade fosse dispersa, não haveria unidade na consciência. Por este motivo, ainda que toda consciência seja determinada por um fluxo de vivências, fato é que tais vivências encontram-se entrelaçadas, ou seja, em unidade. Ora, são nessas vivências que o fenômeno se dá, pois, como diz Husserl: “As próprias aparições [fenômenos] não aparecem, são vividas”.³²² Se tudo que fenomenologicamente é (a coisa ela mesma) só é na vivência, então, tudo que é só é na consciência. Fora da consciência nenhum fenômeno de fato é. A terceira

³²⁰ VR, p. 23.

³²¹ *Inv. Log.*, V, cap. 2, § 1.

³²² *Ibidem*, §2.

definição de consciência acima reproduzida acrescenta somente o fato de tal consciência ser sempre intencional, tema anteriormente mencionado. Já a segunda diz que, em toda consciência fenomenologicamente reduzida, há um tipo específico de apercepção da dinamicidade das vivências intencionais.³²³ É possível dizer, de acordo com a crítica marioniana ao conceito de consciência de Husserl, que a consciência como “o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias” assegura ao eu seu lugar de recepção da doação de todo fenômeno. Este suposto se dá também, como pensa Marion, em Heidegger.

Com Heidegger, a consciência fenomenológica ganha um estatuto existencial. Se a unidade da consciência husserliana advém da síntese que ocorre por meio do entrelaçamento das vivências intencionais, em Heidegger, a existência, enquanto o análogo heideggeriano da consciência husserliana fenomenologicamente reduzida, ganha sua unidade por meio de sua correlação (intencional) com o mundo. Existir é ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*). O que se entende por existência pode ser caracterizado por meio de uma referência a uma passagem paradigmática de *Conceitos fundamentais da metafísica* (mundo – finitude – solidão): “O ente que chamamos ser-aí é o ente de um gênero originariamente próprio, um ente que irrompe para ser. Deste ente, dizemos que ele existe, isto é, *ex-sistit*; que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si”³²⁴. O ser-aí não é uma subjetividade solipsista, isto é, um ente cuja autonomia o encerra em si mesmo. Antes disso, ser um ser-aí significa ser ontologicamente aberto e projetado para fora de si. Mais: sua ipseidade (si mesmo) só pode ser pensada fora de si, em um movimento de deslocamento para o horizonte de descerramento da totalidade dos entes. Por um lado, a ipseidade do ser-aí o faz estar fora de si; por outro, por não ser fechado de si, isto é, totalizado, o ser do ser-aí só se determina por meio da execução de possibilidades de ser.³²⁵ Como diz Heidegger, em *Ser e tempo*:

‘A essência do ser-aí consiste em sua existência’. Os caracteres que podem ser destacados deste não são, por conseguinte, ‘propriedades’ simplesmente à vista de

³²³ Ibidem, §§ 7-8.

³²⁴ CFM, § 75, p. 418.

³²⁵ ST, § 31.

um ente simplesmente à vista, um tal ou qual ‘aspecto’, senão sempre modos de ser e somente isso.³²⁶

O ser-aí não possui propriedades que o constituam de modo apriorístico; nenhum elemento substancialmente presente em seu ser. Seu ser é, em verdade, uma performance, o desdobramento de modos de ser, que atualizam determinadas possibilidades de ser. Tais possibilidades não são posicionadas e inventadas pelo ser-aí, ou seja, o ser-aí não é a causa de suas possibilidades de ser. Estas lhe são legadas historicamente. Isto equivale a dizer que é o mundo histórico em que o ser-aí desdobra performaticamente seu ser o horizonte no qual as possibilidades de ser se dão. Dito de outro modo, não há existência que não seja mundana, pois não há existência que não retire do mundo histórico o suporte de seus comportamentos. Neste sentido, o mundo fornece alguma consistência ontológica em um ente marcado por inconsistência, uma vez que o ser-aí, por não possuir qualquer propriedade substancial, possui uma negatividade ontológica congênita, razão pela qual Heidegger o caracteriza como poder-ser (*Sein-können*), isto é, o ente que a priori nada é e, por isso, tem de ser ele mesmo por meio de suas possibilidades de ser. Se o mundo lega ao ser-aí suas possibilidades de ser, então, é ele que fornece a este ente marcado por uma negatividade insuprimível uma certa consistência ontológica necessária para que ele seja alguém e não uma pura negatividade destituída de conformação ontológica. Por este motivo, Heidegger entende o mundo como abertura do ente na totalidade ou horizonte global descerrador de tudo que é. Como ele afirma em *Conceitos fundamentais da metafísica* (mundo – finitude – solidão):

este ‘na totalidade’ [Heidegger se refere ao caráter global do mundo], o mundo, é o que permite a abertura dos múltiplos entes em seus contextos ontológicos diversos – outros homens, animais, plantas, coisas materiais, obras de arte, isto é, tudo que conseguimos encontrar enquanto ente.³²⁷

Se “o mundo é abertura do ente enquanto tal na totalidade”³²⁸, então, ele é o “lugar” de determinação de todo e qualquer ente com o qual o ser-aí se relaciona e, por meio de seus comportamentos, ganha suas determinações existenciais.

³²⁶ S.T., §9.

³²⁷ CFM, §75, p. 404. Outra caracterização do mundo encontra-se em ST, §18. Cf. também CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*.

³²⁸ Ibidem, § 68.

Sendo-no-mundo, o ser-aí é em meio ao campo de descerramento de todo ente (inclusive de si mesmo). Se o mundo é uma abertura global, um problema surge: como o ser-aí acessa esta globalidade? Não o pode acessá-lo por meio da soma de todos os entes que se dão no mundo, pois o mundo não é a soma dos entes, mas seu horizonte transcendental e, simultaneamente, transcendente³²⁹, isto é, o mundo é condição de possibilidade de aparição dos entes e transcende a totalidade dos entes que nele se manifestam. Para Heidegger, entretanto, o acesso à totalidade do mundo só é possível por meio das disposições afetivas fundamentais. Uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*) não se confunde com uma moção interior ou com uma inclinação corporal, que contrasta com a vontade e a razão. A tonalidade afetiva afina o ser-aí com a totalidade do mundo em que ele está absorvido (facticidade).³³⁰ Atravessando a totalidade histórica onde nossa existência se desdobra, as disposições afetivas assinalam como nos encontramos nesta totalidade que o mundo é e como os entes são para nossas existências que com eles se relacionam.³³¹ Deste modo, quando a alegria pervade nossa existência, ela não se reduz a um setor ou recorte ôntico, dizendo respeito somente a certos feixes relacionais que nos inclinam a determinados entes. A alegria, outrossim, deixa-nos experimentar a totalidade de um modo determinado e descerra os entes de modo correlato a esta experiência. Por este motivo, são as disposições afetivas os existenciais responsáveis pelo nosso acesso à totalidade. Ora, se esta totalidade é responsável pelo desvelamento dos fenômenos em geral, é a disposição afetiva que responde pelo fato de o ser-aí experimentar sua abertura existencial como índice de descerramento de todo fenômeno possível, pois na disposição afetiva o ser-aí experimenta o mundo como correlato intencional de sua abertura existencial. O que aqui estamos chamando de experiência do mundo é o correlato heideggeriano das vivências husserlianas. Consequentemente, como já afirmado, a existência é o equivalente (metamorfoseado) heideggeriano da consciência husserliana, o que converge para a ideia de que não há fenômeno que não se dê sem o condicionamento da existencialidade do ser-aí. Em outras palavras: o ser-aí é condição de

³²⁹ O mundo como transcendência é tematizado por Heidegger em *Da essência do fundamento*. Cf. EF. Em *Da essência da verdade*, Heidegger chega a afirmar: “Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência”. EV, p. 303.

³³⁰ Cf. ST, §29.

³³¹ Cf. CFM, §16.

possibilidade de desvelamento dos fenômenos. Sem as “vivências afetivas” do ser-aí, nenhum fenômeno é. Por causa disso, Marion afirma:

No processo heideggeriano, uma redução pode também se reconhecer, desde que se transponha o *eu* em *Dasein* e reconheça um análogo das vivências nas *Stimmungen* [disposições afetivas], que suscita o *Dasein* pelo fato de ser-no-mundo, seguindo a abertura do *In-der-Welt-sein* ao *Dasein*, afetado de *Stimmungen* diversas pelos entes de seu mundo. Em resumo, a doação dos fenômenos pressupõe o ponto de referência que recebe a doação; por mais larga que pareça essa doação, ela não se deixa aparecer senão a um eu; pouco importa que o *eu* tome diferentes estatutos (imanente, transcendente, constituinte, constituído-constituente, *Dasein* etc.), uma vez que ele sempre precede os fenômenos como sua condição de possibilidade a título de vivências.³³²

A interpretação marioniana de Husserl e Heidegger, neste momento da análise, orienta-se pela redução de toda fenomenalidade possível ao “eu”, seja este o eu transcendental da fenomenologia husserliana, que se estrutura por meio de feixes de vivências intencionais, seja ainda o ser-aí (*Dasein*) como índice de descerramento do horizonte de aparição de tudo que é (mundo). Interessa sobretudo a Marion assinalar o fato de que não existe, para a fenomenologia tradicionalmente pensada, nenhum fenômeno que não seja condicionado por um “eu”, independentemente da especificidade deste “eu”. Disto decorre a questão central de Marion: “O que resulta disso para a revelação? Uma interrogação pode ser aqui pelo menos esboçada: quem recebe uma revelação a constitui como constituiria qualquer outro fenômeno?”³³³ Como vimos, o acontecimento da revelação divina é irreduzível a condicionamentos. Se o fenômeno da revelação divina se dá, obviamente, não é possível pensá-lo como constituível por algum tipo de condicionamento egológico. Ainda que se pense o eu como portador de uma estrutura transcendental, que condicionaria e possibilitaria os fenômenos em geral, esta estrutura jamais poderia dar conta da especificidade da revelação divina. Este sempre se dá de modo surpreendente, colocando em xeque a rede de expectativas do eu. Por este motivo, é possível dizer que a revelação divina se dá, justamente quando as medidas fornecidas pelo eu são suspensas ou “enfraquecidas”. Deste modo, no que concerne à revelação divina, o eu não é constituinte. Mais: o eu não

³³² VR, p. 24-25 (trad. bras modificada)

³³³ Ibidem, p. 25 (trad. bras)

tem vivência, no que tange à revelação divina, uma vez que seu horizonte finito não determina o modo como a divindade se dá. Nas palavras de Marion:

A revelação não merece, com efeito, o seu nome a não ser enquanto ela supreende toda antecipação da percepção e ultrapassa toda analogia da percepção. Aquilo que se revela, o *eu* não tem disso nenhuma ideia, nenhum esboço, nenhuma espera. Há mais: não somente o que a revelação revela se oculta, sem dúvida, à sua constituição por qualquer *eu* que seja, mas poderia ser que o *eu* não prove disso nenhuma vivência. O que se prova na revelação pode se resumir na impotência de provar o que quer que seja; o receptor da revelação não guarda nenhuma medida comum com o que a revelação lhe comunica, senão a revelação não teria sido necessária; de sorte que, por excesso ou por falta, o *eu* não pode inscrever em sua finitude tudo o que lhe advém como uma vivência de consciência.³³⁴

A condicionalidade do “eu” não é o único ponto destacado por Marion, no que tange aos impedimentos que as fenomenologias de Husserl e Heidegger em relação à revelação divina. Outros dois obstáculos aparecem nelas.

b) As reduções fenomenológicas não pressupõem somente a realidade do “eu”. Junto com o “eu”, elas pressupõem o estabelecimento de um horizonte. Para Marion, o exemplo mais paradigmático encontra-se na obra tardia de Heidegger, o que será aqui levado em consideração. Deve-se, antes de tudo, perguntar: como Marion compreende a relação entre Heidegger, horizonte fenomenológico e revelação divina? Por que a noção de horizonte fenomenológico ameaça a autorrevelação divina? Marion responde:

A fenomenologia pressupõe um horizonte para representar os fenômenos a reduzir e a construir; este horizonte toma, entre outros movimentos possíveis, o do ser (Heidegger). Neste caso exemplar poder-se-á provar uma segunda vez nossa interrogação diretriz: a fenomenologia tolera a possibilidade em geral da revelação?³³⁵

A pergunta de Marion, de caráter meramente retórico, já fornece a resposta ao problema em questão: a horizontalização fenomênica (ou seja, a redução do fenômeno ao estabelecimento de um horizonte) é, em verdade, um impeditivo para se pensar fenomenologicamente o acontecimento da (auto) revelação divina. Isto porque, como devemos deixar claro a seguir, todo horizonte delimita e antecipa o modo como um fenômeno se determina. Ora, se a revelação divina não pode ser prevista e antecipada, então, toda noção de horizonte condiciona o incondicional, o

³³⁴ Idem.

³³⁵ Ibidem, p. 27 (trad. bras).

que é, obviamente, uma contradição. Como isto se dá, em Heidegger? Marion assinala o impedimento heideggeriano para a questão da revelação divina de modo duplo: no primeiro momento da obra heideggeriana, ao abordar as relações entre fenomenologia e teologia, em 1927, Heidegger submete a revelação que se dá para a fé ao âmbito da pergunta ontológica pelo ser, que se desenvolve em meio à analítica existencial do ser-aí, parte integrante, neste momento de sua obra, ao projeto heideggeriano da ontologia fundamental; já no segundo momento da obra heideggeriana, após a viragem de seu pensamento (*die Kehre*), a pergunta pela diferença ontológica passa a submeter a divindade ao acontecimento histórico do seer, isto é, como vimos, à dinâmica do acontecimento apropriador, pergunta esta que submete Deus à horizontalidade do acontecimento histórico do seer (*Seyn*). Vejamos, em linhas gerais, a questão da horizontalização fenomenológica em Heidegger, tal qual Marion a compreende, e, destarte, como tal horizontalização obnubila a liberdade do acontecimento autoimpositiva da revelação divina.

No capítulo “O cruzamento do ser” pertencente ao livro *Deus sem o ser*, Marion assinala a duplicidade dos modos como Heidegger captura a revelação divina por meio da ideia de horizonte do ser (ou do seer, como no segundo momento de sua obra). Primeiramente, no primeiro período de sua obra Heidegger inscreve a relação entre fenomenologia e teologia nos átrios da questão da ontologia fundamental, tal qual formulada em *Ser e tempo*. Por ontologia fundamental, Heidegger não compreende uma superontologia, que abarcaria todas as ontologias precedentes e mostraria seus limites e virtudes. A ontologia fundamental pergunta pela condição de possibilidade de toda e qualquer ontologia, que acaba se identificando, na época de *Ser e tempo*, com a noção de visão de mundo ou cosmovisão (*Weltanschauung*). Como todo pensamento ontológico depende de uma abertura do ente na totalidade (um mundo), todo mundo histórico é, a um só tempo, um sentido global do ser e uma ontologia histórica.³³⁶ Em outras palavras: mundo = visão de mundo = um sentido global do ser = uma ontologia histórica. A pergunta pela ontologia fundamental incide sobre o ente por meio do qual os mundos históricos se fundamentam e se rearticulam. Este ente, como já mostrado,

³³⁶ Cf. ST, §45, CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger* e CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*.

é o ser-aí (*Dasein*), cuja estrutura existencial explicita as mobilidades histórico-temporais das ontologias históricas. Ora, se Heidegger entende, neste momento de sua obra, a filosofia como fenomenologia e esta como ontologia³³⁷, a filosofia será compreendida como ciência do ser. Em outras palavras: a pergunta pelas aberturas históricas do ente na totalidade (*Seinsfrage*) é específica da filosofia, entendida como fenomenologia, ontologia ou ciência do ser. Ora, as demais ciências interpelam regiões do ente e suas respectivas propriedades e leis. Para que elas possam se estabelecer, é necessário imergir em regiões ônticas e perder de vista a abertura do ente na totalidade. A distinção entre ciência do ser (ontologia) e ciências ônticas depende da articulação e diferenciação de ambas ciências. Isto equivale a dizer que as ciências ônticas não somente dependem da abertura do ente na totalidade, como também dependem de uma prévia compreensão do ser da região do ente por ela investigada. Destarte, as ciências ônticas fundam-se na ciência do ser. No que concerne à teologia, esta não é evidentemente a ciência do ser; ela é ciência ôntica, o que a faz dependente da ontologia e não o contrário. Como afirma Heidegger, em “Fenomenologia e teologia”:

Fornecemos a seguinte informação de ciência apenas como fio condutor: desvelamento fundante de uma região do ente, ou do ser a cada vez fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado. De acordo com o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem dos conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge. A partir da ideia de ciência em geral, é possível mostrar em que medida ela vem compreendida como uma possibilidade do ser-aí. Existem necessariamente duas possibilidades fundamentais da ciência: ciência do ente, ciências ônticas – e a ciência do ser, a ciência ontológica, a filosofia. As ciências ônticas sempre tomam a cada vez como tema de um ente previamente dado, que já foi sempre de certo modo desvelado *antes* do desvelamento da ciência. Ciências de um ente previamente dado, de um *positum*, chamamos de ciência positiva. (...) A ciência do ser, ao contrário, a ontologia, necessita fundamentalmente de uma guinada no olhar voltada para o ente: guinada do ente no ser na qual, porém, justamente o ente continua sendo visado, embora isto aconteça naturalmente em uma postura modificada (...) *nossa tese soa agora assim: a teologia é uma ciência positiva e, como tal, por isto, absolutamente diferente da filosofia*”.³³⁸

A positividade da teologia refere-se à pré-compreensão da região ôntica por ela investigada. A teologia move-se em um processo compreensivo específico, que antecipa o âmbito a ser por ela tematizado. Por isso, esta pré-compreensão é pré-

³³⁷ CF. ST, §7.

³³⁸ FT, p. 58-59.

científica, uma vez que é ela que condiciona e possibilita o labor da ciência teológica. Ora, esse âmbito não é, ao contrário do que parece, Deus. A teologia move-se em um *positum*, um horizonte pré-jacente e este positum “já previamente dado para a teologia é a cristicidade”³³⁹. O que se entende por cristicidade outra coisa não é senão a fé. Por este motivo, para Heidegger, a teologia não é ciência de Deus, mas “ciência da fé”³⁴⁰ (*Glauben*). A fé, contudo, não é a simples anunência a um conjunto de proposições não demonstradas pela razão, que devem ser cridas pela faculdade da vontade, que alcançaria uma instância transracional. A fé é, outrossim, um modo de ser específico da existência do ser-aí; ou seja, a fé só é ela mesma no modo de ser do ser-aí crente.³⁴¹ Por outro lado, o que se descerra na fé temporaliza o ser-aí segundo a medida que é a sua (daquilo que se descerra para a fé). O que, então, se descerra para a fé? Seguindo uma inspiração claramente paulina³⁴² e protestante (sobretudo luterana)³⁴³, Heidegger afirma que o ente crido, que aparece somente para o processo compreensivo que é a fé, é o Deus crucificado – Cristo: “O ente que é primordialmente revelado para a fé e apenas para ela, o ente que, enquanto revelação, temporaliza pela primeira vez a fé, é para a fé ‘cristã’ o Cristo, o deus crucificado. A relação da fé com a cruz, determinada por Cristo, é uma relação cristã”.³⁴⁴ Por ser ciência da fé, a teologia possui na fé o seu horizonte de inteligibilidade. Deste modo, “a teologia ela mesma fundamenta-se primeiramente pela fé, mesmo que seus enunciados e processos demonstrativos provenham formalmente de puras ações da razão”.³⁴⁵ Por isso, a teologia é, em outras palavras “auto-interpretação conceitual da existência crente”.³⁴⁶

Sem a mobilidade existencial da fé, as proposições teológicas não possuem sentido. Garantir a relação integradora entre discurso teológico e mobilidade existencial da fé é preservar a possibilidade de a verdade vir a lume discursivamente

³³⁹ Ibidem, p. 63.

³⁴⁰ Ibidem, p. 65

³⁴¹ Como diz Heidegger em “Fenomenologia e teologia”: “A essência da fé pode ser delimitada formalmente do seguinte modo: a fé é um modo de existência do ser-aí humano, segundo sua própria testemunha – pertence essencialmente a esse modo de existência – não é temporalizado a partir do ser-aí e por seu intermédio, por sua própria decisão, mas a partir daquilo que se revela nesse e com esse modo de existência, a partir daquilo que é crido”. (Idem)

³⁴² Cf. 1 Cor 1,22-25.

³⁴³ Cf. MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado*, p. 93 seg.

³⁴⁴ FT, p. 64.

³⁴⁵ Ibidem, p. 71.

³⁴⁶ Ibidem, p. 66.

na especificidade da região ôntica da ciência teológica. Ora, a existência, por ser poder-ser, pode desarticular-se da sua dinâmica mais própria. Justamente esta modulação existencial possibilita à teologia alienar-se de sua essência: ser auto-compreensão da existência crente. Por este motivo, ainda que a fé não necessite da filosofia, a teologia necessita: “A fé não precisa da filosofia, mas é antes a *ciência* da fé enquanto ciência *positiva* [que precisa]”.³⁴⁷ No que concerne à relação entre filosofia e teologia, o que interessa a Heidegger – e que é destacado por Marion – é o fato de a filosofia assumir a tarefa corretiva ante discursividade teológica. Os conceitos fundamentais da teologia deitam suas raízes no solo da estrutura existencial que determina o ser-aí. Por este motivo, os conceitos fundamentais da teologia são modulações da estrutura existencial investigada pela ontologia fundamental, estrutura esta que Heidegger identifica com o conceito de “existência pré-cristã”.³⁴⁸ A existência cristã, por estar assentada na existência pré-cristã estudada pela ontologia fundamental, supera a existência pré-cristã, no sentido de que a fé modula a integralidade da estrutura pré-cristã e a torna visível na especificidade de sua dinâmica. Como diz Heidegger:

essa superação existenciária [isto é, concernente a uma modulação específica da estrutura existencial do ser-aí] da existência pré-cristã, que pertence à fé como renascimento, significa precisamente que, na existência crente, o ser-aí pré-cristão que foi superado está co-implicado na maneira ontológico-existencial. Superar não significa rejeitar, mas tomar em uma nova disposição³⁴⁹.

Deste modo, todo conceito teológico fundamental, porquanto refere-se ao caráter existencial da fé, articula em si mesmo a dinâmica da existência pré-cristã. A existência pré-cristã está integralmente presente na fé, segundo a tipicidade de sua modulação existencial. Se a filosofia, no projeto da ontologia fundamental, descreve fenomenologicamente a estrutura existencial do ser-aí com vistas à apreensão da condição de possibilidade de toda ontologia possível; se a fé é simultaneamente uma modulação específica da estrutura ontológica do ser-aí que salvaguarda em si mesma de modo integrador esta mesma estrutura e funda o horizonte de inteligibilidade da teologia, então, o discurso teológico deve ser orientado pelo discurso ontológico, uma vez que, devido à possibilidade de a existência crente desarticular-se de sua dinâmica e a teologia formular narrativas

³⁴⁷ Ibidem, p. 72.

³⁴⁸ Ibidem, p. 73.

³⁴⁹ Ibidem, p. 73-74.

em dissonância com sua base existencial, é a filosofia que torna transparente as bases existenciais que determinam a fé e que não são evidentes à fé, já que esta, para ser o que é, não necessita da filosofia. Sem a filosofia, os conceitos teológicos perdem transparência hermenêutica: “Todos os conceitos teológicos existenciais, centrados na fé, referem-se a uma transição específica da existência, na qual a existência pré-cristã e a existência cristã estão unidas de um modo todo próprio”³⁵⁰.

A relação entre filosofia, fé e teologia, segundo Heidegger, mostra a desidentificação de fé e filosofia. Por esse motivo, a existência crente não depende da ontologia para se determinar. Contudo, isto não significa que a fé se dê para além da ontologia. Significa, outrossim, que, diante da ontologia, a fé é insuficiente: a fé não visualiza a estrutura ontológico-existencial de que ela depende. Por isso a conclusão de Marion:

A teologia se afasta tanto do *ser* como se distingue, como as outras ciências ônticas, do *Dasein*. Com efeito, ela não deve empregar a palavra *ser*, mas por defeito, não por excesso: a teologia remete a algo maior que ela mesma, à analítica do *Dasein*, e, mais tarde, ao pensamento do *Seyn*.³⁵¹

Se a fé não transcende o ser, uma vez que ela depende inteiramente da estrutura do ser-aí investigada pela ontologia fundamental, então, o horizonte do ser condiciona toda compreensão da mobilidade intrínseca à fé. Toda teologia possui, conseqüentemente, fundamentos ontológicos. O caráter corretivo da filosofia em sua relação com a teologia é, em verdade, o sinal evidente de que, em Heidegger, o discurso ontológico é hegemônico e subsume, deste modo, a fé e a auto-compreensão da existência crente: a teologia.

Se no primeiro momento de sua obra Heidegger subsume a fé, conseqüentemente a revelação que nela se dá, à ontologia fundamental, no segundo, após a viragem (*die Kehre*), tal subsunção aparece de modo mais evidente. Como vimos anteriormente, com a virada do pensamento heideggeriano, o sentido do ser não é mais pensado a partir da relação entre poder-ser do ser-aí e o mundo, sendo este último modificável pelas transformações existenciais (processos de singularização) do primeiro. Agora, o mundo, ainda que se identifiquem com um sentido específico do seer (uma verdade do seer), acontece por meio de um envio

³⁵⁰ FT, p. 74, nota 1.

³⁵¹ DSE, p. 103.

que solicita o ser-aí, para que este lhe dê voz e, assim, uma medida histórica venha a lume e funde o horizonte de desvelamento de todo e qualquer ente. O conceito de acontecimento apropriador passa a ser central neste momento da obra de Heidegger, uma vez que é ele que caracteriza tanto o seer quanto do ser-aí coimplicados em uma dinâmica acontecimental de mútua apropriação: o seer envia-se ao ser-aí e deste se apropria; o ser-aí, ao ser apropriado por uma figura (histórica) do seer, deste se apropria e deixa ser o seer, além de deixar ser um modo específico de sua (do ser-aí) ipseidade. Todo ente depende, portanto, de uma medida global instaurada pelo seer. Fora do seer (*Seyn*) nada é – inclusive Deus. Deste modo, o seer é condicionador de tudo que é. A significatividade do que quer que seja depende dele. Em outras palavras: o seer é o horizonte que delimita as condições de manifestação e, portanto, significação do que quer que seja. No que concerne à manifestação, uma passagem de *Carta sobre o humanismo* também comentada por Marion diz:

É só a partir da verdade do ser [*Seyn*] que se pode pensar na essência do sagrado. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra “Deus”. Ou não será necessário que possamos compreender e ouvir todas essas palavras com cuidado se quisermos, como homens, isto é, como seres ek-sistentes, poder experimentar uma relação de Deus com o homem. Pois como deve o homem que pertence à história universal da atualidade poder ao menos perguntar com seriedade e rigor se Deus se aproxima e se subtrai, quando ele mesmo negligencia adentrar primeiramente e pensar a única dimensão na qual aquela questão pode ser colocada? Esta é, porém, a dimensão do sagrado, a qual, quiçá já como dimensão, permanece vedada, se o aberto do ser não for iluminado e não tiver próximo do homem em sua clareira.³⁵²

A verdade do seer enquanto medida ontológica global condicionadora do modo de desvelamento da totalidade do ente determina a possibilidade de significatividade do nome divino. Por isso, o que ou quem Deus é não depende da automanifestação de Deus, mas do horizonte do seer, que delimita a possibilidade de Deus ser algo. O seer, então, é um a priori, que transcendentemente condiciona e possibilita que Deus possa ser anunciado como tal, além de fornecer ao nome de Deus toda amplitude de sua significatividade. Neste sentido, pode-se entender por

³⁵² CH, p.364. Cf. também VR, p. 26.

que Marion chama o seer de “tela”³⁵³ que precede e condiciona a divindade. Sem esta tela, Deus não é. Daí a conclusão de Marion:

Se pois não depende inicialmente e unicamente de Deus que a palavra “Deus” seja pensada e dita, é preciso concluir que Deus não pode de si mesmo nem se dizer nem se fazer pensar, em síntese que ele não pode se revelar. Sem dúvida o ente-Deus se vê sempre concedendo o direito à manifestação, mas a uma manifestação determinada *a priori* segundo as dimensões de um horizonte, o horizonte do ser. (...) Escrínio de todo ente, o ser desempenha, no caso de Deus, a função de uma tela; precede a iniciativa de se revelar, fixa o quadro da revelação, impõe ao dom revelado as condições de sua revelação.³⁵⁴

A horizontalidade do seer impossibilita pensar o acontecimento da revelação divina, uma vez que todo horizonte delimita, posiciona e antecipa o âmbito de manifestação do que quer que seja, inclusive da divindade. Ora, se, como vimos, a revelação divina pressupõe a possibilidade de Deus enviar-se de modo irreduzível ao mundo, o horizonte do seer identifica-se com a noção de mundo. Isto aparece claramente em Heidegger, quando este assinala que toda figura do seer é um mundo histórico. Porquanto o mundo determina o “espaço” ontológico de manifestação de todo ente, deve-se concluir que o seer posiciona Deus como um ente no interior de sua amplitude. Deve-se lembrar que o verbo grego *horizo*, de onde surge o substantivo português “horizonte”, significa exatamente delimitar. Se o seer é um horizonte de desvelamento do ente, o Deus que se dá no seu interior é condicionado pelos limites de seu contorno. Por este motivo, é preciso repensar a tarefa fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”, sem que a coisa ela mesma se dê condicionada seja pelo eu, seja pela horizontalidade do seer. Caso contrário, não será possível pensar a revelação de Deus no movimento de auto-doação que é o seu. Ainda que não seja este o momento de assinalar os pressupostos fenomenológicos marionianos que permitem ressignificar a relação entre revelação e fenomenologia, é preciso assinalar os contornos essenciais do modo como Marion compreende fenomenologicamente Deus, sem os condicionamentos do eu e do seer presentes em Husserl e Heidegger.

Primeiramente, é preciso assinalar que Marion não pensa que a possibilidade da revelação divina determina-se por meio da anulação de todo e qualquer horizonte. Isto, para ele, é impossível. Como ele mesmo afirma: Se a revelação

³⁵³ VR, p. 27 e DSE, p. 58-75.

³⁵⁴ VR, 27-28 (trad. bras.).

exclui por princípio todo horizonte, não pode mais se apresentar em nenhum lugar, para nenhum olhar nem em nenhum fenômeno; perde assim toda relação com a fenomenalidade enquanto tal”.³⁵⁵ É necessário, portanto, coadunar a absolutidade da revelação divina com a necessidade de horizontes de manifestação do divino. Para tanto, deve-se levar em conta o fato de que toda revelação aparece em algum horizonte, porém, a revelação divina “recusa toda condição *a priori* imposta à sua possibilidade”.³⁵⁶ A revelação divina não prescinde de horizonte fenomenológico; contudo, o horizonte em questão não condiciona *a priori* a manifestação divina. Porquanto a revelação divina não é condicionada por qualquer horizonte, é preciso afirmar que ela, ainda que manifeste-se em um horizonte, excede todos os limites do horizonte em questão. A revelação é, conseqüentemente, excessiva. Ora, considerando a ideia de que a existência é composta por uma pluralidade de horizontes intencionais, como o outro, a carnalidade, as disposições afetivas etc., quando a revelação divina se dá, ela atravessa e entrecruza esta diversidade de horizontes, confundindo e saturando seus limites. Nas palavras de Marion: “[no acontecimento da revelação divina] cada linha do fenômeno interfere em todas as outras, como se elas se cruzassem ou se refletissem, uma pela outra, ou cada uma nas margens da moldura”.³⁵⁷ As ideias de excedência e saturação (esta última ainda será tematizada ao longo da presente investigação) dilatam o princípio dos princípios, que, como vimos, caracteriza a auto-doação do fenômeno intuído pela consciência. A doação do fenômeno, que encontrara no eu e na ideia de horizonte um condicionamento, agora, com o acontecimento excessivo da automanifestação divina, coloca em xeque justamente as instâncias condicionadoras do fenômeno. Se a fenomenologia deve ir às coisas mesmas, a incondicionalidade do acontecimento da revelação divina alcança de modo mais pleno o propósito central da fenomenologia. Tal acontecimento fornece à fenomenologia um conceito renovado de fenômeno, a saber, a ideia de ente dado (*étant donné*). O ente dado, em verdade, é o ente que dá a si mesmo segundo a medida que é a sua, ou seja, o ente dado é a automanifestação de um fenômeno que não pode ser antecipado por meio de quaisquer princípios transcendentais. O ente dado é, em outras palavras, o ente

³⁵⁵ Ibidem, p. 33.

³⁵⁶ Idem.

³⁵⁷ Idem.

desvinculado de todo princípio causal ou fundacional, ou seja, o conceito de ente dado nasce de uma radicalização da tentativa de a fenomenologia superar o princípio da razão suficiente.³⁵⁸ Melhor ainda: o conceito de ente dado nasce de uma radicalização da redução fenomenológica e da consideração da possibilidade de automanifestação de fenômenos que são irreduzíveis a instâncias transcendentais ou condicionais, como o eu transcendental e os horizontes intencionais. O fenômeno radicalmente reduzido identifica-se com o ente dado irreduzível a qualquer instância a priori. Ora, neste sentido, Marion encontra alguns fenômenos que podem ser caracterizados como entes dados. Estes fenômenos ressignificam os entes caracterizados pela metafísica geral e pela metafísica especial: mundo, eu e Deus. Interessa-nos, neste momento, o ente dado divino e sua caracterização em *O visível e o revelado*. No que tange a este ente, duas passagens paradigmáticas desta obra dizem:

Se o mundo pode se definir como aquilo que aparece como ente dado em totalidade, se o outro para mim pode se designar como o que aparece como o ente mais próximo, então ‘Deus’ se determina como o ente dado por excelência.³⁵⁹

A doação por excelência implica um êxtase para fora de si, no qual o si permanece tanto mais ele mesmo quanto ele se extasia (...) Enquanto a *causa sui* não pode senão voltar sobre si mesma a eficiência, a doação que realiza ‘Deus’ não pode permanecer igual a si (doação como ação de dar) senão se extasiando naquilo que ela dá (doação como dom dado).³⁶⁰

À luz do conceito de ente dado, Marion pensa Deus como ente dado por excelência. Aparentemente, esta caracterização fenomenológica de Deus reedita a ideia onto-teo-lógica segundo a qual Deus é o ente por excelência. Isto contudo é desconsiderado por Marion, uma vez que o que está em jogo para ele é que Deus se dá fora do horizonte do princípio da razão suficiente, operacionalizado pela onto-teo-logia. Por este motivo, o fato de Deus ser ente por excelência significa que ele é o ente dado por excelência. Esta doação, como vimos, assinala a incondicionalidade intrínseca à auto-doação de Deus. Por outro lado, Deus não pode

³⁵⁸ Cf. VR, p. 91 seg., além de toda obra *Étant donné*, onde Marion caracteriza os pormenores do conceito de ente dado e, por meio dele, amplia a significatividade de outros conceitos de sua obra, como os conceitos de ídolo e ícone. Tal obra será de grande valia para o terceiro capítulo desta investigação.

³⁵⁹ Ibidem, p. 92 (trad. bras).

³⁶⁰ Ibidem, p. 93 (trad. bras).

ser pensado, enquanto ente dado por excelência, como *causa sui*, pois esta autofundamentação caracteriza a dinâmica reflexiva da divindade, que assegura seu ser como causa suprema de tudo que é, inclusive de si. Dito de modo mais claro: o ente dado por excelência não é, no sentido *ad extra* pensado pela metafísica, fundamento causal (causalidade eficiente) dos entes, e não é, no sentido *ad intra* também pensado pelo onto-teo-logia, causa de si.³⁶¹ Não se trata, portanto, no conceito de ente dado por excelência, da transposição da metafísica especial para o registro de verdade fenomenológica. Isto porque, como é óbvio, a fenomenologia do ente dado não se orienta pela noção de causalidade e pela pressuposição de insuficiência ontológica do fenômeno, pressuposto de toda necessidade de aplicação do princípio de razão suficiente na fundamentação dos entes em geral. No que concerne ao ente dado por excelência, a segunda passagem acima reproduzida diz-nos que “A doação por excelência implica um êxtase para fora de si, no qual o si permanece tanto mais ele mesmo quanto ele se extasia”. O fato de Deus ser um ente dado o faz ser um ser que se doa, ou seja, ele se desinstala e sai de si (êxtase) mesmo. Dar-se é o que é próprio do ente dado por excelência. O que se entende aqui por excelência nada tem a ver com a fundamentação causal dos entes, nem com a primazia de Deus. A excelência indica, neste caso, que Deus dá-se mais intensamente que qualquer outro ente dado. Neste sentido, se Deus é o ente dado que mais se dá, ele é o *ente abandonado*, isto é, o ente entregue. Como diz Marion: “excelência não indica nem a suficiência, nem a eficiência, nem a primazia; ela atesta pelo contrário o fato de que ele [Deus] se dá e se deixa dar mais do que todo outro ente dado. Em resumo, com ‘Deus’, trata-se do *ente abandonado*”.³⁶² Destarte, Deus se dá sem reserva, sem retenção. Exatamente por isso, Deus é o ente dado que, à medida que se dá incondicionalmente, não perde a si mesmo, mas aparece como sendo plenamente quem ele é: “ele se dá absolutamente”.³⁶³ Consequentemente, Deus não é um ente que, já sendo quem é, resolve doar-se. Antes disso, Deus só é Deus no próprio movimento de autodoação. Em outras palavras: Deus permanece no ser divino, ao sair de si e doar-se.

³⁶¹ Cf. VR, cap. 3, § 5.

³⁶² Ibidem, p. 92 (trad. bras.).

³⁶³ Ibidem, p. 93.

Porquanto Deus é ente dado por excelência, ente este que excede todo e qualquer horizonte, ele jamais pode ser disponibilizado por alguma visada que controle sua manifestação e condicione seu ser. Por isto, Deus é indisponível: dá-se segundo sua medida e não outra qualquer. Ora, se é assim, Deus é irreduzível a toda visada limitadora. Por isso, quando ele se dá, esvazia os horizontes em que ele se manifesta de qualquer traço definidor, pois seu ser não pode ser enquadrado pelas visadas definidoras de sua identidade. Diante desta visada definidora, Deus se dá invisivelmente, pois não podemos vê-lo sob os moldes de qualquer definição. Deve-se observar que revelar-se como invisível não é manifestar-se como suprassensível, já que este conceito só possui sentido no horizonte da metafísica e funciona, portanto, como causa fundadora do sensível. A invisibilidade aparece, em verdade, como o traço da excessividade do ente doado por excelência. O seu excesso o torna refratário aos horizontes que tornam visíveis os entes, razão pela qual afirma Marion: “Se nós o [Deus] víssemos, como vemos um ente do mundo, então não se trataria mais de ‘Deus’”.³⁶⁴

Com o conceito de ente dado, além de outros que ainda serão estudados e que se articulam essencialmente com o de ente dado, Marion radicaliza o projeto fenomenológico de ir às coisas mesmas, porém recusa os elementos a priori ainda presentes em Husserl e Heidegger, que não dão conta da incondicionalidade do fenômeno. Isto significa que Marion pensa a fenomenologia para além de Husserl e Heidegger, o que não significa que ele pense a fenomenologia “sem” Husserl e Heidegger. Por meio de uma lida crítica lida com as obras destes dois autores, que acaba recusando os elementos a priori que nelas se encerram, Marion repensa a superação da onto-teo-logia e a resignificação da revelação divina sem se reduzir aos regimes de verdade destes dois fenomenólogos. Isto, contudo, não quer dizer que Marion pense que Deus se reduza ao discurso filosófico fenomenológico. Contra isso, Marion diz que o ente dado por excelência é uma “possibilidade”, no sentido de que sua doação não depende da filosofia, mas de Deus mesmo. A razão disso não é difícil de ser compreendida: o ente dado por excelência é imprevisível, incomensurável (sem medida) e indisponível. Por isso, a filosofia jamais pode determinar (construir) o ente dado e identificá-lo com uma realidade efetiva disponível ao seu regime de verdade. A doação real deste ente diz respeito à teologia

³⁶⁴ Ibidem, p. 93 (trad. bras).

revelada e não à filosofia. Conclusão: “Entre fenomenologia e teologia, a fronteira passa entre a revelação como possibilidade e a revelação como historicidade. Entre esses domínios, a confusão não poderia ameaçar”.³⁶⁵ Esta conclusão assinala que a fenomenologia, pensando o ente dado por excelência como possibilidade, não pode determinar sua face e sua especificidade. Esta tarefa é própria da teologia. Deve-se, neste ponto, perguntar pelo modo como Marion articulou integradoramente fenomenologia e teologia. Como é possível integrar campos fenomênicos distintos: o campo da fenomenologia e o da teologia? O conceito marioniano de “filosofia cristã” parece ajudar-nos a compreender esta relação.

3.3.

A fenomenologia de Marion entre “filosofia cristã” e teologia cristã: uma discussão com Tomás de Aquino e Étienne Gilson

O conceito de ente dado, que possibilitou a Marion repensar filosoficamente o conceito de Deus e relegioná-lo com a revelação divina, levantou-nos o problema da articulação entre fenomenologia e teologia. Por um lado, Marion pensa a fenomenologia como importante método para o desenvolvimento da teologia. Em outras palavras: a teologia, com a crise da metafísica (onto-teo-logia), pode encontrar na fenomenologia um substituto à altura da crise em questão. A fenomenologia não somente legitima a possibilidade da teologia, como inscreve-se no labor teológico propriamente dito. Por outro lado, a fenomenologia marioniana estrutura uma filosofia autônoma. Como é possível isto? Como a fenomenologia aparece de modo dúplice em Marion? Como se pode compreender isso? Aventamos a hipótese de que a ideia marioniana de “filosofia cristã”, cunhada por meio de uma discussão com o conceito neo-escolástico (sobretudo neo-tomista, como ainda veremos), ajuda-nos a entender por que a fenomenologia marioniana não somente inscreve-se no regime discursivo da filosofia, como também no da teologia. Contudo, é necessário mencionar que a compreensão marioniana de “filosofia cristã” depende de uma apropriação desconstrutiva-criativa deste mesmo conceito tal qual aparece na obra de Étienne Gilson. Eis a definição gilsoniana de “filosofia cristã”: “Chamo pois de filosofia cristã *toda filosofia que, embora distinga*

³⁶⁵ VR, p. 95.

formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão”.³⁶⁶ Para Marion, tal definição não só é pertinente, como profundamente importante na reconsideração do conceito de filosofia cristã.³⁶⁷ Importa, para ele, ressignificar tal definição por meio da desconstrução de sua compreensão hermenêutica. No sentido de Gilson, a filosofia possuiria um caráter hermenêutico, que, como veremos, a transformaria em simples instrumento hermenêutico de proposições de ordem teológica. As impertinências desta compreensão (hermenêutica) da filosofia devem ainda ser mencionadas. Entretanto, deve-se, neste momento, destacar a intenção marioniana de transformar a filosofia cristã em heurística, isto é, inventiva de temas, conceitos e questões que entram para a ordem filosófica e nela são pensados. Isto equivale a dizer que Marion desconstrói a compreensão hermenêutica da filosofia cristã, que ele entende estar presente em Gilson, para ressignificá-la por meio da sua compreensão heurística. Para que entendamos, portanto, como Marion transforma o conceito de filosofia cristã em heurística, é preciso, antes, perguntarmos como Gilson o entende. Em seguida, será necessário perguntar pela desconstrução marioniana da compreensão gilsoniana de filosofia cristã, assinalando obviamente a insuficiência do que Marion considera o caráter hermenêutico da ideia de filosofia cristã. Por fim, mostraremos como Marion ressignifica tal conceito e por que ele nos permite compreender a relação entre fenomenologia e revelação.

A definição gilsoniana de filosofia cristã como “*toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão*” parte do pressuposto de que é possível integrar ordem da revelação e ordem da razão. Mais: a revelação parece ser uma *ancilla* (serva) indispensável para a razão. Consequentemente, isto parece retirar tanto da revelação quanto da razão suas respectivas autonomias. A revelação, que é um fim em si, aparece em função da filosofia (razão) e a filosofia deixa de operar unicamente por meio de suas forças e se submete aos dados da revelação. Esta compreensão, contudo, não é verdadeira. Isto porque Gilson também afirma:

³⁶⁶ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 45.

³⁶⁷ Cf. VR, cap. 4.

O que o filósofo cristão se pergunta é simplesmente se, entre as proposições que ele crê verdadeiras, não há um certo número que sua razão poderia saber verdadeiras. Enquanto funda suas asserções na convicção íntima que sua fé lhe confere, o crente continua sendo um simples crente e ainda não ingressou no domínio da filosofia.

Destarte, “assim que encontra [o filósofo cristão] entre as suas crenças verdades que podem se tornar objetos de ciência, ele se torna filósofo, e, se é à fé cristã que ele deve essas novas luzes filosóficas, ele se torna um filósofo cristão”.³⁶⁸ Esta consideração parte do pressuposto de que a fé crida é aquela que se manifesta proposicionalmente. Em seguida, Gilson entende que a fé expressa em proposições pode fornecer à razão um horizonte de atuação que torna inteligível, no campo de ação da razão, aquilo que se dá na fé. Quando a fé fornece à razão um conteúdo a ser inteligido (filosoficamente), tal inteligibilidade se dá por meio da atuação autônoma da razão. O que importa a Gilson caracterizar é o fato de que conteúdos da fé (não qualquer conteúdo) podem se tornar ciência. Ora, o caráter ancilar da revelação (que se manifesta nas expressões proposicionais da fé) se manifesta no sentido de que ela fornece à razão conteúdos que podem ser apropriados e trabalhados pela razão, na autonomia de suas funções. Esta compreensão não é aleatória na obra de Gilson. Apesar de sua noção de filosofia cristã ser definida à luz de uma compreensão formal, sem menção alguma a algum filósofo cristão específico, ainda que sua definição de filosofia cristã seja precedida por uma menção a diversos autores da tradição (sobretudo patrística e medieval)³⁶⁹, não há dúvida de que o paradigma gilsoniano de filosofia cristã encontra-se na obra de Tomás de Aquino. Esta afirmação pode ser confirmada, caso levemos em conta as obras *Elementos de filosofia cristã* e *Introdução à filosofia cristã*. Nestas duas obras, Gilson mostra que o que ele entende por filosofia cristã identifica-se com o pensamento tomásico.³⁷⁰ Se queremos compreender minimamente o que Gilson efetivamente entende por filosofia cristã, é necessário, ainda que de modo sucinto, assinalar alguns elementos do pensamento tomásico que sustentam este seu conceito.

³⁶⁸ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 44.

³⁶⁹ Cf. Ibidem, cap. 1 e 2.

³⁷⁰ Cf. GILSON, E., *Elementos de filosofia cristã*. A posição de Gilson é apoiada no Concílio Vaticano I e na encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII.

Levemos em conta o modo como Tomás de Aquino entendeu a *Sacra Doctrina* (teologia) e a relacionou com a filosofia. Para tanto, a primeira questão da primeira parte da *Suma Teológica* (sobretudo os artigos 1 a 8) e a introdução do livro I da *Suma contra os gentios* são-nos de grande valia para esclarecermos a relação entre os regimes de verdade da filosofia e da teologia no pensamento tomásico. No que concerne à expressão *Sacra Doutrina*, seu sentido, como viu Gilson, é de “um corpo de ensinamentos (doutrina) santos por causa da origem divina (sagrada); em resumo, um corpo de ensinamentos cujo mestre é Deus”.³⁷¹ Em um primeiro momento, as Sagradas Escrituras, por conterem a palavra de Deus propriamente dita, formam a doutrina sagrada. Contudo, como se pode observar em Tomás de Aquino, sob a expressão *doutrina sagrada* se compreende “tudo quanto de alguma forma baseia sua verdade na revelação divina ou coopera com ela em razão do fim previsto por Deus”.³⁷² Dito de modo ainda mais claro: a *Sacra Doctrina* é o *saber teológico*, que de algum modo se distingue do pensamento filosófico. Ora, neste sentido, a tradição dos santos, assim como da autoridade eclesiástica, integram a doutrina sagrada, uma vez que o saber teológico depende, segundo um conhecido princípio do pensamento católico, tanto das Sagradas Escrituras, quanto da tradição, sobretudo os santos. Entretanto, como deixa claro Tomás, ao dizer que “tudo quanto de alguma forma baseia sua verdade na revelação divina ou coopera com ela em razão do fim previsto por Deus” estrutura a doutrina sagrada, é possível supor que há saberes que auxiliam o saber teológico a se estruturar e a esclarecer o sentido de suas proposições. É o caso sobretudo da filosofia. Consequentemente, para que a teologia legitime a si mesma, deve ela confrontar-se com a filosofia e esclarecer como ela se distingue deste saber e qual sua relação com ele. É neste sentido que o primeiro artigo da primeira questão da primeira parte da *Suma Teológica* – “É necessário outra doutrina, além das disciplinas filosóficas?” – se vê confrontado com a necessidade de perguntar pela possibilidade da teologia determinar-se, por meio de uma contraposição à filosofia.

Tomás rapidamente levanta como objeção à legitimidade da teologia o fato de que este saber estrutura-se por meio de uma instância que transcende os limites da razão humana. Ora, como ele argumenta, o livro do *Eclesiástico* pede para que

³⁷¹ GILSON, E., *Elementos de filosofia cristiana*, p. 27.

³⁷² Idem.

não fiquemos cansados por causa de obras que nos ultrapassam (“Não te afadigues com obras que te ultrapassam” – Eclo 3,22). Se a teologia ultrapassa os limites da razão humana, então, ela é desnecessária, pois dedicar-se a ela seria fregar-se com algo que ultrapassa os limites da nossa razão. Por outro lado, a teologia, por ter como objeto central de investigação Deus, identifica-se com a *ciência divina*, uma das partes do conhecimento filosófico, segundo Aristóteles³⁷³. Neste caso, a teologia é a “parte” da metafísica que investiga o motor imóvel, isto é, Deus. Este aparece, como sabido, como objeto mais elevado do saber humano e maximamente realizador das potencialidades da alma humana. Se a filosofia, dentro dos limites da razão pura, sem levar o ser humano à “fadiga” e desperdício de tempo, permite-nos alcançar Deus, então, parece não haver sentido algum na sagrada doutrina teológica. A resolução tomásica desta aporia leva em conta, sobretudo, a relação entre revelação e salvação. Tomás parte do pressuposto de que a teologia relaciona-se essencialmente com a soteriologia (doutrina da salvação). A salvação, neste caso, não é somente idêntica à ideia de céu supra-terrena. Trata-se, em sentido originário, da aquisição da beatitude, fim último da condição humana, uma vez que é na beatitude que o ser humano alcança a máxima realização de suas potencialidades. Ora, a conquista da felicidade não é tão simples quanto parece. Isto porque a nossa condição na presente vida está sob a influência do pecado. Este elemento central de toda cosmovisão cristã é o pressuposto da teologia tomásica. Para que a salvação do pecado se efetive e, destarte, o ser humano alcance a beatitude, é necessário conhecer o máximo possível o fim último da sua existência: Deus. Este fim, contudo, não se reduz à razão, mas a ultrapassa. em outras palavras: o fim último da vida humana, possibilitador da experiência da beatitude humana, é ontologicamente excessivo, pois ultrapassa sobremaneira os limites da racionalidade. Se as intenções e ações humanas dependem do conhecimento de Deus, então, é necessário que Deus se dê a conhecer naquilo que ultrapassa a própria razão humana. Por isso disse Tomás: “é preciso que o homem, que dirige suas intenções e suas ações para um fim, antes conheça este fim. Era, pois, necessário para a salvação do homem que estas coisas que ultrapassam sua razão lhe fossem comunicadas por revelação divina”³⁷⁴.

³⁷³ *Sum., Teol.*, I, 1 q., art. 1, obj. 1 e 2

³⁷⁴ *Ibidem*, resp.

Se por um lado os limites da razão humana, a grandeza excessiva de Deus e a necessidade de salvação (aquisição da bem-aventurança) parecem legitimar a revelação divina, pressuposto necessário para o saber teológico, por outro, a especificidade do conhecimento racional de Deus justifica a autorrevelação divina e sua necessidade. Para Tomás, como ainda veremos ao longo desta investigação, a razão humana pode de algum modo dizer que Deus existe³⁷⁵ e conceber alguns atributos divinos sobretudo por meio do uso de *analogias*³⁷⁶. Contudo, a ideia de que Deus é uno e trino, uma substância e três pessoas, os conceitos de céu e inferno, o conceito de juízo final e toda sorte de conceitos escatológicos não podem ser conhecidos unicamente pelo exercício da razão, ainda que se possa utilizar diversos conceitos racionais para “traduzir” aquilo que transcende a própria razão e que é dado ao conhecimento humano. Pode-se pensar aqui também na ideia de encarnação divina, nos sacramentos, nos dons do Espírito Santo, nas relações interpessoais presentes na economia imanente da Santíssima Trindade etc. – tudo isto não pode ser alcançado pela simples razão. Ainda assim, a razão tem a capacidade de dizer algo positivo de Deus e da relação do ser humano com Ele, temáticas centrais do saber teológico. Se assim não fosse, segundo Tomás, Platão e Aristóteles não teriam pensado grande parte do que pensaram. Importa a Tomás de Aquino mostrar que, ainda que a razão alcance diversas verdades acerca de Deus e da relação deste com o homem, é necessário o acontecimento da autorrevelação divina *mesmo no que concerne àquilo que a razão por si só consegue conhecer*. Neste sentido, na *Suma contra os gentios*, Tomás apresenta três inconvenientes de as verdades divinas acessíveis à razão não serem também reveladas sobrenaturalmente por Deus: 1) Deve-se observar que poucos são aqueles que conseguem, por si sós, racionalmente, chegar às verdades divinas. Três motivos explicam isto: a) muitos não conseguem, por si sós, chegar ao conhecimento de Deus, que exige muito esforço e exercício intelectual, por causa sua “constituição natural defeituosa”³⁷⁷, ou seja, há aqueles cujo ser (natureza) é incapaz de chegar autonomamente ao conhecimento de Deus; b) outros devem cuidar da família e prover seu sustento, sendo portanto impedidos de se dedicar à atividade

³⁷⁵ Cf. *Sum. Teol.* I, q. 2, art 3

³⁷⁶ *Ibidem*, q. 3-14.

³⁷⁷ CG, I, cap. IV, 3

especulativa, onde o conhecimento racional de Deus se estabelece. “Estes, porém, não podem dispensar o tempo necessário para o ócio exigido pela investigação contemplativa para alcançar o máximo desta investigação, que consiste justamente no conhecimento de Deus”³⁷⁸; c) há ainda aqueles que não conseguem conhecer racionalmente as verdades divinas por causa da preguiça que os acomete, não possuindo o ímpeto (Eros, diriam os gregos) necessário para o desenvolvimento da tarefa especulativa. De qualquer maneira, “para o conhecimento das verdades divinas investigáveis pela razão, há necessidade de muitos acontecimentos prévios”³⁷⁹.

2) Já o segundo inconveniente, decorrente do primeiro, diz respeito ao fato de a razão só conseguir alcançar as verdades divinas dentro da amplitude de sua luz (*lumen naturale*) após “diuturna investigação”³⁸⁰. Eis o porquê disto: para o conhecimento humano, as realidades metafísicas são as últimas a serem conhecidas. Ora, Deus não é qualquer realidade metafísica. Ele é o princípio supremo e o fim também supremo de todo o mundo, ou seja, dito de outro modo, todo princípio metafísico encontra em Deus seu fundamento supremo e sua razão última de ser. Deus, então, possui a maior profundidade ontológica, o que dificulta ao homem conhecê-lo. Neste caso, pensa Tomás, se levarmos em conta o fato de o ser humano em sua juventude dispersar-se facilmente, raramente estando apto a concentrar-se, então, fica ainda mais difícil conhecer a Deus racionalmente, uma vez que o conhecimento acerca de Deus exige atenção e paciência³⁸¹. 3) Ademais, a fragilidade e debilidade da estrutura gnosiológica do homem deixam facilmente entrar na razão diversos erros a respeito de Deus. Ainda que a razão consiga com muito esforço chegar a Deus, muitas vezes o que ela conhece de Deus são fantasias e quimeras. Isto já assinala a dificuldade de se pensar retamente a realidade de Deus. Ainda quando isto ocorre, facilmente surgem desconfianças acerca de sua veracidade. A clareza e a força das demonstrações em torno de Deus geram inúmeras dúvidas, o que abre o espaço para o surgimento de pensamentos opostos, que contribuem para o descrédito dos pensamentos retos.³⁸² Conclusão:

³⁷⁸ CG.

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ Ibidem, I, cap. IV, 4.

³⁸¹ Cf. Idem.

³⁸² Cf. Ibidem, I, cap. IV, 5.

Por todos esses motivos foi conivente que pela via da fé se apresentassem aos homens a firme certeza e a pura verdade das coisas divinas. Foi, pois, vantajoso que a clemência divina determinasse serem todas como sua fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Assim, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro, ser participantes do conhecimento das verdades divinas. Daí estar escrito: *já não andais como os povos que andam segundo a verdade dos sentidos tendo o intelecto obscurecido* (Ef. 4,17); e: *Farei a todos os homens os seus filhos doutrinados pelo Senhor* (Is 54,13).³⁸³

À luz do que fora dito, a revelação divina, para Tomás de Aquino, não somente apresenta aquilo que está para além dos limites da razão. Ela também mostra o que a razão por si só poderia conhecer. Entretanto, como vimos, por causa da dificuldade de a razão alcançar as verdades divinas que são cognoscíveis pelo homem, a autorrevelação divina dissemina aquilo que poucos poderiam conhecer, para que todos tenham acesso – dos mais Sábios aos mais ignorantes e intelectualmente incultos. Se a salvação do homem depende deste conhecimento, a revelação divina não somente “populariza” ou “democratiza” o conhecimento de Deus, como permite enxergar a falsidade em muitos discursos acerca de Deus e corrigi-los – que se pense aqui nas heresias, alvos preferenciais da apologética cristã. Por isso, Tomás de Aquino, no *Sed contra* do artigo um, pertencente à questão um da primeira parte da *Suma Teológica*, cita um trecho da epístola paulina a Timóteo, que diz: “Toda Escritura inspirada por Deus é útil para ensinar, refutar, corrigir e educar na justiça”³⁸⁴. Destarte, é preciso reconhecer por um lado que, de algum modo, a revelação divina é conhecida pelo homem e relaciona-se com a filosofia, uma vez que ela não contradiz os conhecimentos corretos que a razão, por si só, com muito esforço, pode conhecer. Por outro lado, como fica claro na última citação da *Suma contra os gentios*, o conhecimento de Deus disseminado pela revelação divina se determina pela fé. Ora, ainda que a razão conheça corretamente a Deus, ela é incapaz de transcender seus limites. Se o conhecimento de Deus é necessário para a salvação e esta é o foco praxiológico da teologia, então, até aquele que pode ser racionalmente privilegiado deve ampliar seu conhecimento de Deus e salvação pela fé. A fé (fides) aparece como imprescindível para uma reta relação com Deus. Por este motivo, perguntamos: o que é, então, a fé para que ela possa se identificar com o conhecimento daquilo que transcende os limites da razão e que é necessário para a salvação? Para os propósitos desta investigação, podemos

³⁸³ Ibidem, I, cap. IV, 6.

³⁸⁴ 2 Tm 3, 16.

inicialmente lançar mão sobretudo da caracterização tomásica do conceito de fé em sua exposição sobre o *Credo*.

“A primeira coisa necessária a um cristão é a fé, sem a qual ninguém pode ser chamado cristão”.³⁸⁵ Mesmo que não se saibamos ainda o que é a fé, com esta afirmação, Tomás está assinala que o modo de ser cristão não se determina pela racionalidade, mas pela fé. É esta o elemento central da vida cristã, pois até um inculto pode conhecer por meio dela quem é Deus e obter assim sua salvação. O que é a fé aparece por meio daquilo que ela produz. Neste caso, “a fé produz quarto bens”³⁸⁶. O primeiro dos bens trata da unidade entre Deus e o homem, isto é, da “união da alma com Deus”³⁸⁷. A imagem matrimonial, muito comum na literatura patrística, para falar da fé assinala o caráter experiencial do que acontece por meio dela. A *alma*, princípio vital que determina a totalidade humana, é justamente o “lugar” *aberto* pela fé para que Deus torne-se vigente na vida do cristão. Neste sentido, é possível afirmar, em linguagem filosófica heideggeriana, que a fé é o comportamento que articula existencialmente o homem com Deus. É por isso que Tomás diz que o segundo bem produzido pela fé é iniciar em nós a vida eterna³⁸⁸. Trata-se de uma experiência de antecipação da vida futura no presente daquele que crê. Tal experiência, entretanto, já está marcada por um certo conhecimento:

A vida eterna consiste em conhecer a Deus (...). Este conhecimento de Deus principia, neste mundo, pela fé, e atinge a sua plenitude na outra vida, onde conheceremos Deus tal como Ele é (...) Ninguém pode chegar à bem-aventurança, que consiste no conhecimento de Deus, se primeiramente não o conhecer pela fé³⁸⁹.

Conhecimento e experiência de Deus se entrelaçam. Quanto mais se conhece a Deus, mais antecipa-se a plenitude da bem-aventurança. A unidade da alma com Deus possui intensidades distintas que se identificam com os graus do conhecimento de Deus. Foi neste sentido que Tomás escreveu, no segundo capítulo do *Compêndio da Teologia*, a seguinte definição de fé: “A fé é uma certa prelibação daquele conhecimento que nos fará bem-aventurados no futuro. O Apóstolo disse que ela é a ‘substância das coisas que se esperam’, isto é, a felicidade futura”.³⁹⁰

³⁸⁵ *Credo*, p. 15.

³⁸⁶ *Idem*.

³⁸⁷ *Idem*.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 16.

³⁸⁹ *Idem*.

³⁹⁰ *Comp. Teol.*, cap. II, 1.

Conhecimento de Deus e gênese da bem-aventurança se interpenetram em Tomás de Aquino. Se a fé é um conhecimento necessário para a aquisição da bem-aventurança futura, ela ensina de algum modo a viver bem, pois, sem o que ela tem a informar ao homem, este não conseguiria viver retamente. O terceiro bem produzido pela fé é o conhecimento do que é “essencial para viver bem”.³⁹¹ Mas, que conhecimento é este? Tomás responde: “[A fé] Ensina que há um só Deus, que Deus recompensa os bons e castiga os maus, que existe uma outra vida e verdades semelhantes. Este conhecimento nos estimula a praticar o bem e evitar o mal”³⁹². Estes conhecimentos nem sempre encontram-se nos filósofos. Aqui, o papel da revelação divina é central. Por isso as inúmeras citações bíblicas que Tomás faz em sua exposição do credo. A fé, portanto, neste sentido, é o consentimento às informações reveladas por Deus nas Sagradas Escrituras, conhecimento possibilitador de uma vida boa. Isto não aparece somente na exposição sobre o credo. Encontramos também no *Compêndio de Teologia* a seguinte afirmação: “O Senhor ensinou que aquele conhecimento beatificante consiste em duas verdades: na divindade da Trindade e a humanidade de Cristo”.³⁹³ A divindade da Trindade e a humanidade de Cristo já são formulações dogmáticas da teologia cristã. Pode-se, então, afirmar que a fé alimenta-se do consentimento não só aos dados escriturísticos, mas também das formulações teológicas da tradição cristã (sobretudo os dogmas). Por fim, o quarto e último bem produzido pela fé é resumido por Tomás em uma frase: “O quarto bem é que pela fé vencemos as tentações”³⁹⁴. Neste último sentido, a fé aparece como resistência a um complexo de experiências (que levam o adjetivo de *carnais*), que nos tiram a bem-aventurança futura, porque pervertem a vida presente. Como disse Tomás: “Por meio da fé desprezamos a propriedade deste mundo, e não receamos suas dificuldades. Por meio da fé desprezamos a prosperidade deste mundo, e não receamos suas dificuldades”.³⁹⁵ A razão deste desprezo é uma só: o conhecimento proporcionado pela fé ilumina as diversas experiências humanas, gerando uma clareza quanto à falta de dignidade de uma vida que não está aberta à plenitude que só pode ser consumada em outra

³⁹¹ *Credo*, p. 16.

³⁹² *Idem*.

³⁹³ *Comp. Teol.*, cap. II, 2.

³⁹⁴ *Credo*, p. 17

³⁹⁵ *Idem*.

existência. Perdendo isto de vista, a vida humana perde seu referencial supremo e imiscui-se em um mar de ilusões – transforma-se em vida carnal.

Esses quatro bens produzidos pela fé já nos possibilitam entender por que Tomás afirmou que a fé nos permite conhecer as verdades reveladas por Deus. Além de determinar existencialmente o homem abrindo a alma deste a Deus e antecipando a felicidade suprema (bem-aventurança), a fé só promove esta “medida” existencial por meio da anuência aos dados escriturísticos e às formulações teológicas da tradição cristã. Neste sentido, a fé relaciona-se essencialmente com um conhecimento cuja maior parte dos elementos transcende os limites da razão humana. Disseminada pela Igreja, as verdades de fé podem e devem ser conhecidas de todos. Como disse Tomás: “Nenhum filósofo, antes da vinda de Cristo, apesar de todos os esforços, pôde conhecer, a respeito de Deus e das coisas necessárias para a vida eterna, o que, depois de sua vida, qualquer velhinha conhece pela fé”³⁹⁶. Consequentemente, se a questão do sentido último da vida é central para todo ser humano e se este sentido e modo de viver em consonância com ele foram revelados plenamente por Deus e não pela razão humana, então, a doutrina que investiga Deus e sua relação com o homem a partir da revelação divina (teologia) não somente é legítima, como possui a mais alta dignidade. Com estas informações, é possível dizer que há, então, dois tipos de conhecimentos de Deus: a) o conhecimento baseado unicamente na luz natural (*lumen naturale*) da razão (*ratio*); b) o conhecimento baseado na relação entre fé, revelação divina e tradição (ou autoridade). Neste sentido, legando a terminologia aristotélica, Tomás afirmará dois tipos de teologia, com métodos e amplitudes diferentes. Como fica claro no comentário tomásico ao tratado *De Trinitate* de Boécio:

Há, portanto, uma dupla teologia ou ciência divina: uma, na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito de ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada de metafísica; outra, que considera as próprias coisas divinas por si mesmas como sujeito de ciência e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura.³⁹⁷

A teologia natural (metafísica) considera Deus, sujeito da ciência, não em si mesmo, isto é, sem relação com os efeitos *ad extra* de sua ação, mas justamente os efeitos aparecem como *locus* privilegiado para se falar dele. Importa caracterizar

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ *Com. Trat. Trind.*, q. 5, art. 4, resp.

Deus como princípio e causa de tudo que é e demonstrar sua consistência ontológica, através das perfeições das criaturas e do modo como a própria criação se determina.³⁹⁸ Já a teologia enquanto *Sacra Doctrina*, por causa de sua referência à Sagrada Escritura e ao testemunho dos santos³⁹⁹, considera “as próprias coisas divinas por si mesmas”. Ainda que a Sagrada Escritura fale dos homens e da criação, é sempre a partir da ação divina ou das finalidades instituídas por Deus que a criação é mencionada, ou seja, o que nela está dito possui Deus como medida do dizer. Isto significa que a teologia *sobrenatural* é uma ciência específica. Sua especificidade emerge da dupla caracterização tomásica do conceito de ciência. Na *Suma Teológica*, Tomás mostra que há ciências que “procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria etc”.⁴⁰⁰ Por outro lado, há ciências que “procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior”⁴⁰¹. Um dos exemplos que Tomás apresenta em relação a este último tipo de ciência é a música, que depende da aritmética para se estruturar. A teologia cristã é um tipo de ciência que depende de uma ciência superior. A *ciência fonte* que condiciona e possibilita a teologia cristã se manifesta na “ciência de Deus e dos bem-aventurados”⁴⁰². Por “ciência de Deus” Tomás entende o modo como Deus, que é inteligência suprema, entende a si mesmo e a tudo que é de modo intuitivo e não discursivo. Destarte, Deus conhece tudo simultaneamente, seja a si, as ideias produzidas intra-trinitariamente e os indivíduos.⁴⁰³ Por outro lado, os bem-aventurados (santos) experimentaram intensamente a presença de Deus e trouxeram sinais dessa presença para os homens. Como afirmou Tomás em sua exposição do credo: “tudo que os santos creem e nos transmitem sobre a fé cristã está autenticado com o sigilo de Deus. Este sigilo são as obras que criatura alguma é capaz de realizar, os milagres, com os quais Cristo confirmou as palavras dos apóstolos e dos santos”.⁴⁰⁴ A ciência de Deus e dos santos (autoridades da tradição) formam a base epistemológica da ciência teológica. Assim, a revelação divina, que se dá na Sagrada Escritura e se atualiza na vida dos bem-aventurados, é a condição de possibilidade da teologia.

³⁹⁸ Cf. *Sum. Teol.*, I, q. 2, art. 3, resp.

³⁹⁹ Cf. CG, I, cap. VI, 2.

⁴⁰⁰ *Sum. Teol.*, I, q. 1, art. 2, resp.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ Cf. *Sum. Teol.* I, q. 14.

⁴⁰⁴ *Credo*, p 19.

Ora, se a teologia cristã necessita da fé e se aquilo a que a fé consente transcende a razão, então, não é sem sentido supor que a filosofia seja superior à teologia, uma vez que a filosofia parte de princípios indubitáveis e os dados de fé podem ser desacreditados. Mais ainda: “é próprio de uma ciência inferior tomar emprestado a uma ciência superior (...) Ora, a doutrina sagrada toma emprestado alguma coisa às doutrinas filosóficas”⁴⁰⁵. Deve-se, entretanto, observar que a teologia cristã é a ciência mais certa porque ela funda-se na ciência divina que não possui erro e falsidade. Por outro lado, sua temática – a saber, Deus e seus desígnios –, justamente por ultrapassar a razão, assinala sua sublimidade. Ademais, quanto ao aspecto prático da teologia, como dito, esta ciência tem como finalidade a bem-aventurança eterna, o fim mais digno e elevado de uma criatura.⁴⁰⁶ Se há incerteza quanto aos princípios da fé, isto nada diz sobre o que é dito na e pela fé, mas assinala a fragilidade do intelecto humano, no que tange à capacidade de produzir proposições acerca do objeto da fé. Quanto à utilização que a teologia faz de conceitos filosóficos, é pertinente reproduzir literalmente o que diz Tomás de Aquino, na resposta à segunda objeção do artigo cinco, da questão um, pertencente à primeira parte da *Suma Teológica*:

Deve-se dizer que a ciência sagrada pode tomar emprestada alguma coisa às ciências filosóficas. Não que lhe seja necessário, mas em vista de melhor manifestar o que ela própria ensina. Seus princípios não lhe vêm de nenhuma outra ciência, mas de Deus imediatamente, por revelação. Por conseguinte, ela não toma emprestado das outras ciências como se lhe fossem superiores, mas delas se vale como de inferiores e servas, como ciências arquitetônicas se valem das que lhe são auxiliares; ou a política, da arte militar. Que a ciência sagrada se valha das outras ciências, não é por uma falha ou deficiência sua, mas por falha de nosso intelecto. A partir de conhecimentos naturais, de onde procedem as outras ciências, nosso intelecto é mais facilmente introduzido nos objetos que ultrapassam a razão e são a matéria desta ciência⁴⁰⁷.

A intenção primária de Tomás de Aquino é salvaguardar a cientificidade e autonomia da teologia. Vale lembrar que, conforme mostrou com clareza Gilson, o que Tomás entende por ciência (*scientia*) é derivado dos significados que este termo possui em Agostinho e Aristóteles. Primeiramente, “a ciência significa um modo de conhecimento e, por conseguinte, uma doutrina certa e verdadeira”. Em um segundo momento, a ciência é “um corpo de conclusões deduzidos de alguns

⁴⁰⁵ *Sum. Teol.*, I, q. 1, art. 5, obj. 2.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, resp.

⁴⁰⁷ *Sum. Teol.*, I q. 1, art. 5, resp. obj. 2.

princípios”⁴⁰⁸, como pensou Aristóteles. Se a verdade é garantida pela autorrevelação divina e pela vida e experiência dos bem-aventurados, os princípios que a Sagrada Escritura e os artigos de fé fornecem possibilitam à teologia assumir um caráter especulativo. Ora, justamente isto especifica o campo de atuação da teologia e a distingue dos demais saberes. Por outro lado, a dignidade e a excelência do objeto da teologia cristã exigem mecanismos para viabilizar a inteligibilidade de suas proposições, que grande parte das vezes possuem como referente algo que ultrapassa os limites da razão. Neste sentido, a filosofia aparece como recurso para tornar a sagrada doutrina mais inteligível. Trata-se, então, do conhecido adágio medieval: *philosophia ancilla theologiae*. Por outro lado, o caráter sobrenatural da revelação divina e a dignidade do conhecimento teológico possibilitam ao teólogo assumir uma função de juiz das demais ciências, assinalando seus erros e acertos. Como disse Tomás: “não pertence à doutrina sagrada estabelecer os princípios das outras ciências, mas apenas julgá-los. Tudo o que nessas ciências se encontrar como contrário à verdade da ciência sagrada deve ser condenado como falso”.⁴⁰⁹ Disto se infere que a perspectiva do teólogo é a mais privilegiada, pois ele não somente usa as demais ciências segundo os fins estabelecidos pela sua ciência, como enxerga os desvios e acertos de todas as demais ciências, já que a revelação divina fornece princípios e parâmetros de julgamento de todo saber humano. Por isso, afirmou Gilson: “A doutrina sagrada contempla a filosofia, como pode ser vista a partir de uma elevada luz, como uma possível ajuda na grande tarefa da salvação do homem”.⁴¹⁰ Em contrapartida, a razão sofre certa influência da fé quando com ela se relaciona. Se as verdades da fé são as mais nobres, quando relacionadas com a razão, esta, ainda que não consiga entender plenamente o conteúdo da revelação divina, ao menos retifica a si mesma e eleva-se a um nível mais alto de perfeição. Conforme as palavras de Tomás: “não obstante a razão humana não poder compreender plenamente as verdades que estão acima de si, contudo, ela adquire perfeição se ao menos as admite pela fé”.⁴¹¹

A relação entre filosofia e teologia em Tomás acima sucintamente caracterizada permite-nos entender a definição gilsoniana de filosofia: “Chamo pois

⁴⁰⁸ GILSON, E., *Elementos de filosofia cristiana*, p. 34.

⁴⁰⁹ *Sum. Teol.*, I, q. 1, art 6, resp. obj. 2.

⁴¹⁰ GILSON, E., *Op.cit.*, p. 40.

⁴¹¹ CG, I, cap. V, 6.

de filosofia cristã *toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão*”.⁴¹² Deve-se lembrar que, nesta definição de filosofia cristã, Gilson pretende assinalar primeiramente o fato de tal filosofia ser efetivamente filosofia. Isto significa sobretudo que o que se dá na filosofia cristã diz respeito à amplitude do horizonte de inteligibilidade da razão. No entanto, a “materialidade” do que deve ser pensado é fornecida pela revelação, melhor, pelo saber relativo à revelação, incluindo obviamente o saber teológico. Tal possibilidade, como fica claro em Tomás de Aquino, é fornecida pela autonomia dos regimes de verdade da ciência sagrada e da filosofia. Para a argumentação de Tomás, importa assinalar a “cientificidade” da teologia e a legitimidade deste saber que, aparentemente, é supérfluo, uma vez que a filosofia trata de Deus sem precisar sair de seus limites. Se a relação da filosofia com a teologia é ancilar (serviçal), isto não significa que a filosofia não possua autonomia em seu respectivo campo de atuação. Ora, ainda que Tomás não tenha se preocupado em formular algo assim como uma filosofia cristã, fato é que ele abriu o horizonte dentro do qual Gilson pôde formular este conceito. Isto sobretudo pelo fato de a teologia, ao fornecer um “material” a ser trabalhado filosoficamente, delimitar as questões e temas a serem pensados filosoficamente. Como visto, Tomás assinalou que o âmbito da teologia é o do conhecimento de Deus e da salvação. Os demais conhecimentos só possuem sentido, caso eles apareçam a serviço do conhecimento de Deus e da salvação humana (beatitude). À medida que a revelação transmite à filosofia seus temas e questões, funda-se o âmbito para a razão exercer-se de modo cristão. Por isso a afirmação de Gilson: “Há pelo menos um plano no qual ela [a filosofia cristã] não é impossível, o das condições de fato em que a razão do cristão se exerce. Não há razão cristã, mas pode haver um exercício cristão da razão”.⁴¹³ Este exercício cristão da razão (filosofia cristã) passa a concentrar-se na questão da relação entre beatitude e conhecimento de Deus, ainda que outras questões sejam levadas em conta (política, educação, metafísica etc.). Contudo, todas as demais questões estão a serviço dos temas primários desta filosofia.⁴¹⁴ Por este motivo, à luz de Tomás de Aquino, a

⁴¹² GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 45.

⁴¹³ Ibid., p. 17.

⁴¹⁴ Cf. Ibidem, p. 35 seg.

racionalidade filosófica cristã, tal como considera Gilson, nada mais é que um *intellectus fidei*. Ora, a partir desta compreensão gilsoniana de filosofia cristã, subsidiada pelo pensamento tomásico, Marion produz seu conceito de filosofia cristã. Deve-se, então, neste momento perguntar pela especificidade deste seu conceito.

Como dito anteriormente, a compreensão marioniana de filosofia cristã determina-se por meio de uma desconstrução criativa da compreensão gilsoniana deste mesmo sintagma. O primeiro movimento da desconstrução marioniana de Gilson leva a termo uma interpretação “superficial” da definição gilsoniana de filosofia anteriormente citada: “Chamo pois de filosofia cristã *toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão*”. A revelação cristã pode auxiliar a razão, ao propor temas para a reflexão racional que são inacessíveis para a pura razão. Tal compreensão da sentença gilsoniana não é destituída de sentido, uma vez que o próprio Gilson chega a dar como exemplo a ideia de criação, tema e conceito transpostos da teologia para a filosofia. Assim, observa Marion, o tema da eucaristia, que se torna presente nas filosofias de Descartes e Leibniz, além da questão da graça, presente em Malebranche e Leibniz, ou mesmo a questão de Cristo em Schelling e Hegel, seriam exemplos paradigmáticos da produção de filosofias cristãs. O problema aparece, sobretudo, quando levamos em conta que o caráter formal da definição gilsoniana de filosofia cristã e notamos que ela, ao se referir à aplicação racional (filosófica) a temas e conceitos fornecidos pela revelação, também se aplica a autores como Feuerbach e Nietzsche. Estes também aplicaram a razão a temas e conceitos de origem teológica.⁴¹⁵ Obviamente que isto é um absurdo. Não há como aplicar a definição gilsoniana de filosofia cristã, que para ele está paradigmaticamente presente em Tomás de Aquino, às obras de Nietzsche e Feuerbach. Ora, se esta compreensão marioniana de Gilson, como dito, é superficial, as demais não o são.

Marion é consciente que Gilson não está interessado em transformar a revelação cristã em auxiliar da razão filosófica, isto é, como simples fonte de

⁴¹⁵ Cf. VR, p. 101.

conceitos e temas. Isto porque, para Gilson, a revelação “propõe uma interpretação deles [desses temas] radicalmente original”.⁴¹⁶ Neste sentido, o conceito gilsoniano de “metafísica do êxodo” torna-se emblemático. Ele surge de uma discussão acerca da interpretação metafísica (leia-se tomásica) de Ex 3, 14-15, famoso episódio bíblico da sarça ardente. Para Gilson, a interpretação tomásica desta passagem bíblica produz uma superação radical do helenismo, uma vez que o pensamento cristão teria atingido um nível que identifica Deus com ato puro de ser: “vemos plenamente o pensamento cristão tomar nítida consciência dos seus princípios metafísicos e, superando o plano do helenismo, elaborar em sua forma definitiva o que poderíamos chamar de metafísica do êxodo”.⁴¹⁷ O texto bíblico aparece aqui como fonte pedagógica para o pensamento filosófico: “é o Êxodo que coloca o princípio a que a filosofia cristã por inteiro se prenderá”.⁴¹⁸ Se é em Tomás de Aquino que Gilson vê a reta compreensão de Êxodo 3, 14-15, é porque com ele o ser que Deus é não é substância, essência ou algo parecido, mas *actus essendi*, isto é, ato de ser (existir). A razão disto não é difícil de ser compreendida. Se Deus é perfeição pura, ele não pode ser considerado perfectível, uma vez que, nele, nada é passível de aperfeiçoamento. Consequentemente, o conceito aristotélico de potência, que assinala a capacidade de um ente receber uma perfeição segundo os limites de sua natureza, não pode ser aplicado em Deus. Porém, o conceito contrário de ato, que caracteriza a perfeição já efetiva pertencente ao ente, pode ser aplicado inteiramente em Deus. Deus é ato puro, porque nele não há passagem de potencialidade para atualidade. Destarte, todos os elementos ontológicos que são passíveis de ser considerados potência estão descartados do ser de Deus. Ora, o ato de existir é a perfeição por excelência do ente, pois, sem ele, seus demais caracteres não teriam razão de ser (essência, acidente, forma etc.). Por este motivo, o conceito de ato de ser passa a identificar-se plenamente com Deus e todos os demais atributos divinos ou conceitos ontológicos que podem ser atribuídos a Deus só podem ser pensador em referência ao conceito de ato puro de ser. Como afirma Tomás de Aquino:

⁴¹⁶ Idem.

⁴¹⁷ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 126.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 67. Apesar de Gilson considerar que toda filosofia cristã se aterá a esta passagem do Êxodo, ele considera a interpretação tomásica a mais radical e, portanto, pertinente.

Porque o ser é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo. É preciso então que seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência. E como em Deus nada é potencial, como já se mostrou, segue-se que nele a essência não é distinta de seu ser. Sua essência é, portanto, seu ser.⁴¹⁹

Essa compreensão de ato puro de ser, entendida por Gilson como a metafísica do Êxodo, seria, segundo Marion, o exemplo do que aquele filósofo considera a metafísica cristã propriamente dita. O que se entende, na caracterização gilsoniana de metafísica do Êxodo, por filosofia cristã? Trata-se, segundo Marion, de uma interpretação de um filosofema como o primeiro nome divino. Uma questão aparece daí como que imediatamente: se o *actus purus essendi* não fosse operacionalizado para se interpretar o ser de Deus, ele continuaria sendo compreensível e até poderia ser usado para outras interpretações, que não a cristã – “*actus purus essendi* poderia *não* denotar o Deus do Êxodo, e ele não denotou para todos os aristotélicos não tomistas, medievais ou modernos”.⁴²⁰ Ainda há a questão, vislumbrada também por Gilson⁴²¹, de que o ser tomásico não nos impele necessariamente a identificá-lo com o primeiro e mais importante nome divino, pois a apropriação cristã do platonismo (e suas escolas – Agostinho, Máximo, o Confessor, Anselmo etc.) nunca chegou à conclusão tomásica. A falta de necessidade de identificar a apropriação cristã de um conceito filosófico com um pensamento dotado de apoditicidade acaba transformando a filosofia cristã em serviçal de conceitos que, diante dela, apresentam-se como autônomos. A filosofia cristã se reduziria, assim, a uma interpretação de conceitos e correntes de pensamento não cristãos, nada produzindo de efetivamente novo. Ela tornar-se-ia uma simples *preparatio evangélica*⁴²², dependente do talento do intérprete.

Para Marion, a filosofia cristã como *preparatio evangélica* é problemática, por três motivos: a) a filosofia cristã como preparação evangélica é uma simples hermenêutica, que operacionaliza conteúdos e conceitos filosóficos não

⁴¹⁹ *Sum. Teol.* I, q. 3, art. 4, resp. 2. Por este motivo afirma Gilson: “Quando Deus diz que ele é o ser, se o que ele diz tem para nós um sentido racional qualquer, é em primeiro lugar o de que o nome que ele se deu significa o ato puro de existir”. (GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 70). Cf. também GILSON, E., *Deus e a filosofia*, p. 41-60.

⁴²⁰ VR, p. 102.

⁴²¹ Cf. GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, cap. 5.

⁴²² Cf. VR, p. 102.

propriamente cristãos. Neste sentido, a filosofia cristã necessita supor uma filosofia verdadeira e primária como condição de possibilidade de sua ação. Ora, se a filosofia cristã pressupõe a filosofia propriamente dita para interpretar os dados advindos da revelação, ela é secundária: originária é a filosofia da qual a filosofia cristã depende. Como afirma Marion: “essa ‘filosofia’ suposta se restringe a comentar e redobrar os resultados da única filosofia estrita, que não é cristã. Reduzir a ‘filosofia cristã’ a uma hermenêutica equivale a negar-lhe o papel de filosofia”⁴²³;

b) se a filosofia cristã é uma hermenêutica, sobre ela pesam duas suspeitas, que servem para toda hermenêutica. A primeira se refere ao fato de que não há como postular um critério apodítico para se escolher uma interpretação e não outra, no que concerne à lida hermenêutica com um tema ou questão. Por exemplo, não podemos saber por que a interpretação cristã da pobreza como virtude (Mt 5,1-12) é mais verdadeira que a interpretação de Marx ou do liberalismo filosófico-político do século XVIII. A segunda suspeita se refere ao fato de que, após Nietzsche, Freud e Marx, devemos suspeitar das “razões” explícitas de qualquer interpretação, uma vez que toda interpretação pode estar assentada em algo que ela mesma cala, recalando seus reais motivos. Isto acontece com a ideia nietzschiana de vontade de verdade, que é somente uma máscara deformada da dinâmica da vontade de poder, assim como com a suposição freudiana de que o inconsciente salvaguarda diversos elementos à consciência, o que assinala que o que é conscientemente exposto assenta-se em elementos inconscientes e silenciados hermeneuticamente, que são imprescindíveis para o acontecimento interpretativo. O mesmo se dá com a ideia de ideologia em Marx, que apresenta a produção discursiva e institucional de uma sociedade com dicotomia de classes como ocultadora dos interesses de dominação das classes economicamente hegemônicas.⁴²⁴ Nietzsche, Freud e Marx, em verdade, produzem contra-hermenêuticas, no sentido de que é sempre possível suspeitar da pertinência de uma certa interpretação, já que esta pode estar ocultando seus propósitos e não somente elaborando e descrevendo aquilo que ela conscientemente afirma. Neste caso, a interpretação de Deus como Deus moral pode ser identificado com o Deus cristão ou com o agente propiciador da morte de Deus. Do mesmo modo, o Deus causa de si pode, como ocorre em Descartes, identificar-se com o Deus cristão ou, como aparece em Heidegger, aparecer como

⁴²³ Ibidem, p. 104.

⁴²⁴ Cf. Ibidem, p. 104-105.

ídolo metafísico.⁴²⁵ As contra-hermenêuticas acabam por mostrar que a filosofia cristã como hermenêutica é só mais uma hermenêutica e nada garante que ela não seja a mais impertinente. Conclusão: “Desde então, o ‘auxílio’ da revelação nada mais tem de intransponível. Reduzir a ‘filosofia cristã’ a uma hermenêutica conduz, portanto, a acusá-la de arbitrária”⁴²⁶; c) porquanto a definição gilsoniana de filosofia cristã acena para o fato de o regime de verdade da revelação poder ser interpretado pelo regime de verdade filosófico, parece, então, que as verdades especificamente cristãs já se encontram potencialmente presentes nos pensamentos filosóficos estritos, isto é, não cristãos. Isto nos levar a dizer que a revelação é uma simples implicação da filosofia não cristã. Assim, a revelação fica enclausurada em seus preâmbulos.⁴²⁷

Essas críticas marionianas da definição gilsoniana de filosofia cristã não anulam a importância de seu caráter formal. Antes disso, Marion interessa-se por ressignificar a definição de Gilson à luz de outros pressupostos. Trata-se de assinalar a filosofia cristã como heurística, e não como hermenêutica. Em outras palavras: a filosofia cristã é inventiva e não serviçal da filosofia “neutra”, isto é, da filosofia estruturada fora do exercício cristão da razão. Marion parte, portanto, da já reproduzida definição gilsoniana de filosofia cristã: “Chamo pois de filosofia cristã *toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão*”. Para Marion, o cerne dessa definição é a expressão “revelação cristã”. A definição de Gilson só pode possuir um efetivo sentido, caso levemos em conta o fato de a revelação cristã se resumir na pessoa e mensagem de Cristo. É Cristo o revelador propriamente dito de Deus e, por isso, é ele que deve auxiliar a razão em seu exercício filosófico. Por um lado, Cristo aparece para Marion como o hermeneuta por excelência. Isto por causa de uma conhecida passagem do evangelho de Lucas: “E, começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes [interpretava] o que a seu respeito constava em todas as escrituras” (Lc 24,27). Trata-se da conhecida passagem de Jesus com os discípulos de Emaús, quando Cristo passa a interpretar as Escritura, mostrando o que havia sido afirmado acerca

⁴²⁵ VR.

⁴²⁶ Ibidem, p. 102 (trad. bras)

⁴²⁷ Cf. Ibidem, p. 105-106.

dele mesmo. Neste sentido, Jesus é a novidade esperada pela tradição e, por isso, uma nova luz sobre a história de Israel e, acima de tudo, sobre a história como um todo. Por este motivo, interessa a Marion destacar a relação entre Jesus, como o intérprete da tradição, e Jesus, a novidade radical iluminadora de tudo e todos. Eis por que Marion cita um trecho de *Contra as heresias*, de Irineu de Lião, que será reproduzido abaixo:

Se vos ocorrer este pensamento: então o que trouxe de novidade a vinda do Senhor? Ficaí sabendo que trouxe toda novidade, trazendo a si mesmo, que fora anunciado. Com efeito, o que foi predito é que a novidade viria para renovar e vivificar o homem. A chegada do rei é anunciada pelos servos enviados para apressar a preparação dos que receberão o Senhor.⁴²⁸

Em Cristo, interpretação e heurística se identificam. Ele interpreta a tradição porque sua novidade descerra um campo de inteligibilidade que permite interpretar a realidade de um modo efetivamente novo. Mais: Jesus introduz no mundo fenômenos que jamais alguém conheceu antes dele. As ideias de santidade, perdão, ressurreição, ascensão etc. são fenômenos revelados por Cristo e que servem de medida interpretativa da história. Apesar destes fenômenos serem novidades produzidas por Cristo, a maior inovação inserida por ele no mundo é o amor. Por isso a famosa passagem da primeira epístola de João: “Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor”. (1 Jo 4,8) A revelação do amor como o que Deus ele mesmo é inaugura uma ordem fenomênica, domínio novo que sustentará a teologia e, por conseguinte, a filosofia cristã. Como afirma Marion: “Esta abertura, absolutamente sem medida comum com as representações precedentes da divindade, fixa o domínio próprio da teologia: a caridade”.⁴²⁹ Não só isto. A caridade se manifesta no Deus encarnado, na dinâmica trinitária e, por derivação, na Igreja, onde a dinâmica amorosa da Trindade atua e adota a criação, sobretudo o ser humano, levando-a a desdobrar-se segundo a “lógica” amorosa que é a sua (da Trindade). Ora, se a “lógica” amorosa de Deus se restringisse a Cristo, à Trindade e à Igreja, não entenderíamos como Marion pôde relacionar caridade, teologia e filosofia. Para tanto, Marion teve de pensar a caridade como princípio de determinação de um novo horizonte de atuação da razão. Se o amor descerra fenômenos que não seriam visíveis senão por meio dele, então, ele abre um novo

⁴²⁸ *Cont. Her.*, IV, 34, 1.

⁴²⁹ VR, p. 107.

campo de atuação da racionalidade. Exatamente por isso, Marion apropria-se da ideia pascaliana de ordem da caridade e pensa a relação desta ordem com a ordem da razão, por meio de uma distinção operada por Pascal em um aforismo conhecido dos seus *Pensamentos*:

A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade, porque está é sobrenatural.

Todo o brilho das grandezas não tem lustre para as pessoas que estão nas buscas do espírito.

A grandeza das pessoas de espírito é invisível para os reis, os capitães, para todos esses grandes da carne.

A grandeza da sabedoria, que não é nenhuma senão de Deus, é invisível para os carnavais e para as pessoas de espírito. São três ordens diferentes, de gênero.

Os grandes gênios têm o seu império, o seu brilho, a sua grandeza, a sua vitória e o seu lustre, e não têm nenhuma necessidade das grandezas carnavais com as quais não têm relação. Eles são vistos, não com os olhos, mas com os espíritos. Isso basta.

Os santos têm o seu império, o seu brilho, a sua vitória, o seu lustre, e não têm nenhuma necessidade das grandezas carnavais ou espirituais, com as quais não têm nenhuma relação porque elas nada lhes acrescentam nem tiram. Eles são vistos por Deus e pelos anjos, não com os corpos nem com os espíritos curiosos. Deus lhes basta. (...)

Todos os corpos, o firmamento, as estrelas, a terra e os seus reinos não valem o menor dos espíritos. Porque ele conhece tudo isso e a si mesmo; e os corpos, nada.

Todos os corpos juntos e todos os espíritos juntos e todas as suas produções não valem o menor movimento de caridade. Isto é de uma ordem infinitamente mais elevada.

De todos os corpos juntos não se poderia conseguir em pensamentozinho. Isto é impossível e de outra ordem. De todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade, isto é impossível, e de uma outra ordem sobrenatural.⁴³⁰

O fragmento acima reproduzido assinala, antes de tudo, uma distinção de ordens de realidade e os respectivos personagens (conceituais) que concretizam paradigmaticamente tais ordens. Por serem ordens a serem conhecidas, as ordens de realidade são, simultaneamente, ordens de conhecimento. Homens carnavais, homens de espírito e os santos passam a figurar como modos de ser que inscrevem-se a orientam-se nestas três ordens de conhecimento/realidade diferentes. Deve-se

⁴³⁰ *Pens.* Ed. Lafuma 308 (Ed. Brunschvicg 793). Doravante, L e B, respectivamente, para ambas edições.

imediatamente destacar um problema central na relação entre tais modos de ser entre si, que acompanha a relação entre tais ordens de conhecimento/realidade. Pascal assinala que “São três ordens diferentes, de gênero”. Estas ordens não se justapõem e não são copertinentes. Por isso, quem se move na ordem carnal não participa do espaço espistêmico concernente à ordem do espírito. Este, por sua vez, que orienta a construção das ciências e dos demais saberes conceituais, não descerra o campo de visibilidade da caridade, que é o campo no qual se orienta a figura do santo. Isto significa que não há relação de continuidade entre as ordens de conhecimento/realidade, o que equivale a dizer que o pensamento pascaliano não pensa as ordens de realidade de modo conjuntivo, mas disjuntivo.⁴³¹ Por isso, reina entre tais ordens a heterogeneidade e não a continuidade linear. Isto não quer dizer que Pascal pense que estes regimes de verdade não possuam hierarquia e, conseqüentemente, distinção qualitativa. O homem de espírito não é o mesmo que o homem carnal e, portanto, suas conquistas não se equivalem. Em outras palavras: Pascal não assume qualquer tipo de niilismo relativista, ao pensar os regimes de verdade e os modos de ser que neles se movimentam. Por outro lado, o texto acima citado mostra que Pascal inscreve as ordens do espírito e da carne naquilo que poder-se-ia chamar de ordem natural, já que tais ordens contrastam plenamente com a qualidade da ordem da caridade, que ele chama de “ordem sobrenatural”. Como observou muito bem Pondé, se o espaço entre as ordens ascende do natural ao sobrenatural, este sobrenatural inaugura “a passagem conceitual da ideia de heterogeneidade à de desproporção”.⁴³² As ordens naturais, neste sentido, são ordens cujas proporcionalidades se manifestam na adequação entre a autonomia humana (razão humana) e os entes em geral. Já o caráter sobrenatural da ordem da caridade (*caritas*) traz ao “espaço natural” onde as ações e conhecimentos racionais se determinam um excesso ontológico que determina justamente sua desproporcionalidade. Ora, a ordem carnal é aquela onde, segundo o fragmento acima reproduzido, a corporeidade dos entes (e todas as implicações morais que isto implica) é a medida dos comportamentos humanos. O que se dá na naturalidade desta ordem nada tem a ver com o que se descerra em meio à ordem do espírito, que, por sua vez, caracteriza o âmbito dos eruditos (*savants*) e do conhecimento

⁴³¹ Sobre esta questão, Cf. PONDÉ, L. F., *O homem insuficiente*, introdução.

⁴³² Ibid., p. 30-31.

que estes conquistam em meio ao mundo. Como mostra Pascal, o que é próprio da ordem do espírito nenhum homem carnal conhece. Contudo, o interesse de Pascal recai sobre a ordem da caridade, uma vez que ela é determinada não pelo amor humano, mas pela grandeza de Deus, que excede todas as medidas e instaura a riqueza de uma desproporção jamais concebível por meio das outras ordens de realidade. Esta ordem não somente é invisível para os que se inscrevem nas demais (“Os santos têm o seu império, o seu brilho, a sua vitória, o seu lustre, e não têm nenhuma necessidade das grandezas carnis ou espirituais, com as quais não têm nenhuma relação porque elas nada lhes acrescentam nem tiram. Eles são vistos por Deus e pelos anjos, não com os corpos nem com os espíritos curiosos. Deus lhes basta”), como não é medida por qualquer elemento da subjetividade humana. Por isso, os santos, que são aqueles cuja existência é determinada pela “medida desmesurada” da ordem da caridade, não são homens do conhecimento, mas homens de amor. Deste modo, neles, não é a inteligência que precede o movimento amoroso da vontade, mas o amor que, precedendo a razão, desvela o campo de conhecimento das coisas. Tal conhecimento, contudo, não é mensurável pelo sábio, mas é compreensível àqueles que recebem de Deus a gratuidade do amor. Como diz Pascal, em *Da arte de persuadir*:

Eu sei que ele [Deus] quis que elas [verdades divinas] entrassem do coração ao espírito, e não do espírito ao coração, para humilhar o soberbo poder do raciocínio, que pretende ser o juiz das coisas que a vontade escolhe, e para curar tal vontade enferma, que se corrompe por inteiro com as suas inclinações. E vem daí que em vez de falar nas coisas humanas se diz que é necessário conhecê-las antes de amá-las, o que passou a ser proverbial; os santos, ao contrário, dizem, ao falarem das coisas divinas, que é necessário amá-las para conhecê-las, e que não se penetra no verdadeiro senão pela caridade, de que eles formularam uma das suas sentenças mais utilizadas.

Nisso, parece que Deus estabeleceu essa ordem sobrenatural, e de todo contrária à ordem que devia ser natural aos homens dentro das coisas naturais.⁴³³

Dessa citação importa, primeiramente, destacar que o “órgão” da santidade não é a razão, mas o coração. Se a erudição não advém da razão, é possível falar que há santos destituídos de erudição, que conhecem profundamente o mundo à luz da “lógica do amor”. Sem entrar em detalhes, é pertinente levar em conta que

⁴³³ PASCAL, B., *Da arte de persuadir*, p. 10.

Pascal, neste ponto, está sendo radicalmente fiel à ideia neotestamentária paulina segundo a qual o lugar de Deus não é o intelecto, pois Deus se dá para a fé. Isto porque, para Pascal, a fé é uma possibilidade de realização do coração. Como ele mesmo afirma: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão”.⁴³⁴ O coração não é uma simples faculdade humana. Como mostrou Gouhier, o coração diz respeito à conversão da integralidade do homem (entenda-se: do pecador) a Deus.⁴³⁵ Por isso, a fé não é mera anuência a doutrinas teológicas, mas a experiência imediata (sem a mediação das categorias racionais) de Deus: o sobrenatural. Se a fé – “Deus sensível ao coração” – é uma conversão da condição integral do ser humano a Deus, ela não pode ser considerada irracional. Entretanto, sua não irracionalidade não significa que ela é contígua a razão. Antes, o coração é sua própria razão. Daí a conhecida sentença pascaliana: “O coração tem razões que a razão desconhece; sabemos disso em mil coisas”.⁴³⁶ Ora, como afirmamos acima, o pensamento de Pascal nada tem a ver com o niilismo relativista, que poderia ser atribuído à disjunção das ordens de realidade por ele caracterizadas. Antes, se a relação entre tais ordens é essencialmente hierárquica, é necessário que o Deus que se revela na ordem sobrenatural da caridade seja ele mesmo fonte de unidade à totalidade das ordens. Por este motivo, Pascal afirma em outro conhecido fragmento dos *Pensamentos*: “Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a ele”.⁴³⁷ Tal afirmação, realizada à luz da questão da relação entre as ordens de realidade, mostra que Pascal pensa que Deus é o princípio articulador das ordens de verdade. Este princípio, contudo, não aparece sem a “lógica da caridade”, que, em verdade, se identifica com a graça divina. Por isso, a autonomia do sábio e do homem carnal é proporcional à falta de conversão em direção ao princípio divino que hierarquiza as ordens de realidade. Consequentemente, a autonomia do “homem natural” obstaculiza a possibilidade de experimentar o sobrenatural como índice de estruturação da natureza. Ora, é possível dizer, ainda que não esteja explícito em Pascal, que, se a ordem da graça rearticula a relação entre homem e ordens de realidade, ainda que as torne copertinentes, o homem agraciado consegue

⁴³⁴ *Pens.* L. 424/B. 278.

⁴³⁵ Cf. GOUHIER, H., *Blaise Pascal*, cap. 3.

⁴³⁶ *Pens.* L. 423/B. 277.

⁴³⁷ *Ibidem*, L. 933/B. 460.

redecidir ou reposicionar o “lugar” da racionalidade à luz da fé. Justamente isto caracteriza a apropriação marioniana de Pascal e incide diretamente sobre seu conceito de filosofia cristã.

A identificação realizada por Marion de revelação divina (Cristo) e caridade funda, obviamente, uma ordem discursiva própria à teologia. Por isso, questões como Trindade, encarnação, natureza humano-divina de Jesus, ressurreição etc. são questões próprias do saber teológico propriamente dito e “se referem unicamente à teologia”.⁴³⁸ Contudo, apesar de Marion assinalar que as ordens de realidade descritas por Pascal assinalam uma certa autonomia (autonomia referente ao fato de cada ordem possuir sua dinâmica e o homem que em cada uma se move não conhece o que se dá em outra ordem), fato é que ele se interessa em mostrar que a ordem da caridade fornece elementos próprios à sua ordem à ordem da razão filosófica, ordem propriamente natural. Em outras palavras: a ordem sobrenatural da caridade auxilia (como assinala a definição gilsoniana de filosofia cristã) a razão humana, uma vez que esta, por si mesma, não consegue ascender à ordem amorosa divina. A caridade abre um novo campo de fenômenos ao conhecimento racional. Este campo, entretanto, é invisível à razão, mas fornece a ela uma nova medida para o pensamento. A revelação da caridade não inscreve na ordem da razão uma nova hermenêutica capaz de interpretar de um novo modo dados naturais acessíveis à razão. Antes, ela “propõe à racionalidade fenômenos naturais absolutamente novos”.⁴³⁹ Neste caso, a revelação aparece como inventora de fenômenos. Destarte, a filosofia cristã, entendida como pensamento racional que pensa aquilo que é fornecido com auxílio da revelação da caridade, a saber, todo campo de fenômenos que só aparecem para a caridade, não se identifica com um saber hermenêutico, mas como uma heurística: a heurística da caridade. Como toda filosofia, a filosofia cristã, tal qual pensada por Marion, é racional e, por isso, se inscreve, em linguagem pascaliana, na segunda ordem de realidade. Contudo, como a revelação (da caridade) pertence à terceira ordem (é sobrenatural, segundo Pascal), ela de algum modo se dá à ordem racional dentro da qual a filosofia se exerce, porém, estas duas ordens não se identificam. O saber filosófico nascido do campo fenomênico descerrado pela caridade (filosofia cristã), ainda que dependa do sobrenatural, segue as exigências racionais de toda e qualquer filosofia. Por isso, é possível dizer

⁴³⁸ VR, p. 104 (trad. bras)

⁴³⁹ Ibidem, p. 105 (trad. bras)

que a filosofia cristã depende unicamente da luz natural da razão, ainda que tematize os fenômenos produzidos ou fornecidos pela revelação divina. Como afirma Marion:

A definição heurística da “filosofia cristã” suscita, ademais, uma dificuldade que É. Gilson muitas vezes discutiu: a Revelação, isto é, para nós a revelação da caridade, contribuiria para fazer surgir fenômenos novos e visíveis somente do ponto de vista desta caridade, portanto invisíveis sem ela, e no entanto ela os confiaria não somente à teologia (ciência dos *revelata*), mas também a uma filosofia, isto é, a um saber regido somente pela luz natural. Em resumo, a heurística da caridade forneceria fenômenos inventados pela Revelação a uma filosofia puramente racional.⁴⁴⁰

Ao entrar na ordem da racionalidade filosófica, aquilo que a caridade forneceu inscreve-se plenamente no reino da luz natural da razão. Conceitos como história, rosto e pessoa, invocados por Marion, só se tornaram possíveis na filosofia por causa da ordem da caridade, ainda que muitos filósofos que os tenham operacionalizado, inclusive se opondo ao pensamento cristão teológico, em verdade, dependem da ordem da caridade. Por isso a afirmação de Marion: “A heurística da caridade é ela mesma caridosa: o que encontra, ela dá sem confiscá-lo”⁴⁴¹, razão pela qual é possível se opor ao discurso cristão, continuando no interior do seu regime de verdade. Ora, se a caridade dá fenômenos que só aparecem por causa dela e se aquilo que ela envia à razão pode ser apropriado e “trabalhado” pela ordem da razão, então, a gratuidade da caridade pode, a um só tempo, inscrever-se na ordem sobrenatural e na ordem natural. Nas palavras de Marion:

Esta distinção de papéis [a saber, da filosofia cristã, que recebe da caridade os fenômenos por ela revelados e pensa racionalmente isto que se lhe foi revelado] não pede senão um só pressuposto: que a caridade, com a graça, possa se dizer ao mesmo tempo como natural (criada) e como sobrenatural (incriada).⁴⁴²

A caracterização marioniana de filosofia cristã permite-nos entender por que seu pensamento oscila entre teologia e filosofia, ora se determinando como teologia propriamente dita e, por vezes, aparecendo somente como filosofia. Ora, como vimos, seu pensamento como um todo, teológico e filosófico, determina-se pela fenomenologia. A fenomenologia é, a um só tempo, método filosófico e teológico. Por um lado, a fenomenologia marioniana permite caracterizar a

⁴⁴⁰ VR.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 109 (trad. bras)

⁴⁴² Ibidem, p. 110 (trad. bras)

possibilidade da revelação divina, além de interpretar fenomenologicamente o que se dá a pensar no regime de verdade da revelação (ordem sobrenatural). A fenomenologia de Marion, uma vez que legitima a possibilidade da revelação divina e, na maioria das vezes, preocupa-se em descrever fenômenos incondicionais (dentre os quais Marion destaca a revelação divina), pode ser caracterizada como filosofia cristã, tal qual caracterizada por ele. Por isso, sua inventividade fenomenológica depende diretamente do caráter heurístico da ordem da caridade. O que se dá saturadamente no fenômeno da revelação divina, e que Marion se preocupa em caracterizar teologicamente em sua obra, adentra a ordem da razão (filosofia) e possibilita a ele inventar conceitos, além de alargar o âmbito de estruturação da fenomenologia, para dar conta dos fenômenos doados pela ordem da caridade.

Se a fenomenologia transpassa tanto a filosofia (cristã) de Marion quanto sua teologia, então, é ela que permite pensar a unidade do pensamento marioniano e a distinção das ordens que o estruturam. Porquanto nosso propósito inicial na presente investigação não é outro senão assinalar o pensamento marioniano como fundador de uma mística entendida sobretudo como hermenêutica, então, isto se deve ao fato de que, ainda que Marion tenha se esforçado por mostrar que a filosofia cristã é heurística e não hermenêutica, pois o regime de verdade sobrenatural é inventivo, isso não significa que ele prescindia absolutamente da hermenêutica. Interpretar cristãmente os fenômenos é válido para que a heurística da caridade se deixe ver na ordem da razão em que os fenômenos “terrestres”, quando iluminados pela caridade, ganham novo estatuto fenomênico, ou seja, as “realidades terrestres” ganham novas fenomenalidades por meio da revelação da caridade. Estes fenômenos ganham uma visibilidade saturada de sentido e glória.⁴⁴³ Neste caso, a hermenêutica está a serviço da heurística da caridade, o que articula hermenêutica e heurística sem confundi-las. O caráter hermenêutico da mística marioniana, tal como postulamos em nossa hipótese, por um lado, identifica-se com esta articulação marioniana de heurística com hermenêutica. Por outro, depende da relação que Marion instaura com a história do pensamento ocidental, sobretudo cristão. Neste caso, o caráter hermenêutico da mística funda-se na ordem da caridade e nos conceitos fenomenológicos filosoficamente pensados a partir da revelação.

⁴⁴³ Ibidem, p. 111 (trad. bras)

Justamente estes conceitos e o modo como eles aparecem na teologia marioniana devem ser caracterizados por nós no próximo capítulo. Mais: é necessário, após explicitar os conceitos fenomenológicos marionianos que fundamentam sua teologia e sua filosofia, mostrar o que nós entendemos por mística marioniana. Somente assim poderemos ensaiar uma interpretação “mística” de alguns autores da tradição, como exemplos do caráter hermenêutico da mística de Marion.

Jean-Luc Marion e a ressignificação herme- nêutica da mística cristã

O capítulo anterior explicitou alguns elementos que consideramos como “prolegômenos” ao pensamento fenomenológico marioniano propriamente dito. Neste sentido, evidenciamos o fato de Marion ter se apropriado da fenomenologia com o intuito de romper com a estrutura (hermenêutica) onto-teo-lógica da tradição, para descerrar um novo modo de questionamento de Deus. Por este motivo, Marion deparou-se com as obras de Husserl e Heidegger, o que o permitiu conquistar um novo horizonte para abordar o real sem lançar mão do princípio de razão suficiente e da pré-compreensão segundo a qual o real, tal qual se dá, é ontologicamente insuficiente, pré-compreensão esta que condiciona o uso irrestrito do princípio de razão suficiente na tradição metafísica. Contudo, como vimos, se Husserl e Heidegger permitem a Marion suspender o poder prescritivo do princípio de razão suficiente e da onto-teo-logia dentro do qual ele opera, isto não quer dizer que eles possibilitam posicionar satisfatoriamente a questão de Deus. Isto porque o problema de Deus deve ser pensado segundo o “lógos” da (auto) revelação divina e não segundo os condicionamentos “humanos” que pretendem legitimá-la. Para Marion, a possibilidade da autorrevelação divina torna-se inviável à luz da fenomenologia de Husserl e Heidegger, uma vez que, em ambos os pensadores, todo fenômeno deve se dar condicionado por algum tipo de horizonte constituinte, o que não permitiria, às últimas consequências, “ir às coisas mesmas”. A razão deste juízo não é difícil de ser compreendida. Se a revelação divina, por exemplo, é um fenômeno e ela se determina segundo uma medida que é a sua, como um fenômeno que excede todo condicionamento pode ser pensado e acessado por meio de horizontes condicionadores? O propósito de ir às coisas mesmas deve dar conta de fenômenos excessivos, como a revelação divina. Para tanto, é preciso repensar a própria fenomenologia em suas bases conceituais. Tal repensamento deve levar em conta a singularidade do “lógos” pertencente à revelação de Deus. Em outras palavras: a fenomenologia marioniana deve esclarecer como é possível redimensionar o

discurso filosófico-teológico da tradição por meio da especificidade do *lógos* divino. Já vimos, em linhas gerais, que Marion chega a dizer que Deus é o ente dado por excelência (ente abandonado), ente este que, de certo modo, intensifica o modo de aparição da fenomenalidade de todo e qualquer ente. Contudo, Marion afirma que tal compreensão não metafísica de Deus inscreve-se no regime de verdade filosófico, assinalando tão somente a possibilidade de auto-doação divina, dependendo, é claro, de Deus para tornar-se efetiva. Se a filosofia assinala a possibilidade da revelação divina e os contornos fenomenológicos desta revelação no campo dos fenômenos em geral, ela não discorre sobre a totalidade do fenômeno da revelação. Como afirma Marion em passagem anteriormente comentada: “Entre fenomenologia e teologia, a fronteira passa entre a revelação como possibilidade e a revelação como historicidade. Entre esses domínios, a confusão não poderia ameaçar”.⁴⁴⁴ A revelação como historicidade estrutura-se segundo seu próprio *lógos* e não é condicionado pelo regime discursivo da fenomenologia. Ora, para Marion, tal *lógos* é o *lógos* cristão propriamente dito. Porquanto este *lógos* é irreduzível à sabedoria metafísica, sua dinâmica é paradoxal. Neste caso, Marion segue à risca o conhecido pensamento paulino presente na primeira epístola aos coríntios:

Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus.

Pois está escrito:

Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos instruídos.

Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo?

Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação.

Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios;

Mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus.

Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ VR, p. 95. (trad. bras)

⁴⁴⁵ 1Cor 1,18-25. Marion menciona este texto paulino em DSE e ID.

Dentre os diversos elementos presentes nesse texto, devemos assinalar a consciência paulina do paradoxo inerente à revelação divina. Não há como reduzir o Deus revelado decisivamente em Cristo – e não qualquer compreensão de Cristo, pois a revelação se dá em Cristo crucificado – à logicidade da lei judaica, que disponibilizava a presença de Deus ao judeu por meio do reto seguimento da apoditicidade da lei, e à sabedoria dos sábios, expressão que remete obviamente à filosofia, uma vez que sábio (detentor da *sophía*) era o termo que designava os filósofos. Os gregos, ávidos por sabedoria, como vimos, pensavam a divindade segundo a medida do lógos apofântico, isto é, segundo os contornos do intelecto humano. Um Deus que irrompe do movimento ascensional do intelecto, por meio da operacionalização do conceito de causalidade e da possibilidade de transgredir os limites do devir dos entes, é certamente um “Deus dos filósofos” e não o “Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos”.⁴⁴⁶ O Deus revelado em meio à maldição da cruz, sem o poder da *causa sui*, sem a transcendência do mundo inteligível e sem a pretensão de rebaixar ontologicamente os entes finitos como acontece com o princípio da razão suficiente, é certamente um Deus “enlouquecido”. Todo discurso que se meça por esse Deus – isto é, toda prédica (pregação) – deve conter a força paradoxal do seu lógos. Se Marion mostrou fenomenologicamente a possibilidade deste Deus, importa assinalar como seu pensamento (fenomenológico) caracterizou a historicidade da revelação. Porquanto as informações do capítulo anterior foram consideradas “prolegômenos” à fenomenologia “cristã” de Marion, um reto entendimento do modo como este pensador entende a historicidade da revelação ainda depende de um aprofundamento conceitual em sua fenomenologia. Exatamente este aprofundamento nos mostrará a possibilidade de entender sua fenomenologia da religião cristã como mística e esta mística como sendo essencialmente hermenêutica. Por este motivo, o objetivo primário do presente capítulo é explicitar os contornos do que chamamos de hermenêutica mística de Marion. Como esta surge simultaneamente de um aprofundamento nos elementos de sua fenomenologia e de sua caracterização da historicidade da revelação, devemos percorrer aqui um caminho ascensional que parta do aprofundamento na

⁴⁴⁶ *Pens.* L. 449/B. 556.

fenomenologia de Marion, passando pela sua abordagem da historicidade da revelação, até chegarmos na hermenêutica mística por ele fundada. Eis então os tópicos deste capítulo, que nos possibilitarão alcançar o objetivo almejado: 3.1. Do ídolo ao ícone: variações sobre a distância do divino; 3.2. O fenômeno saturado divino e o eu adonado; 3.3. Da saturação do amor à revelação divina como lógos do amor; 3.4. Mística como hermenêutica.

4.1.

Do ídolo ao ícone: variações sobre a distância do divino

A caracterização marioniana de Deus como ente dado por excelência (ente abandonado) pode ser compreendida como um aprofundamento da noção de ícone presente em suas obras iniciais, sobretudo em *O ídolo e a distância* e *Deus sem o ser*. Aliás, somente levando em conta os elementos presentes neste conceito, é possível entender a plausibilidade do conceito de ente dado aplicado a Deus. Isto porque o conceito de ícone amplia o solo fenomenológico de Marion, obrigando-o a dilatar as bases das fenomenologias de Husserl e Heidegger para dar conta da especificidade da revelação divina. Deve-se, portanto, neste momento da investigação, perguntar: o que Marion entende por ícone? Por que este conceito é central para a compreensão da revelação divina? Antes de responder estas questões, é preciso considerar a seguinte informação: os conceitos fenomenológicos de ídolo e ícone aparecem contrastivamente⁴⁴⁷ nas duas obras onde são mais descritos, a saber, nas já citadas obras *Deus sem o ser* e *O ídolo e a distância*. Por este motivo, não é possível entender a ideia de ícone, sem que contrastivamente a relacionemos com a ideia de ídolo. Ora, levando em consideração a construção destes conceitos em *Deus sem o ser*, podemos começar perguntando como se caracteriza o ídolo e por que tal conceito se opõe radicalmente ao ícone. Contudo, uma vez que tais conceitos nascem de uma matriz comum, deve-se perguntar por

⁴⁴⁷ É neste sentido que Marion afirma: “Que l’idole ne puisse s’aborder que dans l’antagonisme qui l’unit immanquablement à l’icône, il n’en faut sans doute pas discuter” (DSE, p. 15).

ambos assinalando, inicialmente, o que há de comum entre eles, isto é, devemos caracterizar o elemento comum que permite contrastá-los, já que, se não há alguma identidade entre os dois, não há como estabelecer suas diferenças.

Para Marion, ídolo e ícone são “conceitos [que] pertencem, com efeito, a dois momentos históricos distintos e, em certo sentido, contrapostos”⁴⁴⁸. Uma afirmação como esta poderia nos levar a admitir que ídolo e ícone são conceitos que se encerram em dois momentos históricos, sendo consequentemente conceitos refêns de culturas distintas que, uma vez transformadas historicamente, não mais possuiriam significatividade. Isto parece se confirmar quando, em seguida à citação anterior, Marion afirma que o ídolo aparece paradigmaticamente no “esplendor grego do visível” e o modo icônico de desvelamento do ente se dá sobretudo de modo “renovado do hebreu no Novo Testamento”⁴⁴⁹ e fora teorizado na Patrística. Em outras palavras: o ídolo seria um conceito circunscrito à Grécia antiga e o ícone seria um conceito encerrado no universo judaico reatualizado no segundo testamento bíblico e na Patrística. Esta suspeita cai por terra, caso levemos em conta que, para Marion, ídolo e ícone têm relação com dois modos de desvelamento do ente. Trata-se, então, à primeira vista, de conceitos que dão conta de dois acontecimentos ontológicos distintos, ainda que, como veremos, o conceito de ícone não se reduz à ontologia. Como diz Marion: “O ícone e o ídolo não indicam um ente particular, tampouco uma classe de entes. Ícone e ídolo indicam um modo de ser dos entes ou, ao menos, de alguns deles”⁴⁵⁰. Neste sentido, entende-se por que Marion afirma que ídolo e ícone são “duas fenomenologias”⁴⁵¹ distintas. Trata-se de dois modos de descerramento do ser do ente (fenômeno). Marion portanto quer, em um primeiro momento, assinalar que ídolos e ícones são modos de ser de certos entes. A questão central está naquilo que se descerra por meio de tais modos de ser. Para que isto fique claro, Marion parte metodologicamente de uma consideração que poder-se-ia chamar claramente de “estética”, uma vez que, inicialmente, interessa a ele a caracterização de tais conceitos por meio de uma abordagem do modo como aparecem em certas obras de arte. Deve-se adiantar que, em Marion, ídolo e ícone, ao contrário do que pode parecer, são conceitos

⁴⁴⁸ DSE.

⁴⁴⁹ Idem.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ Idem.

irredutíveis ao âmbito que aqui denominamos de “estético”, apesar de sua abordagem metodologicamente começar com a explicitação desses conceitos em meio à sua aparição no campo artístico. Ainda que Marion não o diga, é possível afirmar à luz do “espírito da letra” de sua obra, que ídolo e ícone são duas possibilidades de descerramento do ser dos entes distintas, que ganharam hegemonia em horizontes históricos diferenciados, o que não quer dizer que entre os gregos não tenha havido experiência do ícone e entre judeus e na patrística a idolatria não tenha se instaurado. Ora, se ídolo e ícone são dois modos de desvelamento do ser dos entes, o que se dá em tal desvelamento?

A resposta à questão acima pode ser conquistada por meio da seguinte observação: ídolos e ícones são entes cujos modos de ser engendram veneração por parte do ser humano. Mais: tal veneração decide o modo de ser do ente em questão, isto é, se ele descerra-se como ídolo ou como ícone. Por isso, é possível que um ente deixe de se desvelar como ídolo e apareça como ícone – e vice-versa.⁴⁵² Para isso, basta que o modo de venerar se diferencie. Ora, quem venera o faz em relação a algo venerado ou venerável. Nos casos do ídolo e do ícone, a veneração se refere à divindade. Por este motivo, ídolos e ícones são entes cujos modos de ser deixam de algum modo a divindade vir a lume de dois modos distintos. Para que a divindade se dê, é preciso de um suporte de visibilidade, suporte este que, no caso aqui analisado, identifica-se com a obra de arte. Isto equivale a dizer que uma obra que possui caráter de ídolo ou ícone transforma sua visibilidade em índice remissivo à divindade. Esta a razão por que Marion preocupa-se em assinalar que ídolo e ícone são, ambos, *signa*. O que então se entende por *signum*, caráter propriamente dito tanto do ídolo quanto do ícone? Em uma passagem paradigmática de *Deus sem o ser*, Marion afirma:

Signa: o termo latino é aqui muito significativo: só podem aspirar ao estatuto de contraditório de ídolo ou/e ícone aquelas obras que a arte trabalhou de tal maneira que não restringem sua visibilidade a elas mesmas (como é o caso do que se denomina muito corretamente as “artes de adorno”), mas que, como tais e permanecendo desta maneira absolutamente imanentes a elas mesmas, sinalizam indissoluvelmente para outro termo, ainda indeterminado. Precisemos: esse reenvio não sinaliza para uma instância diferente da que a própria obra de arte constitui em si mesma, sobredeterminando-a a partir do exterior mediante certo “valor simbólico”; ao contrário, esse reenvio constitui a dignidade mais essencial da obra;

⁴⁵² Cf. Ibidem, p. 16.

a obra só aparece como tal sinalizando, posto que só sinalizando vale como *signum*.⁴⁵³

Ídolo e ícone são signa. Ser um signum é, dito formalmente, ser um ente cujo modo de ser remete para um outro termo que não ele mesmo. No caso de ídolos e ícones, ambos remetem para a divindade. Esta é o “outro termo, ainda indeterminado” que se dá por meio da obra. O caráter remissivo tanto do ídolo quanto do ícone não pode ser entendido como se ambos fossem símbolos. Se assim o fosse, tanto o ídolo quanto o ícone trariam à presença um elemento oculto que situa-se para além da obra de arte. Se Marion não entende o ídolo ou ícone como símbolo, é porque, para ele, tal arte não é um meio que sinaliza um elemento para além dela mesma, o que a transformaria em simples veículo, isto é, em uma função de algo que está para além ou aquém dela mesma. Um carro velho de um avô falecido pode ser entendido como símbolo, caso ele remeta à presença do avô ausente e, assim, deixe aparecer o que se mostra por causa dele, mas que está fora dele mesmo. O que é próprio do ídolo e do ícone é o poder de a obra remeter à alteridade ou transcendência divina, sem que esta esteja simplesmente (objetivamente) dada fora da obra. Ora, ídolos e ícones são obras de arte visíveis e a divindade é, por si mesma, invisível. Por este motivo, o caráter de signum de ambos consiste em trazer a invisibilidade da divindade à vigência em meio à visibilidade da obra. Ídolos e ícones são modos distintos de deixar viger a alteridade invisível da divindade em meio à visibilidade da obra. Uma vez que tal remissão se faz imediatamente, sem que o ser humano a posicione subjetivamente, é necessário admitir que Marion considera o signum à luz da ideia fenomenológica de intencionalidade, ainda que ídolo e ícone indiquem modos distintos de realização da espontaneidade inerente à intencionalidade. Como diz Marion: “Definitivamente, esboçando a fenomenologia comparada do ídolo e do ícone, trata-se de precisar não esta ou aquela questão de estética ou de história da arte, mas dois modos de apreensão do divino na visibilidade. De apreensão ou, sem dúvida, de recepção”.⁴⁵⁴ Destarte, esta apreensão e, em alguns casos, recepção se dão segundo dois modos de ver distintos, razão pela qual Marion diz que “a maneira de ver decide o que se pode ver ou, melhor, ao menos negativamente, decide o que,

⁴⁵³ DSE, p. 16-17.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 17-18.

em todo caso, não poderá perceber-se do divino”.⁴⁵⁵ Ídolos e ícones, conseqüentemente, descerram modos de ver que decidem como se vê o divino por meio da obra onde ele é trazido à vigência. Dito de outro modo: com os conceitos de ídolo e ícone, Marion não quer distinguir dois tipos de obras de arte historicamente condicionadas, a saber, obras pagãs e obras cristãs, mas dois modos decisivos de a divindade se dar à visão. Obras, visada e mostraçãõ da divindade por meio da obra se copertencem na abordagem marioniana do ídolo e do ícone. À luz das informações precedentes, é necessário perguntar: como a divindade se dá à visibilidade em meio ao ídolo? E em meio ao ícone? No que concerne ao ídolo, uma passagem de *Deus sem o ser* servir-nos-á de agente norteador para uma reta compreensão do que nele efetivamente está em jogo:

O ídolo não merece ser denunciado como ilusório, posto que, por definição, se vê – *eidolon*, o que se vê (*eidô*, *vídeo*). Inclusive, não consiste mais que nisso: em que se pode ver, em que só se pode ver. Consiste então em vê-lo tão visivelmente que o fato mesmo de vê-lo basta para conhecê-lo – *eidolon*, o que se conhece pelo fato mesmo de que se viu (*oída*). O ídolo se apresenta à visada do homem para que dessa maneira a representação, isto é, o conhecimento se aposse dele. O ídolo se erige somente para ser visto: a estátua monumental de Atena brilhava, desde a Acrópolis, chegando até à vista dos marinheiros do Pireo (...) O ídolo fascina e cativa a visão precisamente porque não se encontra nele nada que não se deva expor aos olhos, atraí-la, preenchê-la, retê-la (...) O ídolo depende da visada que satisfaz, posto que se a visada não desejasse satisfazer-se nele, então, o ídolo não teria aos seus olhos nenhuma dignidade.⁴⁵⁶

“O ídolo não merece ser denunciado como ilusório”. Esta afirmação coloca em xeque justamente a ideia tradicional de que o ídolo é um simulacro da divindade. Para que esta compreensão seja possível, é necessário supor que o idólatra vê o que não é. Neste sentido, vemos somente a semblância da divindade e não ela mesma. Conseqüentemente, o ídolo seria um pálido espectro da divindade. Ora, para Marion, isto não faz sentido, uma vez que o ídolo se dá no que se vê e não no que se esconde. O ídolo torna visível a divindade que nele aparece e torna-se por ele visível. Este é justamente o problema do ídolo: “em que se pode ver, em que só se pode ver”. A divindade se dá para a visada e é conhecida exatamente no interior desta. Deste modo, a divindade se enclausura na visibilidade e não excede seus limites, o que equivale a dizer que conhecer a divindade em meio ao ídolo nada

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 17.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 18.

mais é que apropriar-se dele por meio dos contornos que demarcam os limites da visibilidade: “O ídolo se apresenta à visada do homem para que dessa maneira a representação, isto é, o conhecimento se aposse dele”. No ídolo, portanto, a divindade é o que se dá para a visada que almeja satisfazer a si mesma mediante o preenchimento de seus limites. Sem tal satisfação, não haveria ídolo. Em outras palavras: o ídolo somente vige se consegue preencher e satisfazer os contornos de uma visada que inscreve a divindade aos traços e bordas. Como diz Marion no texto acima reproduzido:

O ídolo fascina e cativa a visão precisamente porque não se encontra nele nada que não se deva expor aos olhos, atraí-la, preenchê-la, retê-la (...) O ídolo depende da visada que satisfaz, posto que se a visada não desejasse satisfazer-se nele, então, o ídolo não teria aos seus olhos nenhuma dignidade.

Isto significa, como já mencionado anteriormente, que o ídolo se assenta em um determinado modo de ver, isto é, em uma determinada visada intencional, que, neste caso, condiciona a divindade aos seus respectivos limites.

Se o ídolo se determina para o interior de uma determinada visada intencional e se ele só aparece quando esta consciência se satisfaz, então, é preciso dizer que a idolatria (ato de consciência dentro do qual o ídolo se dá) só se estabelece no momento mesmo em que a satisfação se estabelece. Isto leva-nos a inferir que a consciência idólatra possui uma determinada mobilidade, que ascende até a consumação de sua visada em meio à sua satisfação. Este movimento da consciência idólatra direciona-se até a visada da divindade, isto é, até o ponto de dispor da visibilidade da divindade. Neste movimento ascensional, a visada transpassa uma miríade de entes até alcançar o ente (ídolo) em cuja visibilidade a divindade faça-se visível e se inscreva no interior da visada que o perquire. Por este motivo, a ascensão da visada intencional do idólatra deixa de lado todos os entes que não a satisfaçam em direção daquele ente único que preencha seus limites. Este ente (ídolo) em que a divindade torna-se visível e onde a própria divindade adéqua-se aos contornos da visada intencional idólatra aparece como plenamente luminosa e esplendorosa. Como tal visada almeja somente este ente, o ídolo nada mais é que o primeiro visível, ou seja, ele é o que primariamente aparece para visada idólatra, uma vez que esta visada nada vê antes de ver o ente que possibilita tornar plenamente visível a divindade. Como o ídolo se estabelece quando a consciência idólatra paraliza seu movimento de ascensão, é possível afirmar que o ídolo é o

ponto de queda ou decaída da visada intencional da consciência idólatra. Como diz Marion:

Por isso, se é somente a visada o que qualifica o ídolo, como compreender a multiplicidade dos ídolos, sua validade variável, suas figuras contingentes, sua desigual dignidade? O olhar faz o ídolo, não o ídolo o olhar – o que quer dizer que o ídolo preenche com sua visibilidade a intenção do olhar, que não deseja outra coisa que isso mesmo, ver. O olhar precede o ídolo, do mesmo modo que a visada precede e suscita o que ela visa. A intenção primeira visa o divino e a visada se desdobra com vistas ao divino para vê-lo, abarcando-o deste modo no campo do visável. Quanto mais a visada se potencializa, quanto mais tempo se sustenta, tanto mais rico, grande e suntuoso parecerá o ídolo sobre o qual deterá sua visada. Deter a visada, não se poderia melhor dizer: deter uma visada, fazê-la (se) repousar em/sobre um ídolo, quando já não se pode ir mais além. Nesta detenção, o olhar para de ultrapassar-se e transpassar-se, logo deixa de transpassar as coisas visíveis, para se deter no esplendor de um deles. O olhar não mais transpassa, não penetra mais as coisas, não as vê mais em sua transparência; ele não as experimenta, em um certo momento, mais como transparentes – insuficientemente carregadas de luz e de glória –, e uma última enfim se apresenta como suficientemente visível, esplêndida e luminosa, para atraí-la antes de qualquer coisa, captá-la, preenchê-la. Este primeiro visível oferecerá, para cada olhar, e à medida de seu alcance, seu ídolo. Ídolo – ou o ponto de *queda* do olhar.⁴⁵⁷

A visada (olhar, *regarder*) da consciência idólatra perquire os entes até o momento em que decai naquele ente que traz a divindade para o interior dos limites de seu [da consciência] horizonte intencional. Neste caso, como já assinalamos, o que é originariamente (primeiramente) visto por esta consciência é o ídolo. Ora, tal consciência move-se no interior de um reducionismo óbvio: a divindade, de algum modo, passa a ser condicionada pelos contornos (limites) da visada intencional que emerge da consciência. Duas questões aparecem deste reducionismo: a) se o ídolo refere-se ao divino e se ele não é ilusório ou fonte de ilusão, como a consciência não experimenta o ídolo como ídolo? E: b) como a consciência idólatra não experimenta o reducionismo do divino à visibilidade? Para dar conta destas indagações, Marion estabelece o conceito de *espelho invisível* (*miroir invisible*) conceito este que visa a caracterizar essencialmente a dinâmica do ídolo. Neste sentido, o ídolo não é somente o primeiro visível, como também espelho invisível. Pergunta-se então: o que Marion entende por espelho invisível? Até que ponto este conceito ajuda-nos a compreender como a consciência idólatra não se dá “conta” do reducionismo por ela promovido?

⁴⁵⁷ DSE, 19-20.

O conceito de espelho invisível em verdade aparece em meio ao acirramento do movimento ascensional da consciência idólatra. Como dito diversas vezes, a dinâmica da consciência idólatra se determina por meio de uma insatisfação peculiar: ela almeja encontrar um ente singular que, possuindo caráter de signum, traga a divindade à vigência e inscreva esta nos limites de sua visada intencional. Somente quando o primeiro visível é apreendido, esta consciência se satisfaz e se locupleta com este modo de o divino se apresentar a ela. Com a satisfação da visada, a consciência idólatra apropria-se do seu movimento ascensional e apreende a multiplicidade dos entes transpassados ou transcendidos em seu caminho ascendente. Neste sentido, o ídolo possui um caráter especular, isto é, ele reflete para a consciência idólatra sua dinâmica ascensional. Por isso a afirmação marioniana: “o ídolo funciona como espelho, não como um retrato”⁴⁵⁸, o que significa dizer que o ídolo não apreende um estado de fato extra-mental, as propriedades objetivas de um certo ente, mas ele apresenta para a visada intencional sua [da visada] dinâmica e a relação entre o horizonte que ela desvela e o divino que a ela aparece. Por isso, o ídolo reflete ou espelha o alcance da visada intencional que o condiciona. Entretanto, se fosse somente isto, a consciência idólatra experimentaria o reducionismo por ela produzido. Isto não acontece pelo fato de que a função de reflexo é obstruída. Quando o primeiro visível se estabelece, a consciência absorve-se profundamente na luminosidade do ídolo, o que produz a experiência de deslumbramento. Deslumbrado, o idólatra atém-se somente ao brilho do ídolo e alija de si seu [do ídolo] caráter reflexivo. Dito de modo mais claro: por causa do deslumbramento, “a função de espelho se obscurece em virtude mesmo da função de espetáculo”.⁴⁵⁹ O fascínio/deslumbramento aparece como condição de possibilidade da “alienação” da consciência idólatra, que não faz a experiência do reducionismo por ela promovido e da especificidade da divindade que se lhe apresenta. Justamente esta dinâmica funciona como condição de possibilidade da produção de uma arte idólatra. Ora, se o ídolo nasce como primeiro visível de uma visada que paralisa seu movimento de transpassamento dos entes e atém-se a um ente dentre outros possíveis, então, a arte que concentra em si e viabiliza tal experiência pode ser produzida de diversos modos, uma vez que a visada idólatra pode pousar sobre uma diversidade de entes ou instâncias do real.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 21.

⁴⁵⁹ Idem.

Como, então, o divino se manifesta para o idólatra? A resposta desta questão pode ser encontrada em *O ídolo e a distância*. Em uma passagem lapidar, Marion afirma:

No ídolo, a experiência humana do divino precede ao rosto que este toma nele. Sentimo-nos situados dentro do divino. Modelamos um rosto para pedir ao divino que se abra, olhe-nos, sorria e não nos ameace nele. O ídolo deve fixar o divino distante e difuso e deve garantir-nos sua presença, seu poder e sua disponibilidade. Porquanto nossa experiência precede o rosto do divino, nosso interesse vital procede dele: o ídolo fixa o divino numa morada, para um comércio no qual o humano encerra por todos os lados o divino. Assim, pois, o próprio do ídolo consiste nisso: o divino se fixa nele a partir da experiência do divino que leva a cabo o homem, quem, apoiando-se sobre sua meditação, intenta atrair a benevolência e a proteção do que aí aparece como Deus (...) O ídolo se caracteriza unicamente pela submissão do deus às condições humanas da experiência do divino e nada prova que esta não seja verdadeira (...) O ídolo devolve-nos nossa experiência do divino no rosto de um deus.⁴⁶⁰

No ídolo, a divindade se dá segundo um condicionamento prévio: “O ídolo se caracteriza unicamente pela submissão do deus às condições humanas da experiência do divino”. Devemos levar em conta que uma afirmação como esta só possui sentido, caso tenhamos em mente o que fora anteriormente afirmado. Primeiramente, o ídolo é o modo de ser de um ente que possui o caráter de signum e, por isso, por meio da visibilidade da obra, traz a transcendência da divindade à vigência. Em outras palavras: a alteridade e a transcendência da divindade se dão à visibilidade, por meio da materialidade do ente que tornou-se ídolo. Assim, a consciência idólatra, índice onde se funda a remissão da obra à divindade, transpassa a multiplicidade de entes do real, até vislumbrar-se com aquele que, assumindo a função de ídolo, traz a divindade para o interior do campo intencional desta mesma consciência. Ora, como deixa claro a passagem acima, esta consciência é a condição de possibilidade da própria produção do ente artístico que chamamos de ídolo, uma vez que, por causa desta consciência, é possível ao artista consignar na obra a vigência da divindade. Quando a consciência idólatra depara-se com o ídolo como primeiro visível, deixa de lado seu movimento ascensional de transpassamento dos entes, o que permitiu a Marion caracterizar o ídolo como espelho invisível. Por este motivo, a consciência idólatra absorve-se por inteiro na divindade que se inscreveu nos contornos de sua visada. Justamente isto levou Marion a considerar que, no ídolo, a divindade se submete a um certo

⁴⁶⁰ ID, §1.

condicionamente humano de sua [da divindade] experiência. A divindade não só se inscreve na amplitude do campo intencional da consciência idólatra, como deve ser retida em seus limites. Por isso, em citação anteriormente reproduzida, Marion afirmou que o ídolo não é ilusório, pois nele vemos a divindade, porém ele consiste “em que se pode ver, em que só se pode ver”⁴⁶¹ a divindade que por ele se dá. Isto equivale a dizer que no ídolo a divindade só é ela mesma, se ela se circunscreve aos limites da visada da consciência idólatra. Em outras palavras: os limites da visada da consciência idólatra são o que chamamos de condicionamento humano da divindade realizado pelo ídolo. Estes limites nada mais são que meios de fixação da divindade. Ao fixar a divindade, o ídolo torna-a disponível para o ser humano, que com ela se relaciona a qualquer hora. Como diz Marion na passagem acima transcrita: “O ídolo deve fixar o divino distante e difuso e deve garantir-nos sua presença, seu poder e sua disponibilidade”. Destarte, o ídolo reúne o divino perceptível dentro dos limites da experiência humana, para que o ser humano possa dispor dele e acessá-lo segundo sua vontade. Trata-se de uma transcendência imanentizada no interior da amplitude da visada que condiciona sua aparição. Em outros termos: ainda que o adorador saiba que a divindade não seja uma obra de arte, nela, ele traduz sua experiência de redução do divino aos limites de suas visadas intencionais. Fora dos limites da visada intencional da consciência idólatra não é possível acesso à divindade. Eis por que o ídolo é o cárcere da transcendência divina.

Se Marion inicialmente se atém ao ídolo sensivelmente presente na obra de arte, isto não significa que ele seja redutível a tal âmbito. Antes disso, interessa a Marion sobretudo um outro tipo de ídolo, que preserva analogamente a mesma dinâmica do ídolo artístico, a saber, o *ídolo conceitual*. Aliás, este ídolo condiciona e determina os discursos metafísicos em sua diversidade histórica. Mais: somente entendendo o ídolo conceitual é possível compreender por que, para Marion, a onto-teo-logia coaduna-se com a idolatria. Como análogo da idolatria artística, o ídolo conceitual repete os mesmos caracteres anteriormente assinalados. Contudo, a visada relativa ao ídolo conceitual refere-se ao espírito, conceito-chave que assinala um modo específico de apreensão da divindade na interioridade dos limites de uma visada que prescinde da materialidade da obra, tradicionalmente

⁴⁶¹ DSE, p. 18.

compreendido como o elemento inteligível situado na interioridade do ser humano. Neste sentido, a ideia clássica de teoria presente, por exemplo, em Aristóteles assinala exatamente o poder de visibilidade do intelecto, faculdade esta entendida como imaterial ou, em outras palavras, espiritual.⁴⁶² Ora, o espírito é responsável pela formação de conceitos que captam as propriedades dos entes de tal modo que estas podem ser universalizadas discursivamente. No caso da idolatria, o conceito capta o que se lhe desvela como primeiro visível e, assim, inscreve a divindade no interior de seus limites. Neste sentido, para Marion, “O conceito consigna num signo o que o *espírito* capta por ele em primeiro lugar (*concipere, capere*)”.⁴⁶³ Tal captação não se mede pelo divino, mas mede-se pelo poder de apreensão do conceito em jogo, que passa a fixar o divino em seus limites. A divindade passa, então, a identificar-se com uma concepção do que ela é e é justamente quando um conceito é preenchido significativamente pela divindade que a ele se adéqua que a idolatria se estabelece. No ídolo conceitual, a divindade se dá a ver. Entretanto, tal visibilidade só é possível, caso a divindade seja disponibilizada pelos contornos finitos do conceito que a captura. Por isso a afirmação de Marion:

Quando um pensamento filosófico enuncia um conceito sobre o que nomeia nesse momento ‘Deus’, tal conceito funciona exatamente como um ídolo: dá-se a ver mas, desse modo, se dissimula tanto melhor como o espelho no qual o pensamento, invisivelmente, recebe a localização de seu avanço.⁴⁶⁴

O que está em questão, portanto, no ídolo conceitual nada mais é que o espelho invisível que caracteriza também o ídolo artístico. Como nesse, o ídolo conceitual nada mais faz que deslumbrar-se com a inscrição da divindade no interior de seus limites, o que o impede de apropriar-se do movimento ascensional do espírito em direção ao primeiro visível. Assim, o espírito fica impedido de reconhecer os limites da divindade por ele condicionada e afirmar, deste modo, sua [da divindade] transcendência.

A caracterização marioniana do ídolo conceitual visa sobretudo a assinalar o caráter idolátrico dos conceitos onto-teo-lógicos da tradição, uma vez que estes, por serem produzidos em meio à operacionalização do princípio de razão suficiente,

⁴⁶² Sobre esta temática e sua relação com a caracterização marioniana de ídolo conceitual, Cf. RESTREPO, C. E., *La remoción del Ser*, cap. 3, § 2.

⁴⁶³ DSE, p. 26.

⁴⁶⁴ Idem.

pensam Deus como causa de si e suporte ontológico (causal) dos entes em geral. Exatamente isto condiciona os teísmos como um todo e, inclusive, os ateísmos da tradição filosófica, que dependem do horizonte semântico dos ídolos conceituais pertencentes ao regime de verdade onto-teo-lógico, para poderem negar a existência divina.⁴⁶⁵ O que está em jogo, portanto, no ídolo (seja ele conceitual ou artístico) é a destituição da transcendência divina, exatamente como tematizado, em 1976, por Lévinas. Segundo Lévinas, a idolatria funda-se em uma perversão do modo próprio de ser da transcendência divina. O ídolo, portanto, assinala uma determinada transcendência. Esta, contudo, já não mais nasce da irredutibilidade de Deus em relação aos horizontes de condicionamento dos fenômenos. Se transcendência advém da adjunção dos termos latinos *trans* (travessia, segundo Lévinas) e *scando* (subida), significando por conseguinte “transposição do intervalo por elevação, por mudança de nível”⁴⁶⁶, antes de qualquer sentido metafórico, transcendência significa “mudança de lugar”⁴⁶⁷, isto é, uma travessia que eleva para um lugar de nível mais alto. Ora, inicialmente, sobretudo em nossa contemporaneidade, a transcendência aparece nas relações entre os corpos, relação esta que diz respeito à transposição/direcionamento para os corpos celestes. Neste sentido, o plano celeste aponta para uma visada que mira, de modo não pragmático, entes que parecem inatingíveis, dissociando assim o olhar do fazer, ou seja, a visada dissocia-se das ações, contrariando o que acontece hodiernamente na lida ocupacional humana, onde há uma unidade entre olhar (visada), ente e ação. “O olhar, que se eleva para o céu, encontra então o intocável: o sagrado”.⁴⁶⁸ O sagrado que daí emerge é intocável não por causa de algum interdito, mas devido a uma impossibilidade: impossibilitar o corpo de acompanhar a altura do olhar. A distância inscrita no olhar é ela mesma a transcendência. Dela, segundo Lévinas, nasce a idolatria. O céu visualizado pelo olhar repousa impertubável sobre a terra. Seu repouso é proporcional ao seu poder, que hierarquicamente se eleva sobre a terra e estabelece sua autoridade. Impertubável, o céu é signo do eterno e, como tal, assegura à terra a regularidade de seus movimentos e a harmonia plena de seus entes. Por isso, o céu é normativo; ele estabelece o modo como a terra deve ser e inviabiliza a

⁴⁶⁵ Cf. Ibidem, cap. 1, § 4.

⁴⁶⁶ LÉVINAS, E., *Deus, a morte e o tempo*, p. 190.

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 191.

aproximação de qualquer estranheiridade. Como diz Lévinas: “O normativo exalta o próprio ordenar das normas e a excelência da hierarquia, da ordem para sempre estabelecida, que exclui comércio e novidade, e que estrangeiro algum perturba”.⁴⁶⁹ A ideia da estabilidade celeste garante a Lévinas a possibilidade de realizar uma genealogia da idolatria. Esta nasce de uma relação estabilizadora com a totalidade, que proscree de si a possibilidade da alteridade. Desta compreensão nasce a pergunta filosófica grega (sobretudo aristotélica) acerca do ser e o espanto como condição afetiva fundamental do filosofar. O saber passa a locupletar-se na visibilidade e estabilidade do ser (do ente que aparece) e suprime as dificuldades da vida como lugar de gênese do pensar. Assim, o olhar teórico (deve-se lembrar que teoria significa “contemplação”) almeja exatamente imiscuir-se e locupletar-se na fixidez do ser, qual nosso olhar realiza com a visada do céu. Para além da fixidez do ser, nada há – eis como a idolatria assume a configuração filosófica da tradição ocidental. Neste sentido, a pluralidade dos entes é subsumida pela unidade e unicidade do ser; a mobilidade do que está em devir é norteadada pelo princípio regulador, hierarquizador e normatizador do ser. Nas palavras de Lévinas:

Repouso ou positividade, exposição no saber na superfície plana do tema, indiferença à altura e presença exposta numa montra. Ser como presença recomeçante, ser enquanto ser como o ato do repouso, sob os modos da identificação. Ser enquanto ser advindo na sua própria identificação, sendo o seu ser através da sua inteligibilidade e, portanto, ser em jeito de ontologia. A ênfase do ser enquanto *ser* é *ontologia*. A transcendência da idolatria transparece no saber ao qual traz a serenidade da teoria. Esta transcendência idolátrica num mundo em repouso é um estado de fato que não repousa no empírico. Na gesta do ser, esse passado é a positividade onde toda racionalidade ganha sentido.⁴⁷⁰

Se para Lévinas a idolatria assinala a redução da alteridade da divindade à imanência e fixidez do horizonte de inteligibilidade do ser, a idolatria nasce da visada humana que reconduz a multiplicidade dos entes em devir (terra) à estabilidade do horizonte celeste. De qualquer modo, assim como acontece com Marion, Lévinas pensa a idolatria a partir da especificidade de uma certa economia do “olhar” (olhar teórico ou sensível/corpóreo). Ora, como fica patente nessa última citação, Lévinas identifica imediatamente ontologia e idolatria. Justamente este gesto está presente também em Marion, quando, sobretudo em *Deus sem o ser*,

⁴⁶⁹ Idem.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 192.

pensa a ontologia heideggeriana como idolatria, uma vez que o seer (*Sein*) é pensado como condição de possibilidade de aparição do divino. O seer aparece para Marion como tela, isto é, um a priori condicionador da manifestação da divindade.⁴⁷¹ Desse modo, o seer é o primeiro visível que funciona como espelho invisível, não permitindo ao ser-aí (*Dasein*) apropriar-se de sua idolatria. Dito em “idioma” levinasiano, o seer é em Heidegger a fixidez do céu que normatiza e estabiliza o devir dos entes e exclui toda alteridade dos átrios de sua respectiva unidade. A gesta do seer é a tela condicionadora da aparição da divindade. Diante deste reducionismo da divindade e do rebaixamento de sua transcendência, Marion posiciona o ícone, cujo modo de ser é diametralmente oposto ao do ídolo. Perguntamos, então: como o ícone se caracteriza? Até que ponto ele difere-se do ídolo?

Se Marion entende o ídolo como índice de perversão da transcendência da divindade, com o ícone acontece o contrário: a transcendência não é capturada pelos contornos da visada humana. Para dar conta da descrição (fenomenológica) do modo de ser do ícone, Marion segue a duplicidade dos níveis artístico e conceitual, tal como considerara na abordagem do ídolo. Porquanto o ícone rompe com o reducionismo promovido pelo ídolo, à medida que este inscreve o divino nos limites da visada intencional da consciência idólatra, a relação entre visada e divindade sofre uma radical transformação. Não se trata mais de entender a divindade no interior da visada. A divindade não é aquilo ou aquele que pode/deve ser visto – e só ser visto. No ícone artístico, assim como conceitual, a divindade se dá de tal modo que sua transcendência se manifesta ao olhar, porém não se restringe a inscrever-se nos limites deste olhar, o que equivale a dizer que, no ícone, a divindade se manifesta em sua transcendência, sem que esta seja reconduzida a qualquer instância que a limite. Por este motivo, o ícone não é produzido por qualquer visada, mas incita ou provoca a visão. Nas palavras de Marion: “O ícone não resulta de uma visão, mas a provoca”.⁴⁷² A provocação da visão só pode ser retamente compreendida, caso levemos em conta o fato de que o ícone não reproduz o asseguramento da divindade, como acontece com o ídolo. Se no ídolo, como vimos, a divindade é disponibilizada pela visada asseguradora; se esta visada só se

⁴⁷¹ Cf. DSE, cap. 2, § 4.

⁴⁷² Ibidem, p. 28.

determina por meio da queda do olhar em seu movimento ascensional em direção ao primeiro visível; se o primeiro visível aparece em meio ao preenchimento da visada da consciência idólatra, então, no ícone, contrastivamente, a divindade não é medida pela visada da consciência, mas sua medida [da divindade] aparece como desmesurada para tal visada, o que significa dizer que, quando a divindade se dá em meio ao ícone, ela provoca a visão a não reter seu movimento ascensional, isto é, ela provoca a visada a não decair em nenhum ponto de sua dinâmica de transpassamento dos entes. O próprio Marion explicita o sentido da provocação produzida pelo ícone ao dizer: “o ícone convoca a vista, deixando que o visível (...) se sature pouco a pouco de invisível (...) O visível não avança aí até a conquista do invisível, como uma presa”.⁴⁷³ A provocação obriga a visada a resistir à “tentação” de locupletar-se no visível e, assim, almejar capturar a invisibilidade da divindade. Para que isto aconteça, é preciso que a divindade revele a si mesma segundo uma medida que é incomensurável para a visada da consciência idólatra. Somente nesta desmesura a divindade provoca a visada a ascender infinitamente, sem jamais deter-se em ente algum. Como afirma Marion:

O ícone, ao contrário [do ídolo], intenta tornar visível o invisível como tal, isto é, permite que visível não deixe de remeter a algo outro diferente dele mesmo, sem que esse outro jamais se reproduza nele. Deste modo, e falando com propriedade, o ícone não mostra nada, nem mesmo sob o modo da *Einbildung* produtora. Ele ensina o olhar e não cessa de corrigi-lo afim de que ascenda de visível em visível até o fundo do infinito e para que encontre ali uma novidade. O ícone convoca o olhar para que ultrapasse sem paralisar-se jamais em um visível, posto que o visível só se apresenta aqui com vistas ao invisível.⁴⁷⁴

Suscitar uma visada infinita, que não se satisfaça em nenhum momento de sua dinâmica ascensional – eis a tarefa do ícone. Para que isto possa ser compreendido corretamente, Marion levou inicialmente em consideração a identificação metafísica de Deus com o conceito de *ousía*. A divindade que se dá por meio do ícone não pode possuir o estatuto ontológico da *ousía*, uma vez que esta fora compreendida tradicionalmente como presença constante, ou seja, como elemento ontológico simplesmente dado e previamente constituído. No lugar da *ousía*, para dar conta do ícone, Marion considera apropriado o conceito Patrístico

⁴⁷³ Ibidem, p. 28.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 29.

de *hipóstasis*, traduzido por *pessoa*. O caráter pessoal do ícone nada tem de antropomórfico, tampouco de substancial. O que propriamente caracteriza o ícone é o fato de ele desdobrar uma visada que advém da divindade e não daquele que o [o ícone] vê. Não se trata, portanto, de uma visada humana que pretende abarcar a divindade. Trata-se outrossim de uma visada que nasce da divindade e incide sobre a visada humana. Como diz Marion: “a *pessoa* só atesta sua presença por isso mesmo que a caracteriza mais propriamente, a visada de uma intenção (*stókhasma*) que põe em obra um olhar”.⁴⁷⁵ Mais: “o olhar não pertence mais aqui ao homem que mira até o primeiro visível, ainda menos ao artista; um tal olhar aqui pertence ao ícone mesmo, onde o invisível só se torna visível intencionalmente e, assim, pela sua visada”.⁴⁷⁶ A visibilidade da divindade se dá no ícone intencionalmente, ou seja, a divindade não se substancializa ou fixa-se em um primeiro visível; ela se dá visando com seu olhar a consciência que contempla o ícone e, assim, seu olhar [da divindade] passa a concernir a esta consciência. Por isso, a divindade é visível, à medida que encara e provoca a consciência humana a não paralisar seu movimento ascensional. Dito de outro modo: no ícone artístico, a obra de arte deixa aparecer a presença (não objetiva) de um olhar que incide sobre mim, provocando minha consciência a ascender infinitamente sem declinar em qualquer ente que seja. Por este motivo, no ícone, o rosto (*visage*) da divindade nos encara (*envisage*). Isto acontece, por exemplo, quando nos deparamos com a tela “A transfiguração”, de Rafael, e ali Cristo nos encara e seu rosto exige a expansão da nossa consciência intencional, de tal modo que esta jamais decaia em um determinado ente e paralize seu movimento de transpassamento dos entes em geral. Se neste quadro de Rafael o Cristo incita nossa visada a transgredir seus limites, tornando a imagem diáfana, de tal modo que o que aparece deixa luzir o irredutível a qualquer visada, a saber, a incondicionalidade da divindade, então, o quadro se dá iconicamente. Por isso, uma experiência icônica com uma obra de arte produz um certo extasiamento, que acompanha uma ruptura na discursividade objetivista que determina diversas experiências cotidianas. Nas palavras de Marion:

⁴⁷⁵ DSE, p. 30-31.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 31.

O ícone se abre a um rosto no qual o olhar do homem não encara nada, mas que ascende ao infinito do visível, ao invisível pela graça do visível mesmo: no lugar do espelho invisível que reenviava a visada humana somente a ele e censurava o não-visível, o ícone se abre num rosto que visa nossas visadas para convocá-las à sua profundidade. (...) E isso porque um rosto só aparece na medida em que a opacidade perfeita e lisa de um espelho não o fecha; que um rosto se feche implica somente sua clausura ao modo de um espelho radiante, pois nada fecha mais um rosto com uma máscara que um sorriso radiante. Unicamente o ícone oferece um rosto aberto, porque abre nele o visível ao invisível, permitindo que seu espetáculo seja transgredido – não para ser visto, mas venerado (...) Ao espelho invisível no qual se paralisa a visada, segue a abertura de um rosto no qual a visada humana se abisma, convidada a ver o invisível.⁴⁷⁷

Se no ícone um rosto visa-nos; se a visada do rosto dilata os limites de nossa consciência intencional; se a provocação produzida pelo ícone impede nossa visada intencional de decair em algum primeiro visível deslumbrando-se com a luminosidade da divindade no interior de seus limites [da consciência], então, o rosto aparece como “rosto aberto”, abrindo a cada vez “o visível ao invisível”. Ora, é necessário considerar que o rosto da divindade perverte o “perigo” presente no ídolo segundo o qual a transcendência do divino é capturada pela amplitude (finita) da visada da consciência idólatra. Por isso, é possível afirmar que, para Marion, todo ícone traz à vigência a infinitude da divindade. Não é só ao “infinito do visível” que o ícone nos abre. Ele nos abre o infinito do divino que nos vê e concerne. Ora, justamente esta compreensão apresenta um *tópos* levinasiano presente na abordagem marioniana do ícone. Em Lévinas, a relação entre divindade, transcendência e infinitude aparece à luz da tentativa de se pensar a ruptura do regime de verdade do mesmo (totalidade), mesmidade esta que subsume a alteridade pela força identitária de seu horizonte de posicionamento do ente. Dentre os diversos conceitos que visam a caracterizar o mesmo, destaca-se a ideia levinasiana de essência. Esta não se identifica somente com a ideia escolástica de quididade. Essência assinala sobretudo o exercício do esse, isto é, do ser. Como diz Lévinas, no início de *De outro modo que ser ou para além da essência*: “O termo *essência* significa aqui o ser distinto do ente, o *Sein* alemão enquanto distinto do *Seiendes*, o esse latino como distinto do *ens* escolástico”.⁴⁷⁸ A distinção entre ser e ente é obviamente uma distinção de matriz heideggeriana, explicitada pelo

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 31-32.

⁴⁷⁸ LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 9.

conceito de diferença ontológica. Esta diferença assinala o fato de o ser (irredutível ao ente) descerrar o campo de aparição e condicionamento do ente. Neste sentido, o ser é um englobante, isto é, um horizonte de posicionamento do modo de ser dos entes em geral. Se a essência é o exercício do *esse* (ser), isto significa que Lévinas está pensando a sempiternidade ou a constante retomada do ser em seu ímpeto posicionador de todo e qualquer ente. Ora, se tudo que é depende do exercício posicionador do ser, este aparece como princípio absoluto, ou seja, aquilo para além do qual nada há. É o ser que fornece a identidade de todo ente, o que permite-nos considerá-lo como horizonte identitário por excelência, já que o ser reconduz toda alteridade dos entes ao seu horizonte identitário. Nada do que resiste ao horizonte identitário do ser possui alguma dignidade ontológica. Em outras palavras: o que resiste ao ser não é. Ao delimitar o modo de ser dos entes, a essência anula a alteridade do ente enquanto tal. Se Lévinas almeja romper o regime de verdade do mesmo, é porque ele visa a abordar o outro enquanto tal. Por ser alteridade, o outro é refratário aos limites de posicionamento da essência, ou seja, o conceito de alteridade identifica-se com a ideia de heterogeneidade. Como diz Lévinas, em *Totalidade e Infinito*: “A alteridade, heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanente no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente”.⁴⁷⁹ Ora, a heterogeneidade da alteridade é o índice de acontecimento da transcendência. Esta não se caracteriza por ser a saída da consciência, por meio do movimento intencional, rumo ao fenômeno ou ente que se lhe desvela. Tampouco a transcendência significa, para Lévinas, a transição do âmbito sensível em direção (*anábasis*) ao inteligível. A transcendência diz respeito à evasão da finitude do mesmo. Se o mesmo identifica-se com as noções de ser e essência, a transcendência é uma saída do ser, um mais além do ser, ou seja, um de outro modo que ser (*autrement qu’être*): “Se a transcendência tem um sentido, não pode significar outra coisa, pelo que respeita ao *acontecimento do ser* – ao *esse*, à *essência* – que o fato de passar ao outro que o ser”.⁴⁸⁰ Porquanto o ser ou

⁴⁷⁹ LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 24.

⁴⁸⁰ LÉVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 13.

essência demarca a finitude do campo de desvelamento dos entes, o para além do ser não pode ser considerado finito, mas infinito. Como diz Lévinas em fórmula concisa: “Não-abarcado – Infinito”.⁴⁸¹ Uma vez que o infinito é o inabarcável, ele se dá de modo disjuntivo, isto é, não se conjugando com a identidade das medidas globais e englobantes do ser. A aparição do infinito desconcerta os posicionamentos do eu, seja do cogito cartesiano ou mesmo da consciência intencional. Como afirma Lévinas, em *Humanismo do outro homem*:

Da ideia do Infinito, o Infinito não é, portanto, um correlativo, como se esta ideia fosse uma intencionalidade que se realiza em seu “objeto”. A maravilha do infinito no finito de um pensamento é um desconcerto da intencionalidade, um desconcerto deste apetite de luz que é a intencionalidade: contrariamente à saturação em que se aplaca a intencionalidade, o Infinito desconcerta sua Ideia. O Eu (Moi), em relação com o Infinito, é uma impossibilidade de deter sua marcha para frente, impossibilidade de desertar do seu posto, segundo a expressão de Platão no *Fédon*: é, literalmente, não ter tempo para voltar sobre si, não poder furtar-se à responsabilidade, não ter meandros de interioridade onde recolher-se, marchar para frente sem consideração por si.⁴⁸²

Em Lévinas, o infinito não é um ente, que poderia ser captado pelo intelecto. Não se trata de um correlato objetivo da representação do sujeito ou da consciência intencional. Não há correlação, porque o infinito não é abarcável por qualquer campo a priori que delimite e condicione sua aparição. O infinito, por isso, é pura exterioridade, não em um sentido geográfico, mas no sentido de ser irreduzível à identidade do horizonte do mesmo. Exatamente por isso, o infinito não se dá objetivamente, mas por meio daquilo que Lévinas entende ser o índice de sua aparição: o rosto do outro (ou rosto de outrem). Toda questão da transcendência se volta, portanto, para a questão do rosto do outro. Dito de modo sucinto, o rosto do outro traz a lume, por meio da visibilidade do rosto, a invisibilidade do infinito. Isto porque o conceito levinasiano de rosto assinala, inicialmente, uma irreduzibilidade particular: o rosto não pode ser reconduzido a qualquer horizonte de sentido que condicione sua aparição. Em outras palavras: “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado”.⁴⁸³ Mais: o rosto não pode ser visto e tocado, pois a sua alteridade não é objetiva. Se o rosto assinala a alteridade de outrem e se esta não é redutível a quaisquer medidas

⁴⁸¹ LÉVINAS, E., *De Deus que vem à ideia*, p. 90.

⁴⁸² Id., *Humanismo do outro humano*, p. 62-63.

⁴⁸³ Id., *Totalidade e infinito*, p. 173.

aprioristicamente dadas, então, não é possível pensar qualquer base que forneça proporcionalidade entre mim e ele. Destarte, o conceito de rosto caracteriza-se por ser assimétrico em relação a todo e qualquer horizonte de condicionamento de sua manifestação. Inabarcável pela mesmidade (ser, essência) e assimétrico, o rosto, ao se expor, não possui a força das substâncias ou a estabilidade das essências. Sua irrupção assinala sua fragilidade. Ele é “sem defesa”, pois possui “uma pobreza essencial”.⁴⁸⁴ Ora, se é possível falar da fragilidade do rosto e de sua pobreza essencial, é porque o rosto, quando se dá, transmite alguma significatividade; o rosto diz algo de si, o que equivale a dizer que sua manifestação produz inteligibilidade. Trata-se, contudo, de uma “significação sem contexto”⁴⁸⁵, ou seja, de uma significação que não se determina à luz de uma relação com outra coisa que o rosto mesmo. Mas, o que significa o rosto? Resposta: o rosto significa o infinito, isto é, Deus. Como diz Lévinas, em *Ética e Infinito*: “O Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto *significa* o Infinito”.⁴⁸⁶ O que Lévinas entende por infinito depende claramente de sua apropriação da obra cartesiana. Neste caso, o infinito é a ideia que veio ao intelecto humano de tal modo que a subjetividade não aparece como sua matriz causal. O infinito se dá ao homem, de tal modo que sua ideia não exaure o que (ou quem) ele é. Por este motivo, seguindo uma indicação cartesiana, Lévinas entende o infinito não como a negação lógico-ontológica do finito, mas como Deus mesmo.⁴⁸⁷ Ora, se o infinito se dá por meio do rosto, isto quer dizer que, no rosto, deparamo-nos com a impossibilidade de a consciência reconduzir a divindade aos limites de suas visadas intencionais. Por este motivo, o rosto é por si mesmo anti-idolátrico: quando se dá (de modo não objetivo) rompe com os limites do mesmo, limites estes que posicionam e condicionam a divindade (que, em Lévinas, aparece como “sagrado”), assegurando nossa possibilidade de disponibilizá-la. Pode-se, agora, entender melhor a relação marioniana entre rosto e infinito.

⁴⁸⁴ LÉVINAS, E., *Ética e infinito*, p. 77-78.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 78. Apesar de Lévinas entender o contexto como uma significatividade que se dá na relação de um ente com outro ente, é possível, respeitando o “espírito” de suas considerações, dizer que uma significação contextual caracteriza-se por subsumir o ente a qualquer horizonte de sentido fornecedor das múltiplas possibilidades de significação dos entes em geral.

⁴⁸⁶ LÉVINAS, E., *Ética e infinito*, p. 97.

⁴⁸⁷ Cf. Id., *Deus, a morte e o tempo*, p. 242-254.

Se o ícone, assim como o ídolo, não é redutível ao âmbito artístico, isto se deve ao fato de que é possível pensar em ícones conceituais. Dito de modo sucinto em conexão com as características anteriormente expostas acerca do ícone artístico (que são preservadas no ícone conceitual), todo conceito pode ser considerado um ícone, se renunciar a compreender (isto é, apreender) o divino por meio dos seus limites e bucar dizer algo acerca do divino por meio de uma recepção prévia de sua incomensurabilidade. Ora, para tanto, é preciso levar em conta que, no ícone, a relação entre visibilidade e invisibilidade se dá simultaneamente por meio de integração e distinção. No ícone a invisibilidade da divindade se dá em meio à visibilidade seja da obra, seja do conceito; contudo, a invisibilidade aparece como ela é: irredutível à visibilidade por meio da qual ela vem a lume. Mais: no ícone, a provocação do olhar finito da consciência intencional deve ser sempre dilatada. Um conceito que consiga promover isso pode ser caracterizado como icônico.⁴⁸⁸ Por estes motivos, nenhum conceito que positive a transcendência divina almeja tornar a divindade disponível pode ser considerado icônico.

Ao afirmar que o rosto nos encara e que, ao encarar-nos, obriga a consciência intencional a ascender infinitamente, Marion leva adiante a perspectiva levinasiana da relação entre infinito e rosto. Em Marion, o ícone é o rosto (que nos visa) do infinito (Deus, divindade). Seu olhar sobre nós não possui objetividade; destarte, sua epifania satura os limites de nossos atos intencionais. Porquanto no ícone nossa consciência não consegue apropriar-se da divindade, não se pode falar que o ícone possui alguma relação com a estética, uma vez que nele não se dá qualquer *aisthesis*, entendida por Marion simplesmente como apreensão (de algo). Com o ícone, acontece algo diferente: “a *aisthesis* é substituída por um apocalipse: o invisível se desprende no visível, ao longo de uma intenção, pela pura graça de um advento”.⁴⁸⁹ A apocalíptica como característica do ícone assinala, de um lado, a gratuidade (graça) da divindade que por meio dele nos encara; e, em um segundo momento, a saturação promovida pela própria divindade, que é irredutível à visibilidade da obra e do rosto.⁴⁹⁰ Esta irredutibilidade funda justamente o conceito marioniano de *distância*, conceito central para entender sua caracterização não

⁴⁸⁸ Cf. DSE, cap, 1, § 8.

⁴⁸⁹ DSE, p. 33.

⁴⁹⁰ Cf. Ibidem, p. 34.

metafísica de Deus. Tema nodal de *O ídolo e a distância*, o conceito de distância assinala inicialmente a possibilidade de inscrever Deus nos átrios da filosofia, sem que ele torne-se refém do regime onto-teo-lógico de verdade. Exatamente a distância permite a Marion reinterpretar o ídolo e o ícone como conceitos centrais para a compreensão do problema de Deus. Em uma primeira aproximação deste conceito, é necessário levar em conta a seguinte observação de Marion: “Dis-tância: somente se converte em meu próximo aquele que se separa para sempre de mim e de meus duplos. Só se mantém comigo aquele que se mantém ante mim”.⁴⁹¹ Como se pode perceber, o conceito de distância assinala uma dualidade (e não um dualismo), que distingue, separa e opõe sem justapor dois termos. Contudo, o fato de haver entre tais termos separação não anula sua proximidade. Mais: só há proximidade e, por isso, intimidade, porque um dos termos não assimila e anula o outro, além de que tais termos não são entre si indiferentes. Paradoxalmente, “só a alteridade permite a comunhão, e o que distingue separa e, por isso, mesmo, une”.⁴⁹² A distância, conseqüentemente, preserva a unidade por meio da manutenção da alteridade e, em contrapartida, promove a unidade por meio da alteridade. Ora, a distância refere-se à relação entre Deus e homem. Como vimos, o ícone traz a lume a divindade como incomensurável. Se a distância caracteriza o modo como a divindade relaciona-se com o homem preservando sua irredutibilidade a este, isto só é possível por meio do ícone. Conseqüentemente, a distância assinala o modo próprio de a divindade se dar por meio do ícone, o que nos permite inferir que, de modo oposto, o ídolo caracteriza uma relação entre divindade e homem que nasce de uma anulação da distância. Dito de outro modo, no ídolo, a distância é fagocitada pela visada intencional, ou seja, a divindade é assimilada ao olhar humano. Se assim o é, então, é preciso pensar a distância de modo peculiar. Se ela assinala o modo como a divindade se dá iconicamente; se, no ícone, a divindade aparece por meio do rosto que nos vê e dilata sempiternamente o movimento ascensional de nossa visada intencional; e se a divindade que nos encara no ícone é irredutível ao nosso olhar, então, não é possível pensar a relação de distância entre divindade e ser humano por meio da ideia de simetria. A alteridade da divindade é incomensurável e, por isso, não é proporcional a nada que advenha de nós, humanos. Somente na

⁴⁹¹ ID, § 17.

⁴⁹² Idem.

ruptura da proporcionalidade e simetria é possível pensar a divindade como outro e não como mensurável pela mesmidade do olhar intencional. Entre divindade e homem (termos da relação), não há um terceiro termo que neutralize e “domestique” a infinitude da alteridade da divindade. Não há, portanto, termo neutro, que produza uma ponte entre Deus e humanidade, garantindo assim uma relação de simetria entre termos em si radicalmente distintos. Nas palavras de Marion: “Assim, poder-se-ia falar de uma assimetria da distância: sua definição concerne a dois pólos, ou melhor, suscita-os e garante-os”.⁴⁹³

Uma abordagem atenta ao caminho de pensamento de Marion deixa saltar aos olhos o fundo claramente cristão de sua caracterização tanto do ícone, quanto da distância. Trata-se do fato de Marion ater-se firmemente ao texto paulino segundo o qual “Este [Cristo] é a imagem [ícone] do Deus invisível, o primogênito de toda criação” (Col 1, 15).⁴⁹⁴ O caráter icônico de Cristo é o “pano-de-fundo” do pensamento marioniano em torno da relação entre divindade, ícone e distância. Como ícone do Deus invisível, Cristo aparece como o rosto onde tornamo-nos íntimos da distância divina, ainda que esta seja irredutível ao modo como se revela em Cristo. Ora, por esse motivo, o Deus invisível que se revela em Cristo afirma sua incomensurabilidade, isto é, sua desmedida. Deste modo, em Cristo, o absoluto que Deus é se dá iconicamente, preservando seu caráter refratário a qualquer investida apreensiva do olhar humano. Paradigma por excelência do conceito de ícone, Cristo deixa vir a lume o modo como, na distância, o conceito de transcendência utilizado até agora por nós para descrever como a divindade se dá por meio do ícone (artístico ou conceitual) deixa transparecer seu caráter não metafísico. Distância é o nome/índice para se pensar a transcendência divina sem lançar mão do binômio sensível/inteligível. À medida que o ícone deixa a distância como tal se dar ao homem, somente nele a transcendência divina pode ser plenamente considerada. Por este motivo, se a transcendência divina se dá sob o modo da distância, então, é possível afirmar que somente na transcendência a divindade se dá intimamente ao homem. Sem transcendência não há intimidade, mas anulação (absorção) ou indiferença.

⁴⁹³ Idem.

⁴⁹⁴ Cf. DSE, cap 1, § 5 e ID, § 1.

4.2.

O fenômeno saturado divino e o eu adonado

O caminho percorrido até aqui mostrou-nos que Marion, à luz de uma ressignificação do arcabouço daquilo que consideramos ser a fenomenologia clássica (Husserl e Heidegger), possibilitou inscrever na fenomenologia a questão da autorrevelação divina. Para tanto, Marion teve de pensar a possibilidade do ente dado (*étant donné*) por excelência. Ora, tal compreensão de ente acaba por identificar a (auto) doação do ente (*Gegebenheit*) com o acontecimento da ruptura de condicionamentos prévios, ou seja, para que um fenômeno se dê por si mesmo, é necessário pensá-lo como irreduzível a qualquer horizonte condicionador de sua aparição. Mais: o conceito de ente dado, anteriormente caracterizado de modo sucinto, exige a desconstrução de quaisquer atos constituintes de algo assim como o “sujeito”. Atos constituintes são formadores de horizontes condicionadores (portanto, delimitadores) da aparição de todo e qualquer fenômeno. Ser-aí, consciência intencional, subjetividade constituinte são conceitos colocados em xeque pelo ente dado, sobretudo pelo ente dado por excelência. Se Marion, ao caracterizar o ente dado por excelência, não está decretando a necessidade de toda filosofia orientar-se pelo conceito “supremo” de Deus, é porque ele preocupa-se em assinalar a possibilidade de Deus no interior da filosofia no tempo da crise das (meta) narrativas metafísicas (morte de Deus e crise da onto-teo-logia). Não somente isto. Como vimos, Marion preocupa-se com a diferenciação e possível interpenetração de filosofia (fenomenologia) e revelação (bíblica), à medida que ele ressignifica a noção de “filosofia cristã”. Se o Deus revelado pode doar-se à filosofia e fornece-lhe novas possibilidades de pensamento, é porque Deus preserva-se em sua irreduzibilidade a qualquer horizonte de posicionamento dos fenômenos, ainda que se dê a um relacionamento efetivo com o ser humano. Daí a importância capital do conceito de ícone e de sua distinção em relação ao ídolo. A relação com a alteridade divina sem que esta seja subtraída por qualquer instância na qual tal relação se dê é, como visto, uma das características essenciais do ícone, o que contraria radicalmente o ídolo (seja conceitual ou sensível). Isto já nos possibilita afirmar, por meio do que fora anteriormente dito, que o caráter icônico

do Deus revelado o relaciona essencialmente com a noção de ente dado por excelência, pois Deus, quando se dá, dá-se plenamente, abandonando-se à sua respectiva entrega e retrai-se na sua absoluta distância ante tudo que ele dá a ver. Ora, esta dinâmica torna-se fenomenologicamente mais clara à luz dos conceitos de fenômeno saturado e eu adonado. Isto porque, com o conceito de fenômeno saturado, Marion intenta caracterizar fenômenos que saturam todo e qualquer horizonte condicionador dos fenômenos, além de questionar o caráter constituinte da subjetividade (seja ela intencional ou mesmo o ser-aí heideggeriano). Neste sentido, Deus aparece como fenômeno saturado da revelação (teologicamente pensada) e, nele, o eu adonado alcança sua mais plena realização. O presente tópico deve preocupar-se em caracterizar os principais contornos destes dois conceitos – fenômeno saturado (da revelação) e eu adonado (*adonné*). Neste caso, o parágrafo vinte e três (§ 23) de *Ente dado* e os capítulos “O fenômeno saturado” e “A banalidade do fenômeno”, de *O visível e o revelado*, fornecem justamente os contornos essenciais para a compreensão das bases fenomenológicas destes conceitos, que nos garantirão o solo necessário para um aprofundamento nos conceitos de ícone, ídolo e ente dado, anteriormente estudados, além de nos fornecerem diversos elementos que serão essenciais para caracterizarmos a ideia não metafísica de mística.

O conceito de fenômeno saturado aparece, na obra marioniana, por meio da radicalização dos níveis de redução promovidos pelas fenomenologias de Husserl e Heidegger. A primeira redução seria referente à redução husserliana à objetividade. Já a segunda diz respeito à redução ao ser do ente que se dá por meio do ser-aí⁴⁹⁵, tal como pensado por Heidegger sobretudo em *Ser e tempo*. A terceira redução é aquela por meio da qual o ente dá-se enquanto tal, sem ser condicionado por qualquer ideia de horizonte, assim como por qualquer ideia de subjetividade (consciência, eu constituinte, ser-aí, sujeito etc.). Tal radicalização da ideia fenomenológica de redução parte do princípio segundo o qual “Tanto de redução, tanto de doação” (“Autant de réduction, autant de donation”)⁴⁹⁶. Este princípio, ao ser radicalizado, ressignifica a ideia fenomenológica de doação,

⁴⁹⁵ Cf. ED, p. 3.

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 4.

liberando-a de toda “tela” condicionadora da aparição fenomênica. Exatamente isto caracteriza essencialmente o conceito anteriormente exposto de *ente dado*. Ora, este conceito só pode ser retamente compreendido por meio do conceito de fenômeno saturado, uma vez que a redução fenomenológica em direção à incondicionalidade do acontecimento da doação determina-se plenamente em um fenômeno que aparece saturando todo e qualquer horizonte e contrariando toda “subjetividade” posicionadora ou constituinte. Justamente esta identificação entre ente dado e fenômeno saturado nos leva à questão: como se caracteriza a ideia marioniana de fenômeno saturado?

O parágrafo 23 de *Ente dado* assinala que a diferença entre os tipos de fenômeno deve ser compreendida à luz dos graus de doação. Melhor: “os diferentes tipos de fenômeno podem se definir pelas variações de automanifestação (mostrar-se em e a partir de si) segundo o grau de doação (doar-se em e a partir de si)”.⁴⁹⁷ Os graus de mostração/doação, como fica evidente nesta citação, são diferenciados a partir da intensificação da autodoação (*Gegebenheit*). Ora, como se mede esta variação na doação? O que significa, aqui, doação? Uma rápida menção aos três tipos de fenômeno presentes no parágrafo citado ajuda-nos a encaminhar esta questão: “a) Primeiro, os fenômenos pobres em intuição: eles reclamam somente uma intuição formal em metamáticas ou uma intuição categorial em lógica, ou dito de outro modo, uma ‘visão das essências’ e de idealidades”⁴⁹⁸;

b) Os fenômenos de direito comum devem então se definir segundo a variação que eles aportam propriamente à doação e não em relação com os fenômenos pobres. Nesse caso, a significação (visada pela intenção) só se manifesta à medida em que recebe um cumprimento intuitivo⁴⁹⁹

“c) os fenômenos saturados, nos quais a intuição submerge sempre a expectativa da intenção, nos quais a doação não somente investe completamente a manifestação, mais também a sobrepassa e modifica suas características comuns”.⁵⁰⁰ Essas passagens deixam claro que Marion diferencia os tipos de fenômenos por meio do grau de intuição que lhes é inerente. A intuição responde pela doação fenomênica. Contudo, esta pode se dar em graus distintos, justamente

⁴⁹⁷ ED, § 23, p. 364-365.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 365.

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 366.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 370.

devido ao fato de a intuição receber intensidades distintas. Ora, a copertinência de intuição e doação não responde plenamente pela distinção dos graus de doação fenomênica. Marion também fala em significação visada pela intenção. Mais: a relação entre esta significação e a intuição confere o grau de fenomenalidade do que se doa. Disto se infere que a fenomenalidade depende da tríade doação, intuição e significação visada pela intenção. Como, então, compreender esta articulação? Como o grau de fenomenalidade depende destes conceitos?

A compreensão maioniana dos graus de fenomenalidade depende diretamente de uma apropriação particular do arcabouço conceitual de Kant e Husserl. Adiantando o que deve ainda ser melhor caracterizado, o grau máximo de fenomenalidade, presente no fenômeno saturado, assinala a saturação da intuição, ou seja, *fenômeno saturado é fenômeno saturado de intuição*. Somente por meio deste tipo de fenômeno, os demais tipos podem ser retamente compreendidos. Trata-se, portanto, de uma caracterização que nasce de uma transformação do modo como usualmente a fenomenologia husserliana apropriou-se de Kant. Como visto ao longo da presente investigação, a fenomenologia nasce da ruptura radical com o princípio de razão suficiente e, por isso, legitima a auto-doação do ente, sem precisar buscar qualquer elemento ontológico (ou mesmo lógico) para além desta doação como sentido legitimador da mesma. Neste sentido, o princípio dos princípios assinala que toda intuição é fonte de direito para o conhecimento:

a intuição intervém não apenas como uma fonte de fato do fenômeno, que assegura sua efetividade bruta sem ainda fundá-la em razão, mas como uma fonte de direito, justificadora de si mesma. A intuição se atesta por si mesma, e não a partir de uma razão ainda a dar.⁵⁰¹

Como já visto, esta caracterização husserliana da intuição trai o intuito de liberar o fenômeno da razão suficiente que metafisicamente legitimara, ao longo da tradição, a fenomenalidade dos fenômenos. Isto porque a auto-dação fenomênica é pensada por Husserl à luz das ideias de horizonte e eu constituinte. Somente dentro de um horizonte (intencional) e para um eu (consciência) o fenômeno se dá. Se os graus de fenomenalidade são pensados por Marion por meio do caráter paradigmático dos fenômenos saturados, isto assinala que somente o acesso a este

⁵⁰¹ VR, p. 41.

tipo de fenômeno possibilita redimensionar os demais, inclusive os que são considerados por Husserl. Este acesso se dá, em Marion, seguindo o fio condutor dos conceitos kantiano e husserliano de fenômeno e promovendo uma perversão do que em Kant e Husserl se considera fenômeno em sentido mais pleno. Mais: nesse caso, Marion interpreta Husserl à luz de Kant, não só pelo fato de que o pensamento de Kant está presente em Husserl, mas pelo fato de que as decisões metafísicas de Kant incidem diretamente em Husserl e delimitam seu conceito de fenomenalidade.

Para Marion, em Husserl, aparece analogamente a condicionalidade do fenômeno tal qual este é pensado por Kant. Não somente isto, o empobrecimento da intuição verifica-se em Husserl como um derivado contemporâneo de uma decisão metafísica kantiana. Deste modo, deve-se perguntar: como Kant pensa o fenômeno? Por que este é decisivo para se entender Husserl? Como sabido, a compreensão kantiana do fenômeno depende diretamente do giro copernicano promovido por Kant em sua primeira *Crítica* (*Crítica da razão pura*). Ao aceitar o “convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas”⁵⁰², Kant delimita sua investigação à pergunta pela condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento (objetivo). Uma vez que tal indagação depende diretamente da pergunta por estas condições de possibilidade, Kant insere na tradição o caráter transcendental de toda investigação gnosiológica futura. Por indagação transcendental Kant não entende a pergunta por alguma instância metaempírica que fundamentaria o conhecimento humano. Antes, a pergunta transcendental diz respeito à caracterização da estrutura gnosiológica do sujeito cognoscente. Não somente isto: tal questionamento orienta-se pela pré-compreensão segundo a qual o conhecimento humano refere-se ao campo da experiência. Por isso, a estrutura transcendental do sujeito cognoscente relaciona-se essencialmente com o âmbito da experiência. Conhecimentos a priori (universais e necessários) só se dão em relação à natureza, “tomada como conjunto de objetos da experiência”.⁵⁰³ Ora, no que concerne à estrutura transcendental do sujeito cognoscente, as noções de sensibilidade e entendimento desempenham papel

⁵⁰² CRP, A XI-XII

⁵⁰³ Ibidem, B XIX

central. Porquanto aquilo que a intuição é determina o modo de realização da sensibilidade e o pensamento (aplicação das categorias do entendimento) realiza teleologicamente o entendimento, a objetividade do conhecimento depende da articulação integradora destas duas faculdades. Como afirma Kant, em texto paradigmático:

Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as funções.⁵⁰⁴

Dito de modo elucidatório: todo conhecimento depende inicialmente da passividade da sensibilidade que recebe a materialidade do fenômeno por meio da intuição e, em um segundo momento, para que um conhecimento seja objetivo, ele necessita da espontaneidade do entendimento, que articula a materialidade dos dados intuídos por meio das categorias nele presentes.

Em Kant, o conhecimento se faz objetivo, porquanto há uma unidade harmônica entre intuição e pensamento. Sem este “encaixe” (ou unidade), nenhum conhecimento efetivo (portanto, objetivo) se estabelece. Ora, se não há referência aos dados da intuição, nenhum conhecimento é possível. Consequentemente, todo conhecimento é relativo ao âmbito da experiência possível. Para além da experiência (sensível), nada do que é dito discursivamente pode ser considerado objeto de conhecimento. Como diz Marion: “a intuição não oferece ao conceito um simples paralelo ou um complemento; ela lhe assegura sua condição de possibilidade – sua possibilidade mesma”.⁵⁰⁵ Uma questão então se estabelece, a partir do momento em que Kant entende o conhecimento como articulação e harmonização de intuição e pensamento: o fato de todo conhecimento estar encerrado no âmbito da experiência possível já invisibiliza todo conhecimento que excede os limites do experienciável. Não há portanto intuição intelectual, que romperia esses limites e inscreveria no conhecimento a possibilidade de ascender ao incondicional. Destarte, o conhecimento humano é refém da condicionalidade expressa no jogo (limitado) entre sensibilidade e entendimento. A intuição, portanto, limita à experiência todo conhecimento e torna invisível a possibilidade

⁵⁰⁴ Ibidem, A 51/B 75.

⁵⁰⁵ VR, p. 51 (trad. bras. modificada)

de ascender para além da condicionalidade do espaço e do tempo. Nas palavras de Marion:

A fenomenalidade fica limitada pela falta daquilo que a torna parcialmente possível – a intuição. O que dá (a intuição enquanto sensível) faz uma coisa com o que falta (a intuição intelectual). A intuição determina a fenomenalidade tanto pelo que ela lhe recusa quanto pelo que ela lhe dá.⁵⁰⁶

A condicionalidade dos fenômenos tal qual pensada por Kant recebe uma repaginação na ideia husserliana de fenômeno. Sem nos alongarmos muito neste ponto, uma vez que já caracterizamos suficientemente alguns conceitos centrais da fenomenologia husserliana, importa destacar a analogia promovida por Marion em sua comparação entre os conceitos kantiano e husserliano de fenômeno. Contudo, é necessário levar em conta o fato de que se o pensamento crítico kantiano submete todo fenômeno e toda possibilidade de conhecer à estrutura transcendental do sujeito cognoscente universalmente válida, com a fenomenologia, como visto, isto cai por terra, pois, na fenomenologia, “a intuição intervém não apenas como uma fonte de fato dos fenômenos, que assegura sua efetividade bruta sem ainda fundá-la em razão, mas como uma fonte de direito, justificadora de si mesma”.⁵⁰⁷ A intuição não está subjugada a uma instância *a priori* que deve dar ao fenômeno sua razão. A fenomenologia começa justamente redimindo a intuição e o fenômeno, uma vez que este passa a possuir em seu movimento doador sua razão de ser. Entretanto, segundo Marion, a doação do fenômeno, por mais que esteja liberta de certas condições transcendentais, ainda se inscreve em certos limites, limites estes que, como mostrado, identificam-se com a noção de horizonte e com a noção de eu constituinte. Tais fenômenos, que só podem ser compreendidos por meio de sua remissão ao eu constituinte e aos horizontes (intencionais), são considerados por Marion como fenômenos comuns. Ora, estes fenômenos regulam-se pelo ideal de correspondência plena entre intenção (significado) e intuição ou noema e noese. A evidência aparece somente quando esta relação ideal se estabelece. Tal relação ideal não corresponde ao que geralmente se dá, uma vez que, comumente, os fenômenos se nos dão por meio de uma pobreza de intuição.⁵⁰⁸ De qualquer modo, quando se dá plena correspondência entre intenção e intuição, o conhecimento do objeto

⁵⁰⁶ Idem.

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 41.

⁵⁰⁸ Cf. Ibidem, p. 49.

consuma-se. Neste sentido, o ideal gnosiológico que orienta a evidência dos fenômenos comuns é o do conhecimento pleno dos fenômenos como objetos, análogo à relação integrativa entre intuição e pensamento, tal como pensou Kant. Ora, com os fenômenos saturados, ocorre uma radical transformação neste modo de conhecimento dos fenômenos comuns. Qual a especificidade deste tipo de fenômeno?

A caracterização marioniana do fenômeno saturado é realizada por meio do arcabouço conceitual kantiano e, após esta explicitação, Marion a estende para as fenomenologias de Husserl e Heidegger. De qualquer modo, é preciso antes de tudo levar em conta o fato de Marion entender que, tanto em Kant quanto em Husserl, o fenômeno é estruturado por meio de uma pobreza de intuição: “os fenômenos são dados por uma intuição, mas essa intuição permanece finita, seja como sensível (Kant), seja como frequentemente falha ou ideal (Husserl). Os fenômenos sofrem de um déficit de intuição, portanto de uma penúria de doação”.⁵⁰⁹ Para que Marion descreva o fenômeno saturado, teve ele de partir da seguinte hipótese: à possibilidade limitada da fenomenalidade (dos fenômenos comuns ou fenômenos pobres em intuição), é possível opor uma fenomenalidade absolutamente possível, isto é, uma fenomenalidade irreduzível a condicionamentos. Não somente isto. Os fenômenos não saturados são condicionados seja pelos limites da intuição no âmbito da experiência, seja pelo pela necessidade de uma intuição preencher a significatividade advinda dos atos intencionais. Em outro sentido, todo fenômeno não saturado depende de um eu constituinte para se estabelecer (aparelho transcendental da subjetividade, consciência intencional, ser-aí etc.). Os fenômenos saturados, contrastivamente, rompem este condicionamento. Em outras palavras: fenômenos saturados são fenômenos incondicionais. Isto porque por fenômeno saturado Marion entende o tipo de fenômeno em que a intuição daria mais, melhor, excessivamente mais que a intenção (Husserl) ou entendimento (Kant) pode visar ou prever. Antes de aprofundarmo-nos neste tema, devemos levar em conta de que Marion considera o fenômeno saturado como banal. A irrupção do fenômeno saturado não é rara, mas banal. A banalidade do fenômeno saturado diz respeito ao fato de que qualquer fenômeno comum pode tornar-se, a qualquer momento, um fenômeno saturado. Basta que, em linguagem kantiana ou husserliana, a relação

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 54.

entre intuição e intenção ou intuição e conceito se diferencie da relação comum e a intuição doe mais que o poder de determinação da intenção ou significação (ou mesmo conceito). Como diz Marion: “A banalidade do fenômeno saturado sugere, diferentemente, que a maior parte dos fenômenos, se não todos, pode dar lugar à saturação pelo excesso neles da intuição sobre o conceito ou sobre a significação”.⁵¹⁰ Por este motivo, devido ao excesso assinalado, o fenômeno saturado, em relação ao modo como Kant interpreta os fenômenos cognoscíveis, pode ser caracterizado, simultaneamente, como: imprevisível, absoluto, incondicionado, inobservável (consequentemente, inobjetivável) e incomensurável.⁵¹¹ O que isto significa, podemos entender por meio de uma caracterização sucinta de cada um desses conceitos.

A imprevisibilidade do fenômeno saturado deve ser entendida à luz de um contraste com a categoria da quantidade. Segundo Kant, a quantidade (grandezas de extensão) relaciona a parte com o todo. Por meio desta categoria, o entendimento promove a “síntese sucessiva” do fenômeno, que representa o todo por meio da representação da soma dos *quanta* que compõem a grandeza por adição. A quantificação do fenômeno supõe que este possa ser previsto, uma vez que o fenômeno aparece como um agregado de partes que podem ser conjugadas por adição.⁵¹² Consequentemente, “Tal fenômeno se deixa claramente prever a partir do número finito de suas partes e da grandeza de cada uma dentre elas”.⁵¹³ Se o fenômeno saturado contradiz a presibilidade dos fenômenos comuns, isto significa que ele é incomensurável, desmesurado ou imenso. Tal imensidão nada tem a ver com a soma de uma quantidade ilimitada. Nada disso. A imensidão diz respeito à impossibilidade de se produzir sínteses sucessivas. No fenômeno saturado, o que se dá é a “síntese instantânea”⁵¹⁴, que se caracteriza por ser uma representação que ultrapassa o eventuais componentes. Como afirma Marion, em *Sobre a doação*:

Como o fenômeno saturado sobrepassa toda soma de suas partes – as quais, por outro lado, frequentemente não se pode enumerar –, é necessário abandonar a síntese sucessiva em vista do que chamaremos uma síntese instantânea, cuja representação

⁵¹⁰ VR, p. 148.

⁵¹¹ Cf. Ibidem, p. 57 e ED, p. 13-38.

⁵¹² Cf. CRP A 163/B 204.

⁵¹³ VR, p. 58 (trad. bras.).

⁵¹⁴ Idem.

precede e sobrepassa a dos eventuais componentes, em lugar de resultar deles segundo o previsto.⁵¹⁵

Por este motivo, todo fenômeno saturado é inabarcável.

Em um segundo sentido, o fenômeno saturado é insuportável, se entendido segundo a categoria da qualidade. Diferentemente da categoria da quantidade, que é uma grandeza extensiva, a qualidade é uma grandeza intensiva. A quantidade permite fixar o objeto, limitando-o. Por isso, “cada fenômeno admitiria um grau de intuição e é o que a percepção pode sempre antecipar”.⁵¹⁶ Consequentemente, assim como acontece com a quantidade, a qualidade possibilita antecipar o fenômeno. Contudo, se este aspecto é igual, não quer dizer que não haja qualquer diferença essencial entre ambos. Se, de um lado, a quantidade só se dá por meio de sínteses sucessivas do que é homogêneo, “donde cada grau se distingue por uma solução de continuidade com o precedente”⁵¹⁷, por outro lado, a qualidade se determina por meio de uma percepção do heterogêneo. Ora, como Kant privilegia fenômenos intuitivamente pobres, ele orienta-se pelo grau zero de intensidade, ou seja, por fenômenos que sejam equiparáveis à falta plena de intensidade. Como Kant mesmo afirma: “Dou o nome de grandeza intensiva àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0. Toda a realidade no fenômeno tem portanto grandeza intensiva, isto é, um grau”.⁵¹⁸ Mais a frente, Kant constata:

Assim, pois, toda a sensação e, por conseguinte, toda a realidade do fenômeno, por pequena que seja, tem um grau, isto é, uma grandeza intensiva, que pode sempre ser diminuída; e, entre a realidade e a negação, há um encadeamento contínuo de realidades possíveis e de percepções possíveis cada vez menos intensas.⁵¹⁹

Deve-se observar que a categoria da qualidade assinala uma intensidade segundo uma unidade fenomênica que varia segundo graus distintos. Não só isto. Marion interessa-se pela caracterização kantiana da qualidade, à medida que ela deixa transparecer que o tipo de fenômeno analisado possui pobreza intuitiva, uma vez que, como nas passagens acima, Kant pensa a intensidade à luz de sua possível

⁵¹⁵ AD, p. 21. Marion exemplifica o caráter inabarcável do fenômeno saturado por meio da admiração e do cubismo. Não iremos nos ater aqui a estes exemplos, uma vez que o que nos interessa é somente assinalar as principais características do fenômeno saturado, para tratar especificamente do fenômeno saturado da revelação divina.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 24.

⁵¹⁷ Idem.

⁵¹⁸ CRP A 168/B 210.

⁵¹⁹ Ibidem A 169/B 211.

proximidade com o grau zero. A questão a ser formulada é: e o *maximum* de intensidade? Como ele se estabelece? Este, para Marion, aparece no fenômeno saturado, onde a intensidade rompe a previsibilidade dos fenômenos intuitivamente pobres e registram um excesso intuitivo, que coloca em xeque toda proximidade do fenômeno com o grau zero de intensidade. O máximo é insuportável para o “olhar”. Por isso, quando o máximo de intensidade se dá, a finitude do olhar (e não do fenômeno) se estabelece. Neste sentido, “A finitude se experimenta (e se prova) não tanto pela penúria do dado diante de nosso olhar, quanto sobretudo porque este olhar, às vezes, não mede mais a amplitude da doação”.⁵²⁰ Insuportável para a finitude do olhar, o fenômeno saturado excede a finitude que o [do olhar] caracteriza.

O fenômeno saturado não é somente imprevisível segundo a quantidade e insuportável segundo a qualidade, ele também é absoluto segundo a categoria da relação. Ao considerar o caráter absoluto do fenômeno saturado, Marion orienta-se pela ideia de analogia em Kant. Para entender minimamente a compreensão marioniana do caráter absoluto do fenômeno saturado, levaremos em conta uma passagem decisiva de Kant confrontada por Marion em sua descrição do fenômeno saturado:

A experiência é um fenômeno empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto mediante percepções. É, pois, uma síntese das percepções, que não está contida na percepção, antes contém, numa consciência, a unidade sintética do diverso, unidade que constitui o essencial de um conhecimento dos *objetos* dos sentidos, isto é, da experiência (não simplesmente da intuição ou da sensação dos sentidos). Ora, é certo que, na experiência, as percepções se reportam umas às outras, de uma maneira accidental, de modo que das próprias percepções não resulta nem pode resultar evidentemente a necessidade da sua ligação, porque a apreensão é apenas a reunião do diverso da intuição empírica e nela não se encontra nenhuma representação de uma ligação necessária na experiência dos fenômenos que ela junta no espaço e no tempo. Como, porém, a experiência é um conhecimento dos objetos mediante percepções e, conseqüentemente, não deverá ser nela representada a relação na existência do diverso, tal como se justapõe no tempo, mas tal como é objetivamente no tempo só pode surgir da sua ligação no tempo em geral, isto é, mediante conceitos que os liguem *a priori*. Ora, como estes conceitos implicam, ao mesmo tempo, sempre a necessidade, a experiência só é possível por uma representação da ligação necessária das percepções.⁵²¹

⁵²⁰ VR, p. 61 (trad. bras.)

⁵²¹ CRP A 177/B 218-219.

O texto acima, paradigmático para se compreender o conceito kantiano de analogia, assinala, inicialmente, o fato de a experiência ser um fenômeno empírico que não fornece “a unidade sintética do diverso”, razão pela qual é necessário que o entendimento produza esta unidade, para que haja a possibilidade de conhecimento “dos objetos dos sentidos”. Mais: Kant leva em conta o fato de que a consciência articula a pluralidade de percepções, que, de início, se dão sem qualquer tipo de unidade. Consequentemente, não há conhecimento que não seja acompanhado por uma certa produção de unidade (síntese) do diverso. Ora, esta unidade do diverso se dá no tempo, uma das formas a priori da sensibilidade (ao lado do espaço), que condiciona toda sensação e toda experiência possível. Se a analogia da experiência relaciona uma miríade de experiências entre si, ela depende de categorias que estabeleçam a unidade da especificidade de cada experiência e a interrelação entre cada uma delas. Dito de outro modo, Kant orienta-se pelos conceitos de substância e acidente, causa e efeito, além do conceito de tempo, para assinalar as analogias de experiência. Por este motivo, todo fenômeno tem que se dar respeitando a unidade da experiência, isto é, “ocupando um lugar em uma rede tão fechada como possível de conexões de inerência, de causalidade e de comunidade”.⁵²² Como consequência necessária, todo fenômeno é condicionado por um sistema de coordenadas, ele mesmo norteado pela unidade da experiência. Por este motivo, todo fenômeno é condicionado pela rede à qual ele adere. Mais ainda: a unidade subjacente à pluralidade de experiências aparece sobretudo em meio às comparações formadoras de analogias, que garantem uma medida comum à diversidade de experiências em questão. Por este motivo, as analogias produzem necessidade à pluralidade de experiências, ou seja, as analogias garantem aos fenômenos uma unidade necessária, seja conceitualmente seja temporalmente. Mas palavras de Marion: “é às analogias da experiência e a elas somente que pertence exercer efetivamente a regulação da experiência pela necessidade, portanto de assegurar-lhe a unidade”.⁵²³ Porquanto a aparição do objeto do conhecimento depende da temporalidade, é preciso levar em conta que a unidade subjacente às experiências se dá segundo a temporalidade. Em outras palavras: não há fenômeno objetivamente cognoscível fora do horizonte temporal, o que aparece na apercepção transcendental da consciência. Por isso a afirmação kantiana:

⁵²² AD, p. 29.

⁵²³ VR, p. 63 (trad. bras.).

Na apercepção originária, todo este diverso deve ser unificado segundo as relações de tempo; é isto que exprime a unidade transcendental *a priori* desta apercepção, a que está submetido tudo o que deve pertencer ao meu conhecimento (ao meu próprio conhecimento), isto é, ao que deve ser objeto para mim.⁵²⁴

Ora, justamente esta condicionalidade (dos fenômenos pobres em intuição ou mesmo dos fenômenos comuns) é colocada em xeque nos fenômenos saturados.

Para Marion, os fenômenos saturados pervertem a necessidade de unidade subjacente condicionadora dos fenômenos em geral. Mais: os fenômenos saturados não podem se reduzir ao horizonte temporal, uma vez que eles são irreduzíveis à horizontalidade em geral. Mais ainda: os fenômenos saturados não são antecipáveis por quaisquer redes causais ou mesmo por quaisquer coordenadas que visem a conectar as experiências em geral. Disto surgem os atributos marionianos dos fenômenos saturados, no que concernem ao seu entendimento segundo a categoria da relação. Se os fenômenos saturados não são causalmente ou locativamente previsíveis, eles são advenientes, ou seja, todo fenômeno saturado caracteriza-se por ser um *acontecimento*, isto é, irrompe sem o condicionamento da rede causal ou locativa (lugar que assume na rede de relações entre as experiências) dos fenômenos em geral. Como afirma Marion: “Acontecimento, ou fenômeno não previsível (a partir do passado), não compreensível exhaustivamente (a partir do presente), não reproduzível (a partir do futuro), em suma, absoluto, único, adveniente”.⁵²⁵ A absolutidade do fenômeno saturado não se reduz ao seu caráter de acontecimento. Antes, o absoluto é aquilo que é irreduzível ao feixe relacional que poder-se-ia supor como condicionador de seu aparecimento. Sem medida comum, isto é, “desligado de toda analogia com qualquer objeto que seja da experiência”⁵²⁶, o fenômeno saturado é *absoluto*. Isto já deixa entrever por que Marion assinalará que o fenômeno saturado é *incondicional*. Se o absoluto é o refratário e irreduzível a qualquer relação, o incondicional caracteriza o fato de todo fenômeno saturado não se coadunar com os horizontes de condicionamento dos fenômenos em geral, ainda que tais horizontes sejam, por exemplo, o eu, o espaço e o tempo. Isto não quer dizer que o fenômeno saturado independa de qualquer horizonte. Para Marion, importa mostrar que, apesar de o fenômeno saturado se dar

⁵²⁴ CRP A 177/B 220.

⁵²⁵ VR, p. 63 (trad. bras.)

⁵²⁶ Ibidem, p. 64.

em algum horizonte (caso contrário, ele não teria qualquer possibilidade de tornar-se visível), ele não é condicionado pela especificidade dos horizontes em geral. O fenômeno saturado coloca em xeque a “anterioridade delimitadora própria a todo horizonte, que como tal não pode não entrar em conflito com a pretensão ao absoluto de um fenômeno”.⁵²⁷ Por este motivo, o fenômeno saturado é *incondicionado*.

Se o fenômeno saturado é imprevisível segundo a quantidade, insuportável segundo a qualidade, absoluto segundo a relação, ele é também inobservável (ou invisível) segundo a modalidade. Trata-se, obviamente, de um paradoxo, uma vez que fenômeno é aquilo que aparece, ou seja, o que de algum modo se dá à visibilidade. Como pode um fenômeno não ser observável, isto é, não se dar à visão? A saturação do fenômeno saturado parece trair a especificidade da fenomenalidade enquanto tal. Esta aparente contradição é resolvida por Marion à luz de uma sucinta análise do conceito de modalidade em Kant, ao levar em conta a seguinte definição kantiana de possibilidade:

O postulado da *possibilidade* das coisas exige, pois, que o seu conceito esteja de acordo com as condições formais da experiência em geral. Porém, esta, ou seja, a forma objetiva da experiência em geral, contém toda a síntese que é requerida para o conhecimento dos objetos.⁵²⁸

O que Kant entende por possibilidade refere-se diretamente às condições para que um fenômeno possa ser conhecido como objeto. Todas as categorias da modalidade harmonizam os objetos da experiência com suas condições formais, que são sempre condições transcendentais. Por este motivo, se as condições transcendentais de constituição de um fenômeno possível são estruturais do sujeito cognoscente, é necessário dizer que todo objeto depende diretamente do eu transcendental como índice de inserção de todo aparelho transcendental de conhecimento do objeto. Como diz Marion; “O fenômeno é possível, na medida estrita em que ele se harmoniza com as condições formais da experiência, portanto com o poder de conhecer que os fixa, enfim com o *Eu* transcendental. A possibilidade do fenômeno depende de sua redução ao *Eu*”.⁵²⁹ Se o eu

⁵²⁷ Ibidem, p. 65.

⁵²⁸ CRP A 220/B 267.

⁵²⁹ VR, p. 67 (trad. bras.)

transcendental é o último lugar para onde é possível reconduzir o fenômeno, é o eu a condição de possibilidade do objeto. Ao assinalar que o fenômeno saturado é inobservável segundo a modalidade, Marion quer com isso destacar o fato de que a visibilidade do fenômeno enquanto objeto (modo de constituição dos fenômenos comuns e dos fenômenos pobres em intuição) é inviabilizada pelo fenômeno saturado. Diante da saturação, o eu experimenta um radical desacordo do fenômeno com as condições subjetivas de constituição da objetividade – “em consequência, o *Eu* não pode aí constituir objeto”.⁵³⁰ Trata-se, primeiramente, da experiência de uma deficiência na objetivação (constituição do objeto) do fenômeno. Entretanto, esta impossibilidade de constituir o objeto é sinal não de deficiência, mas de excesso: “O fenômeno saturado recusa se deixar olhar como um objeto, precisamente porque aparece com um excesso múltiplo e indescritível que suspende todo esforço de constituição”.⁵³¹ Isto, na verdade, significa que o fenômeno saturado invisibiliza o caráter objetivo dos fenômenos, o que não quer dizer que o fenômeno saturado não apareça. Sua aparição é não-objetiva, por isso é ele *inobservável*. Como afirma Marion sobre o fenômeno saturado: “Ainda que exemplarmente visível, sem embargo, não se deixa ver”.⁵³² Se o fenômeno saturado se dá a ver de modo não objetivo, ele acontece contradizendo os limites (kantianos) da possibilidade. Destarte, o fenômeno saturado torna possível o que é objetivamente impossível ou, em outras palavras, o fenômeno saturado aparece como “experiência do impossível”.⁵³³

Os caracteres anteriormente explicitados do fenômeno saturado tornam possível entender por que Marion compreende que todo fenômeno saturado possui como característica central a revelação. Em outras palavras: todo fenômeno saturado identifica-se com a noção de revelação. Por quê? Porque o fenômeno saturado é irreduzível ao eu e à noção de horizonte, ou seja, o fenômeno saturado é possibilidade da possibilidade incondicionada, isto é, possibilidade do que é objetivamente impossível. Ora, se o fenômeno saturado aparece sem o condicionamento tanto do eu quanto do horizonte, ele se identifica com o conceito fenomenológico de revelação, ou seja, inicialmente, revelação não se reduz à sua

⁵³⁰ Ibidem, p. 68.

⁵³¹ Idem.

⁵³² AC, p. 36.

⁵³³ VR, p. 68 (trad. bras.).

acepção teológica, mas ao modo de (auto) revelação do fenômeno saturado. Trata-se então da ideia marioniana segundo a qual a revelação identifica-se com a aparição do fenômeno a partir de si, não se submetendo sua possibilidade a nenhum condicionamento prévio. Nas palavras de Marion: “Chamaremos também esta aparição puramente de si e a partir de si, que não submete sua possibilidade a nenhuma determinação prévia, uma revelação. E – nós insistimos – trata-se pura e simplesmente do fenômeno tomado em sua acepção plena”.⁵³⁴ Se todo fenômeno saturado identifica-se com a noção fenomenológica de revelação, a revelação divina é um caso exemplar disso. Em *O visível e o revelado*, Marion chega a dizer que, no fenômeno saturado da teofania (revelação ou manifestação divina), “o acréscimo de intuição alcança o paradoxo de um olhar que visivelmente me olha e me ama”.⁵³⁵ Não somente isto. Enquanto fenômeno saturado, a revelação divina fenomenaliza, como visto anteriormente⁵³⁶, o ente dado por excelência, uma vez que o conceito de ente dado identifica-se com o modo como o ente se dá sob o modo da revelação, isto é, segundo a medida que é a sua e não segundo medidas previamente condicionadoras.⁵³⁷ O ente dado por excelência (Deus) é aquele que, quando se dá, dá-se plenamente, sem retenção, ou seja, o ente dado por excelência é o ente abandonado, inteiramente entregue, ofertado, doado.⁵³⁸

Apesar de aqui não ser o lugar para um aprofundamento radical no fenômeno saturado da revelação cristã, é digno de nota que, para Marion, a revelação cristã repete, de modo claro, os caracteres gerais do fenômeno saturado. Na parágrafo 24 de *Ente dado*, Marion ocupa-se exatamente da tematização da revelação cristã como fenômeno saturado. Não somente isto. Para Marion, a fenomenalização (manifestação) de Cristo não é somente uma ocorrência histórica. Trata-se, no âmbito fenomenológico, de um paradigma: “A manifestação de Cristo é válida,

⁵³⁴ Ibidem, p. 71.

⁵³⁵ Ibidem, p. 73.

⁵³⁶ Cf. capítulo II da presente investigação, tópico 2.2.

⁵³⁷ Cf. ED, p. 1-9. O ente dado, assim como o conceito fenomenológico de revelação, onde se insere a revelação divina, aparece em meio ao que Marion entende ser a última redução (terceira redução), isto é, a redução à incondicionalidade do fenômeno. Trata-se da aplicação da ideia segundo a qual “tanto de redução, tanto de doação”. A redução que suspende o poder condicionador do eu e do horizonte chega ao ente dado, ou seja, ao caráter revelado dos fenômenos saturados.

⁵³⁸ Em passagem já citada, Marion afirma: “excelência não indica nem a suficiência, nem a eficiência, nem a primazia; ela atesta pelo contrário o fato de que ele [Deus] se dá e se deixa dar mais do que todo outro ente dado. Em resumo, com ‘Deus’, trata-se do *ente abandonado*”. VR, p. 92 (trad. bras).

então, como paradigma do fenômeno de revelação segundo os quatro modos de saturação do paradoxo”⁵³⁹, a saber, quantidade, qualidade, relação e modalidade. Segundo a quantidade, o fenômeno de Cristo se dá de modo radicalmente imprevisível, como um acontecimento insperado (Mt 24, 27). Mais: Cristo não vem de si; ele mesmo surge sem ter a si mesmo como fundamento causal de sua aparição (Jo 8, 42). Por isso, Cristo aparece como dom do Pai, isto é, como enviado pelo Pai (Jo 17). Ora, se Cristo é um acontecimento para si e para o mundo, isto permite-nos entender por que ele não sabe nada acerca da imprevisibilidade de seu retorno e do correlato juízo do mundo que aí se estabelece (Mc 13, 32). Diante do inesperado e imprevisível, devemos somente nos colocar em vigília. Daí o imperativo do “vigiai e orai”, pois nada sabemos acerca da sua vinda (Mt 24, 42). Isto porque “O velar e a espera invertem a previsão”⁵⁴⁰, o que caracteriza a noção fenomenológica de acontecimento.

Se Cristo é um acontecimento imprevisível, nele também se dá o caráter insuportável de todo fenômeno saturado. Cristo transgride o poder de suportaçã da visada (intencional ou não) do fenômeno. Por isso, ele assinala, em Jo 16, 12, que muitas coisas ainda teria ele a revelar, porém, os discípulos ainda não possuem forças para suportar estas revelações. A própria visibilidade de Cristo torna-se insuportável. Por exemplo, em meio à transfiguração (Mc 9), a brancura do tecido que Cristo vestia tornou-se excessiva, o que transgrediu o poder de visibilidade dos discípulos presentes. Para Marion, isto é somente um sinal de algo maior: o caráter insuportável de Cristo mesmo: “De fato, o insuportável consiste nada mais e nada menos que no puro e simples reconhecimento de Cristo enquanto tal”.⁵⁴¹ Esta a razão por que, ao Cristo se manifestar como tal, muitos caíram por terra (Jo 18, 6-7), ao mesmo tempo que a ressurreição de Cristo é insuportável para as condições daquilo que é considerado mundano. Por outro lado, segundo a relação, Cristo é claramente absoluto, pois, de semelhante modo a todo fenômeno saturado, “Cristo aparece como um fenômeno absoluto, que anula toda relação, porque satura todo horizonte no qual uma relação o introduziria”.⁵⁴² Isto aparece claramente, quando Jesus afirma que seu reino não é deste mundo (Jo 18, 36). Ter um outro reino

⁵³⁹ ED, § 24, p. 388.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 389.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 390.

⁵⁴² Ibidem, p. 391.

distinto deste mundo é não possuir medida neste mundo. Consequentemente, o outro reino não se inscreve no horizonte mundano que determina a imanência das relações como um todo. Deste modo, o reino de Cristo é absoluto ou, em outros termos, Cristo é incondicionado.

Por fim, Cristo é, segundo a modalidade, inobservável. Por quê? Os discípulos não o viram? Sim, porém, como ficou claro anteriormente, o inobservável se refere ao caráter de objeto, que geralmente encerra o sentido da fenomenalidade. Inobservável como objeto, Cristo é ícone de Deus. Como assinala Marion: “Cristo aparece precisamente enquanto fenômeno inobservável porque, a título de ícone, me olha de tal modo que sou eu o constituído por ele como sua testemunha e, assim, não é ele que resulta constituído por um *Eu* transcendental, seja qual for”.⁵⁴³ Como já visto, o ícone caracteriza-se por ser um *signum* que deixa viger, no visibilidade do ente, a invisibilidade do divino. Não se trata, contudo, neste caso, de reduzir o invisível ao visível, mas, entes disso, trata-se de deixar o invisível viger como invisível, no visível. Destarte, o ícone traz a divindade a lume, preservando sua distância infinita em relação ao visível e ao olhar humano que intencionalmente o visa. Mais: no ícone, não é o ser humano que olha, mas a divindade que intencionalmente visa o ser humano, dilatando suas visadas intencionais, sem deixar que cada uma delas decaia em seu movimento expansivo em direção a um determinado ente, que funciona como primeiro visível e como espelho invisível. Enquanto ícone, Cristo olha o ser humano e satura sua [do ser humano] visada. Por este motivo, aquele no qual incide o olhar de Cristo não aparece como consciência constituinte, mas como testemunha da visada de Jesus. O olhar de Cristo não é uma simples contemplação do universal. Antes disso, seu olhar distingue aquele (a) que olha. Seu olhar tem a especificidade de “instituir radicalmente o que olha”.⁵⁴⁴ Por isso, “o olhar [de Cristo] reconhece, instaura e individualiza o que mantém sob seus olhos”.⁵⁴⁵ É este olhar que acompanha os discípulos (Mt 4, 18) e os vê de longe (Lc 15, 20). Não só isto. É este olhar que ama aquele que procura Jesus (Mc 10, 17-22). Aquele que é olhado por Cristo é testemunha, isto é, se vê sendo visto por um olhar que institui sua ipseidade, ou seja, o olhar de Cristo constitui um “eu” que não se dá como subjetividade

⁵⁴³ ED, p. 393.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 394.

⁵⁴⁵ Idem.

constituente. Justamente este “eu” deve ser melhor caracterizado. Se o fenômeno saturado da revelação divina (cristã), paradigma da fenomenalidade de todo e qualquer fenômeno saturado, incide sobre uma ipseidade não constituinte (testemunha), como esta ipseidade deve ser entendida?

De um modo geral, segundo o que foi até aqui visto, o conceito de fenômeno saturado entendido como fenômeno originário coloca em xeque justamente a primazia do eu constituinte. Deste modo, o fenômeno saturado destitui inicialmente a primazia do conceito moderno de eu transcendental, cuja estrutura (universal e necessária, se pensarmos no sujeito kantiano) antecipa (portanto, torna previsível) e condiciona os modos de manifestação de todo e qualquer fenômeno. Em outras palavras: o conceito de fenômeno saturado não anula as condições transcendentais que estruturam os fenômenos comuns; ele tão-somente contradiz estas condições, não se reduzindo aos seus limites. Esta contradição refere-se às condições de instituição do fenômeno entendido como objeto. A experiência não objetiva dos fenômenos saturados contradiz exatamente as condições transcendentais de aparição dos fenômenos como objetos de conhecimento, o que equivale a dizer que os fenômenos saturados contradizem os objetos da experiência, ou seja, a experiência de objetos. Justamente esta contradição caracteriza a *contraexperiência* que se dá com a doação do fenômeno saturado. Como afirma Marion: “se se recua diante da formulação de uma experiência positivamente não objetiva, falar-se-á da experiência daquilo que, contradizendo as condições da experiência, aparece no modo de sua saturação em uma contraexperiência”.⁵⁴⁶ O que Marion chama de *contraexperiência* só pode, portanto, ser pensada contrastivamente. Somente em contraste com os fenômenos comuns e com os supostos transcendentais (ou os horizontes) que os condicionam é possível pensar a contraexperiência do fenômeno saturado. Dentre os elementos que este fenômeno contradiz está a noção de sujeito (subjetividade), pensado modernamente como eixo em torno do qual gira a totalidade dos objetos, ou seja, o sujeito posiciona, por meio de sua estrutura transcendental, o ser dos entes (fenômenos objetivos). Em outro momento, Marion chega a dizer: “A contraexperiência não contradiz a possibilidade de experimentar, mas a liberta ao contrário na medida em que ela contraria sua

⁵⁴⁶ VR, p. 158 (trad. bras.)

atribuição ao objeto, portanto sua sujeição ao sujeito transcendental”.⁵⁴⁷ Tal estrutura transcendental apresenta-se renovadamente em Husserl, uma vez que a consciência é responsável pela constituição dos objetos, já que os atos de consciência (atos intencionais) formam o horizonte que desvela o ser dos entes, condicionando sua aparição. A contraexperiência, conseqüentemente, experiencia o fenômeno de modo não objetivo. Melhor: o fenômeno experimentado na contraexperiência é inconstituível. Ora, se o eu constituinte (transcendental ou fenomenológico) é contradito na contraexperiência, não significa que Marion rejeite todo e qualquer eu. Por meio da desconstrução do eu constituinte, Marion ascende ao *eu adonado* (*adonné*). O que se entende por eu adonado, é o que devemos dizer, agora.

Se o eu adonado não é constituinte, ele não é o sujeito ativamente produtor ou condicionador da constituição ontológica do fenômeno. Ora, nos fenômenos comuns, o eu condiciona os fenômenos interpelando-os, para que apareçam segundo a medida descerrada pelo próprio sujeito. Já nos fenômenos saturados, esta dinâmica se altera radicalmente. Não são os fenômenos que são interpelados pelo sujeito, mas é o eu que é chamado e interpelado pelo fenômeno saturado, que, não se sujeitando ao movimento intencional da consciência, promove a *contraintencionalidade*, conceito que descreve a insubmissão do fenômeno saturado ao movimento “constituidor” da consciência, que funda o ser do ente por meio da abertura de campos intencionais. Na *contraintencionalidade*, é o eu que se vê constituído por uma intencionalidade que não se funda nele.⁵⁴⁸ Surge, conseqüentemente, o eu adonado: “Nasce assim o adonado, ao que a chamada faz sucessor do ‘sujeito’, como aquele que se recebe inteiramente do que recebe”.⁵⁴⁹

O eu adonado, aquele que é chamado, isto é, interpelado pelo fenômeno saturado, recebe seu ser daquele/daquilo (fenômeno) que o interpela. Trata-se de um eu destituído de autarquia. Por isso, seu ser é essencialmente relacional. Contudo, seu caráter relacional não é fundado em qualquer noção de substrato ontológico, como *subjectum* ou *ousía*. Por este motivo, não há essência individualizada que preceda a relação: “ao contrário, a relação precede aqui a

⁵⁴⁷ Ibidem, p. 163.

⁵⁴⁸ Cf. DSE, p. 433-436.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 436.

individualidade”.⁵⁵⁰ Como aquele que chama é desconhecido, já que ele é destituído de objetividade, o eu adonado é debitário de uma relação inobjetivável e imprevista – não pode, portanto, ser antecipada. Isto nos permite afirmar que o eu adonado é duplamente enigmático: primeiramente, pelo fato de ser formado por meio de uma relação com um fenômeno inconstituível e inobjetivável; em segundo lugar, pelo fato de seu ser não possuir substancialidade, o que não o permite ser objetivado pelo intelecto. Neste sentido, o ser do eu é a cada vez recebido (dado) por um fenômeno inabarcável pela razão. Porquanto o eu aparece como um epifenômeno (fenômeno derivado), Marion promove um jogo de palavras com os pronomes franceses “Je” e “Moi”. O “Moi” é o eu enquanto convocado ou interpelado pelo fenômeno saturado; já o “Jê” é o eu considerado em sua constituição transcendental e, portanto, fundacional. “O *Eu* perde sua anterioridade e se descobre, por assim dizer, destituído da tarefa da constituição, e assim ele mesmo constitui: um *eu* [*moi*] antes do que um *Eu* [*Je*]”.⁵⁵¹ Por este motivo, Marion pôde dizer, como vimos acima em sua caracterização de Cristo como fenômeno saturado (fenômeno saturado da revelação divina), que o eu adonado transforma-se em *testemunha*. Neste caso, a testemunha não apreende um fenômeno objetivo. Ela é acometida por um acontecimento não previsto e não abarcável pela multiplicidade de conceitos que ela pode operacionalizar para explicitar o (fenômeno) que se deu. Isto porque o acontecimento antecede e excede o eu, que tentará dizê-lo após ter sido por ele determinado.⁵⁵²

A descrição marioniana do eu adonado assinala o caráter responsivo do eu. O eu adonado é aquele que responde ao apelo do fenômeno saturado. A testemunha depende, portanto, integralmente do apelo do fenômeno saturado. Isto permite a Marion dizer que o eu adonado, além de testemunha, é *refém*.⁵⁵³ Ele está preso à

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 437.

⁵⁵¹ VR, p. 69 (trad. bras.)

⁵⁵² Cf. Ibidem, p. 172 (trad. bras.): “Em resumo, a testemunha tem seu papel no intervalo entre, de uma parte, o excesso indiscutível e incontestável da intuição vivida e, de outra, a falta jamais compensável dos conceitos que tornariam esta experiência objetiva, em outras palavras, fariam disso a experiência de um objeto. A testemunha, que sabe o que viu e que ela o viu, não compreende, no entanto, por um ou vários conceitos adequados, uma vez que sofreu ela uma afecção do acontecimento e permanece para sempre em atraso com respeito a ele”.

⁵⁵³ Cf. Ibidem, p. 172 ss.

doação do fenômeno saturado, pois sem este seu ser não ganha determinação. Isto significa dizer que o eu adonado depende de uma afecção primordial. Ele deve ser afetado, tomado, apropriado ou acometido pelo fenômeno saturado. Sem este estar-à-mercê do fenômeno saturado por parte do eu, a ipseidade originariamente não ganha seu ser. Com estas informações, podemos então definir provisoriamente o eu adonado com uma frase de Marion: “Daí resulta o nascimento do adonado, *subjeti(vi)dade* completamente conforme à doação – que se recebe inteiramente do que recebe, dada pelo dado, dada ao dado”.⁵⁵⁴ Eu adonado é, portanto, o eu que recebe seu ser da (auto) doação de um fenômeno saturado. Entregar-se então ao fenômeno saturado é condição de possibilidade de o eu receber seu ser. Paradoxal, a linguagem que tenta descrever a dinâmica de realização do eu adonado consegue sintetizar aquilo que é aparentemente contraditório. Neste sentido, quanto mais o eu adonado sai de si, mais ele enraíza-se em si. Doar-se, portanto, é receber-se. Eu adonado: ipseidade constituída a cada vez por um fenômeno inconstituível. Em consequência, o eu adonado é a ipseidade correlata de todo fenômeno saturado, inclusive da revelação divina.

4.3.

Da saturação do amor à revelação divina como lógos do amor

As considerações anteriores confluíram para o caráter saturado do fenômeno radicalmente reduzido. Por radicalidade da redução fenomenológica, Marion entende a recondução do fenômeno até sua auto-doação, irredutível ao duplo condicionamento presente no que anteriormente entendemos ser a “fenomenologia clássica” (Husserl e Heidegger), a saber, a ideia de eu constituinte (consciência intencional e ser-aí) e a ideia de horizonte de constituição fenomênico (campo intencional, mundo ou seer). O fenômeno saturado, como vimos, é, por si só, incondicional, ainda que ele só possa se dar em certos horizontes e paradoxalmente rejeitando o caráter constituinte do eu, razão pela qual todo fenômeno saturado incide sobre o eu adonado, eu este que não se configura como índice de constituição fenomênica. Ora, neste sentido, tanto Deus aparece como ente dado (dado) por

⁵⁵⁴ ED, p. 441.

excelência, quanto a revelação divina se dá sob o modo do fenômeno saturado (sobretudo, como vimos, a revelação cristã). Os conceitos de ente dado e fenômeno saturado, conseqüentemente, convergem entre si, assinalando o caráter fenomenologicamente revelado de todo fenômeno radicalmente reduzido. Exatamente esta dinâmica de (auto) doação radicalmente pensada reaparece no fenômeno do amor. Este fenômeno não é analisado por Marion somente de modo isolado, por meio da descrição das relações inter-humanas. Mais que isto. O amor caracteriza o ente dado por excelência, a saber, Deus. Em outras palavras: o caráter saturado do fenômeno do amor aparece como lógos da revelação divina. Por isso, a revelação divina não somente é marcada por um excesso fenomênico, como é eivada de inteligibilidade. Esta inteligibilidade (seu lógos) identifica-se com o modo de ser do amor. É preciso, neste momento da investigação, justamente caracterizar os principais contornos da identificação marioniana de lógos do amor e revelação divina. Para tanto, seguiremos o seguinte percurso: a) caracterização geral do fenômeno do amor; e b) Deus como amor.

4.3.1. Caracterização geral do fenômeno do amor

A fenomenologia do amor de Marion não se estrutura univocamente. Trata-se de uma descrição que respeita sua polissemia. Contudo, tal polissemia se sustenta em uma dinâmica que possui certa unidade, uma vez que diversos elementos se repetem nos âmbitos de performatização do amor analisados por Marion. Ora, para Marion, dois são os âmbitos privilegiados do acontecimento do fenômeno saturado do amor, a saber, o amor inter-humano e o amor divino. Ainda que haja diferenças entre estes tipos de amor, Marion deixa transparecer certa unidade não meramente terminológica. Porquanto este é o momento de tematizarmos os caracteres gerais do fenômeno do amor, é preciso escolher um dos âmbitos analisados por Marion como paradigmático para se compreender o sentido geral do amor. Este não é outro senão o amor inter-humano, uma vez que ele é o âmbito mais próximo da experiência humana do amor e porque, se levarmos em conta as obras de Marion onde o tema do amor é levado em consideração, o âmbito inter-humano (do amor) fornece uma determinada estrutura formal que possibilita, posteriormente, compreender mais claramente o âmbito teológico do amor (o amor divino). Trata-

se, portanto, de uma escolha lógica e metodologicamente fundamentada. Para darmos conta desta caracterização “genérica” do fenômeno do amor, levaremos em conta, sobretudo (e não exclusivamente), o capítulo “A intencionalidade do amor”, presente em *Prolegômenos à caridade*, e a obra *O fenômeno erótico*, sendo esta última o lugar onde a tematização marioniana acerca dos caracteres gerais do fenômeno do amor aparece de modo mais aprofundado, radicalizando e redimensionando em certo sentido o capítulo mencionado de *Prolegômenos à caridade*, devido a motivos que, aqui, serão tangencialmente tocados. Diante disso, inicialmente, perguntamos: como o fenômeno do amor se caracteriza?

Toda descrição fenomenológica marioniana do amor depende de um duplo movimento. Primeiramente, o fenômeno do amor (sobretudo quando se concretiza na forma de caridade) não é regulado por qualquer lógica calculadora, ou seja, o amor não é um fenômeno norteado por algum tipo de racionalidade formadora de categorializações, racionalidade esta que poderia antecipar representativamente o fenômeno amoroso e regular os comportamentos humanos de modo apodítico. Dito de outro modo, o amor “não respeita as lógicas da racionalidade que calcula, nem os entes que são, nem o mundo que quer”.⁵⁵⁵ Por outro lado – e eis o segundo movimento da abordagem marioniana do fenômeno do amor –, o amor é um fenômeno conhecido por todos, uma vez que, no mais das vezes, experienciamos o amor como formador de um sentido profundamente significativo para a existência que é a nossa.⁵⁵⁶ Por isso mesmo, possuímos um conhecimento que poder-se-ia chamar de rarefeito acerca do fenômeno do amor, já que movêmo-nos em sua experiência, contudo, se formos perguntados sobre o que é esse amor que acreditamos saber, já não conseguimos dizer (conceitualmente) muita coisa sobre ele. Como diz Marion: “Em relação ao amor, vivemos como se soubéssemos o que é. Entretanto, desde o momento em que tratamos de definí-lo, ou pelo menos de aproximarmo-nos dele por meio de conceitos, ele se afasta de nós imediatamente”.⁵⁵⁷ Isto equivale a dizer que o amor é de algum modo entendido por nós, porém este entendimento não é redutível ao âmbito do conceito ou das categorias (racionais). Disto se depreende que o amor possui alguma

⁵⁵⁵ PC, p. 9.

⁵⁵⁶ Cf. Idem.

⁵⁵⁷ Ibidem, p. 87.

inteligibilidade. Contudo, esta inteligibilidade não se dá categorialmente. Consequentemente, um problema se instaura: como é possível uma inteligibilidade que não se adéqua à categorialização conceitual? Com esta questão Marion pretende superar a ideia, por vezes normativa, de que o amor seria algo irracional, destituído de inteligibilidade. Mais: se o amor possui inteligibilidade, ele não é um fenômeno que poder-se-ia caracterizar de subjetivista, já que os subjetivismos em geral se determinam por meio de uma certa arbitrariedade (portanto, de um certo relativismo) por parte da subjetividade, que passa a afirmar ou negar o que quer que seja acerca do que quer que seja. Não somente isto. Marion quer retirar o amor do registro dos sentimentos (ou dos sentimentalismos). Isto porque, se o amor possui alguma inteligibilidade, ele não pode ser caracterizado como uma simples moção interior destituída de objetividade. A fenomenologia do amor de Marion só se estrutura por meio de uma crítica radical da subjetividade representacional moderna, que tende a reduzir (ou reconduzir) o real à medida de sua interioridade. Por este motivo, Marion leva adiante a crítica levianasiana da redução do amor à imanência do mesmo.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma:

É que, por um aspecto essencial, o amor que, [como] transcendência, vai para Outrem [*Autrui*], arremessa-nos para além da própria imanência: designa um movimento pelo qual o ser procura aquilo a que se ligou, antes mesmo de ter tomado a iniciativa da procura e, apesar da exterioridade, onde o encontra.⁵⁵⁸

Levando em conta o que anteriormente foi afirmado acerca do pensamento de Lévinas, é possível entender com retidão o que aqui está em jogo com a articulação entre amor, outrem, transcendência e imanência. Dito de modo sucinto, Lévinas entende o amor como o movimento pelo qual o homem transcende a finitude do mesmo e direciona-se a outrem. Exatamente esta transcendência traumatiza a totalidade do mesmo, deixando viger o infinito em meio à irrupção do rosto de outrem. Ora, se, para Lévinas, a imanência diz respeito ao processo assimilatório do mesmo (que, filosoficamente, aparece por meio da ação totalizante do eu, que subsume a alteridade do ente aos limites de seu poder de apreensão), o amor, enquanto movimento de transcendência para fora dos limites do regime de verdade da totalidade, “situa-se” além (ou além) da imanência. Por este motivo, o amor

⁵⁵⁸ LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 233.

lança o ser humano na exterioridade dos limites do mesmo. Isto equivale a dizer que o amor não se adéqua a qualquer possibilidade de assimilação da irreducibilidade da alteridade. Exatamente isto torna-se extremamente significativo para Marion. Para ele, a exemplo de Lévinas, é preciso levar adiante o caráter inassimilável da alteridade, no fenômeno do amor. Isto ao ponto de a irreducibilidade da alteridade colocar em xeque a própria relação central da fenomenologia husserliana entre vivência e intencionalidade. Qual o problema desta relação? Até que ponto ela não dá conta da irreducibilidade do outro? Uma passagem anteriormente citada de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de Husserl, ajuda-nos a compreender a posição crítica de Marion:

Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de “ser consciência *de* algo”. Essa prodigiosa propriedade, da qual derivam todos os enigmas da teoria da razão e da metafísica, nos apareceu primeiro no *cogito* explícito: perceber é percepção de algo, por exemplo, de uma coisa; julgar é julgar um estado de coisas; valorar é valorar uma relação de valor; desejar, uma relação de desejo etc. O agir se volta para a ação, o fazer para o feito, amar para o amado, alegrar-se para o que se alegra etc. Em cada cogito atual, um “olhar” cujo raio parte do eu puro se dirige ao “objeto” do respectivo correlato de consciência, à coisa, ao estado de coisas etc., e efetua um tipo bem distinto de consciência *deles*. A reflexão fenomenológica ensinou, porém, que, embora contenha intencionalidade, não é em todo vivido que se pode encontrar essa mudança representativa, pensante, valorativa...do eu, esse “ter de lidar *atual* com o objeto correlato”, “esse estar *atualmente* direcionado a ele” (ou também a partir dele – e, no entanto, de olho nele). Assim, é claro, por exemplo, que o fundo *objetivo* a partir do qual o objeto cogitativamente percebido se realça, pela distinção que recebe da mudança do eu, é efetivamente um fundo objetivo no vivido. Ou seja, enquanto estamos agora voltados para o objeto puro no modo “cogito”, “aparecem” diversos objetos dos quais estamos intuitivamente “conscientes”, e que confluem para a unidade intuitiva de um campo de objetos de consciência. Ele é um *campo potencial de percepção*, no sentido de que uma percepção particular (um cogito que percebe) pode se voltar para aquilo que assim aparece, mas não como se os perfis sensíveis existentes no vivido, por exemplo, os perfis visuais espalhados pela unidade do campo de sensação visual, não dispusessem de apreensão objetiva, e as aparições intuitivas dos objetos só se constituíssem com a mudança do olhar para elas.⁵⁵⁹

O texto acima é uma clara referência ao conceito fenomenológico central de intencionalidade e do seu correlato, a vivência. Por intencionalidade, de acordo com

⁵⁵⁹ *Ideias*, III, cap. 2, § 84. Cf. também *Inv. Log.*, V, § 10. Referimo-nos a este texto anteriormente na citação de número 302.

o que vimos, Husserl compreende o movimento de transcendência da consciência, que sai de si e tendencialmente (*intendere*) lança-se para o interior daquilo ao qual ela se refere. Esta referencialidade aparece explicitamente no uso da preposição “de”, em todos os campos intencionais: consciência de...; vontade de...; juízo de... etc. Como afirma Husserl: “perceber é percepção de algo, por exemplo, de uma coisa; julgar é julgar um estado de coisas; valorar é valorar uma relação de valor; desejar, uma relação de desejo etc”. Atos de consciência são, portanto, atos no interior dos quais a consciência tende para o interior daquilo ao qual se refere.

O agir se volta para a ação, o fazer para o feito, amar para o amado, alegrar-se para o que se alegra etc. Em cada cogito atual, um ‘olhar’ cujo raio parte do eu puro se dirige ao ‘objeto’ do respectivo correlato de consciência, à coisa, ao estado de coisas etc., e efetua um tipo bem distinto de consciência *deles*.

Justamente o que se dá no interior da dinâmica intencional aparece para a consciência como vivência. Esta diz respeito, sobretudo, ao modo como a consciência se apropria daquilo que se dá no interior de sua dinâmica intencional, ainda que Husserl assinale certas vivências que inicialmente não se dão de modo intencional. Ora, tudo parece indicar que Husserl esteja interessado no caráter transcendente da consciência. Neste sentido, a consciência estaria orientada para a saída de si, ou seja, para seu ultrapassamento em direção ao interior do fenômeno. Contudo, Husserl não está interessado na existência ou inexistência factível do objeto correlato à consciência. Como afirmou Dan Zahavi: “Intencionalidade, portanto, não pressupõe a existência de duas coisas diversas, da consciência e do objeto. A única coisa que efetivamente precisa existir é a vivência intencional, cuja estrutura própria inclui o estar dirigido para um objeto”.⁵⁶⁰ A factibilidade da consciência e do objeto correlato não interessa à fenomenologia husserliana. Por isso, é possível dizer que “o conteúdo intencional é justamente aquilo que a consciência faz intencionalmente, isto é, o que lhe confere o estar dirigida para o seu objeto”.⁵⁶¹ Neste caso, a consciência intencional husserliana, apesar de estar referida ao fenômeno correlato do ato intencional, é uma consciência que poder-se-ia chamar de assimilatória, uma vez que o fenômeno se dá na imanência do campo intencional formado por meio de um ato de consciência. Fora da imanência do ato

⁵⁶⁰ ZAHAVI, D., *A fenomenologia de Husserl*, p. 33.

⁵⁶¹ Ibidem, p. 35.

intencional um fenômeno não pode ser considerado em sua essencialidade. No caso do amor, todo ato de consciência amoroso traria a lume a consciência amante e o fenômeno amado. Somente no interior da vivência intencional deste ato de consciência seria possível falar em amor. Destarte, nada é fenomenologicamente descritível, se não for intencionalmente vivenciável. Fora da imanência da vivência não há qualquer fenômeno plenamente constituído. Contrariando a omniabarcância da imanência das vivências intencionais, Marion não considera o fenômeno do amor um fenômeno que poder-se-ia caracterizar como vivencialmente constituível. No amor, a alteridade de outrem que amamos não se imiscui com o caráter assimilatório e constituidor da consciência intencional. Como Marion mesmo afirma:

Mas, com o amor não se trata de objeto nem de apropriação; trata-se, pelo contrário, do outro como irredutivelmente distinto e autônomo. Se, ainda que seja impossível, eu me apropriasse dele, deveria primeiro reduzi-lo ao estatuto de escravo, de um objeto animal, por isso, perdê-lo como outro. O que explica a percepção do objeto – a saber, sua constituição a partir das minhas vivências de consciência – é o mesmo que torna impossível o amor, porque – hipoteticamente – deveria fazer-me transcender minhas vivências e minha consciência, para ascender para a pura alteridade.⁵⁶²

Assim como Lévinas, Marion entende que o amor deve levar ao encontro da exterioridade do outro. Para tanto, é preciso reconsiderar o caráter omniabarcante da intencionalidade e da vivência que lhe é correlata. A alteridade de outrem só pode ser radicalmente pensada, caso seja irredutível à vivência da consciência intencional. Caso isso não seja possível, aparece o que Marion chama de “autismo do amor”.⁵⁶³ Este pode ser considerado do seguinte modo:

eu digo amar a tal pessoa, mas a amo enquanto a experimento em minhas próprias vivências de consciência como dotada de beleza, de lealdade, de inteligência, de riqueza, de poder, de afeto por mim etc.; se desaparecessem algumas ou a totalidade destas vivências, poderia eu assegurar que ainda a amaria?⁵⁶⁴

Se o amor é redutível ao âmbito da simples vivência de consciência, outrem desaparece em prol da auto-affirmação da imanência da consciência. Isto porque, neste caso, “o outro não pode aparecer a mim, nem sequer para amar, mais que pelas vivências de minha consciência”.⁵⁶⁵ Para Marion, o autismo do amor deriva de um

⁵⁶² PC, p. 91.

⁵⁶³ Idem.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 91-92.

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 92.

tipo de “auto-idolatria”.⁵⁶⁶ Esta caracteriza-se, inicialmente, por formar um paradoxo: se amo o outro em mim – e por isso amo a mim mesmo, ao amar o outro –, não quer dizer que amo qualquer outro, pois, ainda que este seja reduzido à minha consciência, amo *aquela* outro, que se dá singularmente na minha vivência. O pronome demonstrativo (“aquele” outro que vivencio) parece colocar em xeque justamente a pretensão de a auto-idolatria reduzir o amor à minha consciência, já que aquele que amo em minha vivência, por aparecer como singular, parece ser irredutível a mim. Entretanto, observa Marion, quando amo aquele outro na imanência das minhas vivências, o que amo é o conjunto das vivências suscitadas em mim por aquele outro. Por isso, o outro em questão é somente uma ocasião para que eu me locuplete nas minhas vivências. Se assim o é, pode-se afirmar que, quando amo aquele outro, relaciono-me antes de tudo com meu desejo de vivências. Esse amor passa a refletir, qual espelho, de modo inapercebido, meu eu vivencial. Esse amor, em verdade, reatualiza o conceito marioniano de ídolo, uma vez que nele se descerra um espelho invisível, aquele no qual amo a mim mesmo, à medida que amo aquele outro que somente me reenvia às minhas vivências. Como afirmou Marion: “A este amor devo, pois, chamá-lo de *meu* amor porque não me fascinaria como meu ídolo se, de entrada, não me devolvesse qual espelho inapercebido a imagem de mim mesmo”.⁵⁶⁷ Em outras palavras: a autolatria, que se dá no autismo amoroso, nada mais é que o fato de eu amar em mim o outro e me amar no outro. Em verdade, eu amo no outro um ídolo de mim: autolatria.

Se Marion rejeita a autolatria acima caracterizada, isto se deve ao fato de ele considera a possibilidade de a consciência poder visar mais do que aquilo que a visada intencional visa. Tal visada para além da imanência da consciência intencional, a exemplo de Lévinas, é chamada por Marion de *visada ética*. Trata-se, nesse caso, de uma consciência alterada pela alteridade de outrem. Dito de outro modo: “Resulta assim definitivamente claro que o outro ao que meu amor pretende amar deverá sempre transcender minha consciência superando-a como o horizonte, cuja linha – a medida que avança – retrocede um tanto”.⁵⁶⁸ Ora, se tradicionalmente (na fenomenologia husserliana) a intencionalidade descerra objetos; se a

⁵⁶⁶ PC,

⁵⁶⁷ Ibidem, p. 93.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 95.

consciência amorosa não inscreve a alteridade de outrem em sua dinâmica imanente; se a intuição se determina em relação aos objetos constituídos em meio aos atos intencionais, então, outrem, quando amado fora do regime da autolatria, não pode ser objetivamente intuído e constituído. Como então relaciono-me com outrem por meio do amor fora do regime da autolatria?

Uma resposta possível à questão formulada acima seria que o amor relaciona-se com outrem como sujeito. O outro seria uma subjetividade refratária à condição de objeto. Ora, tal resposta não resolve a irreducibilidade de outrem aos horizontes de constituição intencionais. Isto porque o que modernamente se entende por sujeito é o correlato da ideia de objetividade; trata-se, em outros termos, do princípio de visibilização daquilo que se lhe opõe: o objeto. Por este motivo, o sujeito é sempre princípio de constituição, o que se torna caricato na ideia moderna (kantiana, sobretudo) de eu transcendental. Se a alteridade de outrem é inadequada ao estatuto do objeto, é preciso afirmar também que ela é irreducível à noção (correlata) de subjetividade. Outrem se dá justamente quando as ideias de visibilidade (objetiva) e constituição são superadas. Por isso, outrem não é sujeito – tampouco objeto. O outro só se dá a partir daquilo que, em conformidade com Lévinas, Marion chama de “visada ética”.⁵⁶⁹ A visada ética não se confunde com um simples olhar moral, que tornaria o outro presente por meio da mediação axiológica de uma determinada moralidade culturalmente condicionada. Para esta visada ética, o outro não é visível, caso entendamos a visibilidade como aquilo que é objetivamente constituível. Se a alteridade de outrem não é objetivamente visível, é porque ela não é passível de definição. Como diz Marion: “O outro enquanto outro, irreducível à minha visada ética, jamais se vê por definição”.⁵⁷⁰ A invisibilidade de outrem não é signo de sua inexistência, mas índice de sua inadequação. Outrem é irreducível à consciência constituinte. Como assinalou Lévinas, em *Deus, a morte e o tempo*: “Outro, que é invisível, de que não se espera um preenchimento, o incontível, o não-tematizável. Uma transcendência infinita, porque a ideia de preencher uma visada por uma visão está aqui fora de propósito, fora de proporção. Uma transcendência des-proporcionada”.⁵⁷¹ Esta inadequação nada mais produz

⁵⁶⁹ Ibidem, p. 94.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 97.

⁵⁷¹ LÉVINAS, E., *Deus, a morte e o tempo*, p. 162.

que o advento do que Marion denomina de contra-consciência. Esta contra-consciência, que traumatiza o caráter constituinte da consciência intencional, só se determina, assim como em Lévinas, por meio do encontro com o rosto de outrem. O rosto é o incontível, o irredutível, o refratário ao estatuto de objeto. Deste modo, se o outro se dá por meio do encontro com o rosto, somente no rosto o outro do objeto se patenteia: “Olhar o rosto como tal, meus olhos no negro dos seus, não implica encontrar outro objeto, mas experimentar o outro do objeto”.⁵⁷² Ora, se outrem não é (objetivamente) visto por mim, eu o encontro como aquele que me vê sem que eu o constitua como objeto de visibilidade. Por isso, Marion caracteriza o outro por meio dessa visada que me vê, ou seja, “a alteridade como visada”⁵⁷³ me vê e este é seu rosto. Se outrem é a visada que me vê, ser “rosto” significa ser aquele que invisivelmente me interpela com seu olhar. Repete-se, portanto, na relação amorosa com outrem, a dinâmica do ícone: ser visto pelo rosto de outrem que não pode ser objetivamente visto por mim. Por este caráter icônico, meu olhar é sobrepassado pelo rosto e, por isso, a atividade constituinte da consciência é colocada em xeque, transformando minha consciência em passividade acolhedora da interpelação do rosto de outrem.⁵⁷⁴

A derrocada da consciência intencional constituidora dos objetos pela exterioridade (transcendência) radical do outro, no amor, transforma o “eu” dito no nominativo em “me” afirmado no acusativo. No nominativo, o eu precede os entes que ele mesmo constitui; já no acusativo, o eu é precedido por outrem. Em outras palavras: o eu aparece como “me”, ou seja, como índice onde o olhar de outrem incide e disso é produzida a sua constituição. Por isso, o eu, no acusativo, é despidido e descentrado pelo olhar que a ele sobrevém. Como afirma Marion:

A exterioridade pode, com efeito, não resultar da interioridade do *Eu*, mas desestabilizá-la, precedê-la e não proceder dela. Para que a exterioridade se emancipe da interioridade que define o *Eu* é preciso que ela desqualifique o poder denominador do *Eu*; pois bem, o *Eu* não pode vacilar mais que se, longe de nomear os pólos da exterioridade como seus objetos (objetivos de sua visada ética), ele mesmo se descobre como o objeto de outra visada ética; resumidamente, se o *Eu* nominativo se destitui como *me* no acusativo. Do outro para sempre invisível, do qual jamais poderei dizer que o vejo como tal (justamente porque é o *Eu* o que vê),

⁵⁷² PC, p. 98.

⁵⁷³ Idem.

⁵⁷⁴ Cf. Ibidem, p. 99.

sei ao menos que ele *me* vê eticamente como o objetivo de sua visão ética invisível. Sua visada acusa os traços do *Eu* até não deixar em relação a outras marcas mais que um simples e desnudado *me*. Literalmente, *Eu me descubro*; ou mais explicitamente: o outro põe em mim o *Eu* despido até o ponto de não deixar expor mais que o *me*; o *Eu* se descobre diante de outro olhar e descobre que não fica dele mais que um *me*; o *me* designa o *Eu* descoberto, desnudado, descentrado. *Eu* me converto em mim ao descobrir-me como um simples *me* de outro.⁵⁷⁵

Ser antecipado por outrem significa, nada mais nada menos, dizer que o outro é o “primeiro chegado”⁵⁷⁶, isto é, o olhar do outro é condição de possibilidade do eu que é o meu: o outro precede meu eu, por ser mais originário que ele. Por este motivo, meu eu experimenta a si mesmo como devedor do outro que o acomete e o interpela. Dito de outro modo: se o “me” é mais originário que o “eu” (nominativo), então, ele (o “me”) deve seu ser àquele que o “fundamenta”: o outro. Destarte, experimento-me como aquele que deve responder pelo outro para ser quem sou. Pois, “Perco consciência de mim porque tenho consciência de meu dever para com o outro antes, e em maior medida, de ter consciência de mim”.⁵⁷⁷ Responder por..., ou seja, ser responsável significa a cada vez responder pela sorte e pela mortalidade de outrem. Não afirmo quem sou, ou seja, minha ipseidade, senão por meio da tarefa de responder pela existência daquele outro que sempre me precede. A visada ética, que caracteriza o fenômeno do amor, destina-me a responder por outrem sem torná-lo visível objetivamente. Contudo, se a visada ética é aquela em que sou o “me” em que incide o olhar invisível do outro (rosto), dois olhares se cruzam, quando o amor se instaura. Sou visto por outro olhar ético que me interpela e meu olhar, sem nada ver, deve direcionar-se responsabilmente em direção de outrem. Ou, como afirma Marion: “dois olhares definitivamente invisíveis (...) se cruzam e traçam assim em comum uma cruz invisível a toda outra visada que não seja a delas somente”.⁵⁷⁸ Consequentemente, os dois olhares deixam-se olhar sem ver (objetivamente) e, assim, invertem a tradicional relação entre olhar e objeto: o olhar objetivante vê, mas não é visto. Se no amor os olhares éticos se cruzam, então, pensa Marion, o amor pressupõe a reciprocidade do cruzamento das visadas éticas (invisíveis). Conclusão: “Amar não consiste já trivialmente nem em ver, nem em ser visto, nem

⁵⁷⁵ PC, p. 100.

⁵⁷⁶ Ibidem, p. 101.

⁵⁷⁷ Ibidem, p. 102.

⁵⁷⁸ Ibidem, p. 103.

em desejar, nem em suscitar o desejo, mas em experimentar o cruzamento dos olhares no cruzamento prévio das visadas éticas”.⁵⁷⁹

Uma questão surge como que imediatamente: ainda que não veja objetivamente quem eu amo, como ele (a) fenomenologicamente se caracteriza? Primeiramente, podemos dizer: trata-se daquele (a) que me vê na invisibilidade de seu olhar ético, obrigando-me a ser plenamente responsável por sua existência. Obviamente, como vimos anteriormente, esta resposta é verdadeira. Entretanto, se ela for confrontada com a conhecida “regra de ouro” segundo a qual devemos amar o outro como a nós mesmos, por exemplo, não seria o outro alguém indeterminado? Ou seria o outro que amo somente uma ocasião para eu amar qualquer outro? Esta indeterminação é característica do fenômeno do amor? Se for, por que a importância dada por Marion ao ser visto por aquele outro e não por qualquer um? Por que até o momento Marion não fez questão de tornar o conceito de alteridade um conceito impessoal? De tudo o que até agora foi dito, é possível dizer que Marion assinala que o amor, enquanto visada ética que nada de objetivamente torna visível, constituindo-se por meio do duplo cruzamento entre meu olhar ética e a visada do rosto do outro que sobre mim incide, não pode pretender constituir-se por meio de qualquer abstração universalizadora. Em outras palavras: a impessoalidade de um “outro genérico”, em verdade, nasce da categorialização do outro, que, por não ser objetivamente visível, é irreduzível ao procedimento metodológico que extrai o universal do particular. Por isso, o outro não é qualquer outro ou o impessoalmente outro. Ora, se o outro é irreduzível à dinâmica intencional da minha consciência, então, o rosto é justamente o que se dá de modo contra-intencional. Isto leva-nos a dizer que a alteridade do rosto, por não poder ser posicionada pela minha consciência e por não poder ser generalizada, não pode ser funcionalizada. Por este motivo, o outro não é redutível à quaisquer leis que visem submetê-lo à sua apoditicidade. Melhor: a alteridade do rosto não é neutralizável por quaisquer instâncias que anulem sua singularidade em nome de um princípio supremo de inteligibilidade. Nas palavras de Marion: “O outro se neutraliza como outro desde o momento em que o outro pode sempre substituir-se ali para oferecer o rosto que requer a lei universal”.⁵⁸⁰ Ou seja: o rosto da lei só se impõe sob o preço de anular a especificidade do rosto do outro. Se a relação com o outro dependesse da

⁵⁷⁹ Ibidem.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 108.

mediação da lei universal, isto é, da neutralização do outro como tal, minha responsabilidade se reduziria ao legalismo, ou seja, ao cumprimento irrestrito ao a priori legal. Entretanto, não é meu respeito à lei que me vincula efetivamente ao outro, mas minha responsabilidade, que me leva a ser aquele que deve responder pela sorte e pela morte daquele outrem: “o outro constitui sem reservas o assunto único de minha responsabilidade; nada o ultrapassa, nem o surpreende, nem o utiliza”.⁵⁸¹ Contudo, ainda que não se possa subsumir a alteridade do outro pela (neutralizadora) universalidade da lei; ainda que o outro não seja um conceito genérico, é necessário reconhecer que, na visada ética que me liga essencialmente ao outro, se dá um “rosto em geral”.⁵⁸² Ora, isso não seria recair na neutralização do outro? Não seria isso um subterfúgio metafísico, que inicialmente Marion quis superar?

A noção de “rosto em geral” deve ser compreendida por meio do cruzamento das visadas éticas, que me apresenta (de modo não visível) tal outro e não qualquer outro. Isto significa dizer que a relação com o outro sempre acontece por meio dos pronomes possessivos “aquele” e “aquela” ou “este” e “esta”. Amamos e nos responsabilizamos por aquele (a) ou este (a) outro (a). O eu que acusativamente é formado pela interpelação do outro aparece como insubstituível, no que concerne à responsabilidade por aquele outro. Ora, se o amor só acontece na relação com a singularidade daquele outro que me interpela e pelo qual respondo, isto é sinal de que o amor requer o caráter maximamente singular de outrem. Para dar conta desta singularidade, que torna aquele outro insubstituível, Marion lança mão do conceito scotista de *haecceitas*, que pode ser traduzido por *estidade*, isto é, aquilo que faz *este* singular ser quem é e não outro. A estidade ultrapassa as noções de essência e de ente em geral, o que a faz transcender o horizonte da universalização conceitual. Justamente por isso, a estidade anula o poder do neutro anular a alteridade daquele outro por mim amado. Mas, é exatamente isto que permite a Marion pensar o conceito de “rosto em geral”. O que pode ser considerado “geral” na relação com o outro é sua incapacidade de se identificar com qualquer similitude. Todo outro separa-se de qualquer medida universalizadora ou neutralizadora. Todo outro é, portanto, absolutamente outro. Isto é o que Marion chama de “rosto em geral”.

⁵⁸¹ PC, p. 109.

⁵⁸² Idem.

Como o próprio Marion afirma: “O outro enquanto tal se impõe como o outro de todos os outros, e não reside nele somente, mas enquanto se separa de tudo. A *haecceitas* decide uma separação absoluta de toda similitude, até provocar a santidade do outro”.⁵⁸³ Dito de modo enfático: só há alteridade onde o outro é absolutamente singular. Isto vale para todo e qualquer outro – eis o caráter geral do rosto de outrem.

Se outrem não é redutível a qualquer campo intencional, é impossível equipará-lo ou reduzi-lo a mim. Antes, o “me” (“eu” no acusativo) se forma a partir da interpelação de outrem e não o contrário. Por isso, sem medidas prévias, não é possível relacionar simetricamente outrem e o eu. A estidade se dá, consequentemente, de modo assimétrico.⁵⁸⁴ Mais: a visada ética de outrem aparece, porquanto singular, como insubstituível. Quando a insubstitutibilidade do outro se dá a mim, ele me obriga a entregar-me a ele. Ora, se nesta relação eu me singularizo na responsabilidade por outrem, então, no amor, eu e outrem aparecemos como insubstituíveis. Daí a definição marioniana de amor: “o ato de uma visada que se entrega a outra visada em uma comum insubstitutibilidade”.⁵⁸⁵ Neste ato, o outro é o “insubstituível invisível”⁵⁸⁶ e eu sou o insubstituível convocado a responder por ele. Ainda que esta caracterização do amor seja de certo modo preservada na obra de Marion, fato é que ela é radicalizada em *O fenômeno erótico*. Isto porque, segundo nosso entendimento, as noções fenomenológicas de fenômeno saturado e eu adonado passam a ser regulativas de sua tematização do amor. Como se dá esta radicalização? Vejamos alguns elementos importantes para o presente estudo.

Em *O fenômeno erótico*, Marion tematiza o amor à luz da ideia de *redução erótica*. Trata-se, como fica evidente, de uma redução fenomenológica ao fenômeno do amor. Para que tal redução seja pensada, Marion a contrasta com duas outras reduções, a saber, a redução epistemológica e a redução ontológica. Não somente isto. Marion entende que o amor aparece em sua fenomenalidade por meio de outro contraste, talvez mais essencial: o contraste tanto com a certeza do *ego*,

⁵⁸³ Ibidem, p. 111.

⁵⁸⁴ Cf. Ibidem, p. 113: “A *haecceitas* não reproduz, qual réplica simétrica, a eguidade de um *Eu*, mas a inverte”.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 116.

⁵⁸⁶ Ibidem, p. 115.

quanto com o ceticismo proveiente do que ele chama de vaidade. Para que encaminhemos metodologicamente a nossa abordagem, é preciso antes de tudo perguntar: por que Marion contrasta a redução erótica com as reduções epistemológica e ontológica? Mais: em que consistem estas duas reduções? Inicialmente, é preciso dizer que a redução epistemológica é aquela em que o ego assegura-se de si e de seu respectivo processo gnosiológico como índices de produção de reificações. Para que isto se dê, é preciso operacionalizar a ideia de que o conhecimento se determina por meio da certeza. Ora, a ideia de certeza (*certitude*, a exemplo de Descartes) refere-se tão somente aos objetos ou mesmo aos entes do mundo. Para que a certeza apareça como critério primário de significatividade do conhecimento humano, é preciso um vínculo essencial com o pressuposto ontológico de que o ser do objeto é, em verdade, presença efetiva, isto é, o ser dos entes objetivos ou mundanos identifica-se com a noção de presença constante. Como afirma Marion: “A certeza convém aos objetos e, de modo mais geral, aos entes do mundo, porque ser, para eles, equivale a subsistir na presença efetiva – e essa efetividade pode ser certificada”.⁵⁸⁷ Um problema se instaura com esta redução epistemológica: meu ser não pode ser medido pela ideia de efetividade. Em outras palavras: eu não sou uma presença constante, ainda que possa reificar os entes e assegurar-me, por meio da certeza, de que eu sou o “pivô” em torno do qual os objetos giram. A exemplo de *Ser e tempo*⁵⁸⁸, de Heidegger, Marion assinala que o que caracteriza meu ser é a possibilidade e não a efetividade de uma presença constante. Por isso, interessa a Marion destacar o fato de meu ser realizar-se por meio de uma processo em cujo seio acontecem diferenciações. Nunca vou existir para retornar sempiternamente uma determinada “identidade”. O contrário é o que acontece: meu ser vem a ser outro de si mesmo, instaurando futuro em minha constituição ontológica. A possibilidade inscreve em meu ser o poder-ser-de-outro-modo. Justamente isto inviabiliza a ideia de certeza, na apreensão do ser-possível que eu sou. Nas palavras de Marion:

Primeiramente, ela não me convém [a ideia de que meu ser identifica-se com a noção de efetividade] porque eu não sou na medida de minha efetividade, mas de minha possibilidade; se devesse permanecer muito tempo no estado efetivo em que estou, certamente seria o que sou, mas teriam razão se me considerassem como “morto”.

⁵⁸⁷ PE, § 3, p. 38.

⁵⁸⁸ Cf. ST, §§ 9 e 31.

Para ser o que sou, me faz falta, por outro lado, abrir a possibilidade de tornar-me [devir] outro do que sou, de me diferir na porvir, de *não* persistir no meu estado atual de ser, mas de me alterar em um outro estado de ser; em suma, para o que sou (e não um objeto ou um ente no mundo), devo ser enquanto possibilidade, por conseguinte, enquanto possibilidade de ser *de outro modo*. Ora, nenhuma possibilidade cai presa da certeza – a possibilidade se define pela sua irreducibilidade à certeza. Portanto, pelo meu modo de ser segundo a possibilidade, eu não dependo da certeza.⁵⁸⁹

Se Marion contrasta a efetividade com a possibilidade, por que precisa ele de uma nova redução? Ao reduzir o ser do ser humano ao âmbito da possibilidade de ser, Marion está, consoante ao pensamento heideggeriano, ontologizando o ser humano e deslocando a ideia moderna segundo a qual a originariedade deste ente estaria centrada no âmbito do conhecimento para o campo do ser, que, neste caso, é irreducível à ideia de presença constante. Entretanto, Marion entende que o problema do ser ainda não é a questão mais originária do ente que somos. Trata-se de um gesto semelhante ao de Lévinas, para quem a ontologia não é fundamental.⁵⁹⁰ Contudo, os efeitos desse gesto se diferem dos efeitos produzidos pela crítica de Lévinas à ontologia. A insatisfação de Marion em relação à ontologia pode ser inicialmente compreendida por meio da seguinte afirmação: “eu não me reduzo a um modo de *ser*, mesmo o [modo de ser] da possibilidade”.⁵⁹¹ Uma afirmação como esta, que vai na esteira da crítica marioniana anteriormente exposta acerca da originariedade do ser (ou seer), deixa transparecer a ideia de que todo horizonte ontológico, seja o da presença constante ou o da possibilidade de ser, é inadequado ao homem, no sentido de que não é possível reduzir o ser humano a tais horizontes significativos. Por isso, é preciso produzir uma outra redução, que liberte o ser humano da pretensa originariedade produzida pelas reduções epistemológica e ontológica. Esta redução conjuga-se com a seguinte ideia: não basta ser em tal ou qual modo de ser para perseverar no ser. É preciso que eu seja amado, para que meu ser se realize. Isto equivale a dizer que Marion está desconstruindo a ideia segundo a qual nós possuímos caracteres ontológicos que nos capacitam a amar e a ser amado. Tal ideia condiciona o amor às bases ontológicas do ente humano. Amar, conhecer, querer, produzir etc. seriam somente consequências desta estrutura ontológica. Se o “ser amado” não é consequência de uma determinada estrutura

⁵⁸⁹ PE, § 3, p. 38-39.

⁵⁹⁰ Cf. LÉVINAS, E., *Entre nós*, “A ontologia é fundamental?”

⁵⁹¹ PE, § 3, p. 39.

ontológica do ser humano, isto significa que ser amado não é um elemento sintético, que se uniria secundariamente aos seus diversos caracteres ontológicos. Ser amado é um “elemento” analítico, isto é, um “elemento” estrutural do ser humano, não condicionado por qualquer a priori ontológico:

Em todo outro caso que não o meu, ‘ser amado’ é entendido como enunciado sintético, onde ‘amado’ se acrescenta do exterior ao seu pressuposto, ‘ser’. Porém, no *meu* caso, para mim, o *eu*, ‘ser amado’ torna-se um enunciado analítico, porque eu não poderia ser, nem aceitar tampouco suportar ser, sem que ao menos permanecesse aberta a possibilidade de que num momento o em outro alguém me ame.⁵⁹²

Destarte, dizer “eu” significa, agora, dizer que *eu sou estruturalmente aquele que é passível de ser amado*. Este é o primeiro elemento da redução erótica: a destituição do caráter transcendental da subjetividade moderna. Entretanto, se o eu transcendental não é originário, não é possível dizer que ele operacionaliza a ideia de certeza. Isto engendra uma questão: se o eu derivado da redução erótica não se orienta pela ideia de certeza, como ele se assegura de si? A resposta desta questão depende da radicalização da descentralização do eu transcendental. Se o eu derivado da redução erótica é o eu passível de ser amado, ele mesmo só se determina por meio de uma referência essencial àquele ou àquilo que o ama. Exatamente aí se dá um tipo de segurança irreduzível à certeza do *cogito*. O que isto significa? Como a certeza pode ser “substituída” pela segurança?

Para Marion, a certeza refere-se sobretudo à redução epistemológica e se manifesta na relação entre *ego* e objeto. O primeiro atua como amo e o segundo como dominado. Segundo sua caracterização, na certeza, o *ego* pretende se certificar da sua estabilidade e centralidade no processo de objetificação dos entes e estes aparecem como ontologicamente estáveis, isto é, como presenças constantes.⁵⁹³ Contudo, a certeza advinda da redução epistemológica (e também ontológica) é suspensa por meio da pergunta: para quê serve?⁵⁹⁴ Esta pergunta desqualifica a certeza metafísica e instaura um ceticismo que assinala que tudo é *vaidade*. No que concerne à desqualificação proveniente da pergunta “para quê

⁵⁹² Ibidem, p. 40.

⁵⁹³ Cf. Ibidem, § 1.

⁵⁹⁴ Cf. Ibidem, § 2.

serve?”, o conceito de vaidade possui uma posição central. Com ele, Marion não quer destacar o fato de que tal pergunta imobiliza toda possibilidade de produção de certezas; tampouco a vaidade se refere, neste sentido, a algum tipo de imoralidade. Antes, a vaidade se refere à relativização das certezas do eu. Surgem as certezas, mas seu valor é logo relativizado. A certeza aparece como radicalmente inútil e destituída, portanto, de sentido. Por isso, o *ego* perde seu caráter de eixo normativo do real e, conseqüentemente, desestrutura-se. Como afirma Marion: “A certeza de si pode proclamar-se tão alto e forte como ela quer; [contudo] ela se revela sempre provisória, na ilusória espera de outro princípio que no final a garantiria verdadeiramente”.⁵⁹⁵ Dito de outro modo: a certeza de si não consegue, às últimas conseqüências, funcionar como fundamento indubitável de toda realidade. Deste modo, a pergunta “para quê serve?” coloca em xeque justamente a pretensão absolutista do *ego*. Disto se depreende que a segurança almejada pela redução epistemológica e suspensa pela pergunta “para quê serve?” (produtora da vaidade) não pode ser conquistada pela autonomia do eu. Por isso, Marion entende que somente uma instância irreduzível ao eu pode garantir a segurança que ele almeja para si. Em outras palavras: a segurança (e não certeza) do eu é dada por um âmbito que transcende sua imanência. Tal âmbito identifica-se com aquele (a) que me ama. Somente a redução erótica, portanto, possibilita a gênese da garantia de segurança para o eu, uma vez que é nela que o que transcende a imanência do eu se dá plenamente. Como, então, se caracteriza a redução erótica? Sobre isto, Marion afirma:

Resta então tentar uma terceira redução: para que eu apareça como fenômeno de pleno direito, não é suficiente que eu me reconheça como um objeto certificado, nem como um *ego* certificante, nem mesmo como um ente propriamente ente. É necessário que eu me descubra como um fenômeno dado (e adonado [adonné]), de tal maneira que se confirme como um dato isento de vaidade (...) Ora, procurar se assegurar de minha própria segurança de ser contra o sombrio assalto da vaidade seria como perguntar nada menos que: “me amam?” Chegamos ao ponto: a segurança apropriada ao *ego* dado (e adonado) põe em obra uma *redução erótica*.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ PE, § 2, p. 37.

⁵⁹⁶ Ibidem, § 3, p. 41.

A segurança que irrompe na redução erótica é correlata de uma nova constituição do eu. Trata-se do conceito já caracterizado de eu adonado, conceito este que visa a descrever uma dinâmica peculiar do eu. No lugar de uma subjetividade constituinte, que funcionaria como índice de condicionamento do real, Marion posiciona o eu que emerge da recepção do fenômeno ao qual ele mesmo (o eu) se entrega. Por isso, só há eu adonado, se ele mesmo aparece como eu dado. Isto porque eu dado nada mais é que eu doado: doado ao fenômeno inconstituível para o qual ele está radicalmente vertido. À medida que o eu adonado é doado ao ente, este ente, que aparece para um eu não constituinte, determina-se como ente dado (doado), ou seja, como fenômeno que se dá segundo uma medida irreduzível a qualquer noção de eu constituinte e a qualquer noção de horizonte. O eu doado ao ente dado recebe deste ente ao qual se entrega o ser que é o seu. Em outras palavras: o eu adonado é aquele que se recebe do ente dado ao qual ele se entrega. Consequentemente, o âmbito do ente dado, que é transcendente à imanência do eu constituinte, garante a constituição do eu adonado. Ora, este eu, por ser irreduzível ao campo da certeza do *cogito*, não aparece como *locus* onde incide a relativização da vaidade. Nada disso. O eu adonado não sofre com a força estremecedora da vaidade. Daí a questão acima reproduzida: “Ora, procurar se assegurar de minha própria segurança de ser contra o sombrio assalto da vaidade seria como perguntar nada menos que: ‘me amam?’” Não se trata de uma questão destituída de sentido. Antes, perguntar se me amam equivale a perguntar pela possibilidade de um fenômeno transcendente garantir meu ser, sem sofrer a ação corrosiva da vaidade. *Aquele que se dá a mim no amor, me dá a mim mesmo a mim mesmo.* Deste modo, o ente amado, que é um tipo de ente dado, assegura meu ser doando-o a mim mesmo. Se assim o é, então, a garantia do eu é produzida “*a partir de outro lugar* que não seja o eu”.⁵⁹⁷

Se a segurança do eu adonado em meio ao fenômeno do amor não produz a certeza da subjetividade moderna (sobretudo cartesiana), isto se deve ao fato de que sua segurança advém de outro lugar que o da imanência do eu (intencional ou transcendental). Parece, então, que o acento dado por Marion ao descrever o

⁵⁹⁷ Ibidem, p. 43.

fenômeno do amor está no que é amável. Entretanto, este acento só se determina assim inicialmente. Com o avanço de sua fenomenologia do amor, Marion desloca sua abordagem para aquele que ama, uma vez que é para ele somente que outrem (ou outro tipo de ente) se dá como amável ou odiável. Neste sentido, importa radicalizar a redução erótica e, de algum modo, colocar a ideia de reciprocidade em xeque. Isto porque, segundo o que fora mostrado, se o amor manifesta-se conjuntamente com o eu adonado; se o eu adonado se determina por meio da entrega (auto-doação) do eu ao ente amado (ou amável); se aquele (aquilo) que amo é o índice de “constituição” do meu eu, então, tudo indica que entre mim (amante) e outrem (amado) há uma relação de reciprocidade. Ora, se esta suposição fosse verdadeira, não estaria Marion incorrendo em um *lógos* metafísico? É que a metafísica pensa a fenomenalidade por meio de conceitos que assinalam condicionamentos. Se o amor exigisse reciprocidade, ele mesmo estaria fechado em um horizonte de condicionamentos. Tal horizonte só se estabelece para a subjetividade certificadora dos fenômenos em geral. Como diz Marion: “Amar ultrapassa o ser com um excesso que não é mensurável, porque não admite nenhum oposto, nenhum reverso”.⁵⁹⁸ Se lembrarmos do que foi dito ao longo da presente investigação, fica evidente que o que Marion afirma nessa sentença identifica-se com a ideia de que o fenômeno saturado é irreduzível ao ser (ou seer, no caso do *Sein* heideggeriano). Porquanto o fenômeno saturado se dá para além ou aquém da ontologia, é possível dizer que o amor é irreduzível ao ser. Trata-se do fato de que o amor é sempre “*o amor sem o ser*” [l’amour sans l’être]⁵⁹⁹, uma vez que o amor é refratário ao condicionamento do ser. Justamente por isso, o amor não pode exigir reciprocidade. Isto se deve ao fato de o amor não se fenomenalizar por meio de quaisquer condicionamentos. Somente por meio de alguma noção condicionadora, é possível pensar o amor como exigindo essencialmente reciprocidade. Ainda que muitos amores se dão de modo recíproco, o fenômeno do amor não exige a reciprocidade como *conditio sine qua non*. Por este motivo, Marion reconduz sua descrição do fenômeno do amor para o eu amante, isto é, para

⁵⁹⁸ PE, § 16, p. 118.

⁵⁹⁹ Idem.

aquele que entrega-se amorosamente a outrem, ainda que este outrem não responda amorosamente à sua entrega. Como, então, se determina o amor sem reciprocidade?

Se o amor não exige reciprocidade para que se estabeleça como tal, é porque ele prescinde de condicionamentos para fenomenalizar-se. Ora, um dos conceitos centrais que caracterizam este condicionamento é o de razão suficiente. Dito de modo sucinto, de acordo com o que fora já caracterizado, a razão suficiente reconduz o fenômeno ao fundamento que legitima sua fenomenalidade. Tal fundamento se dá em outra instância ontológica que aquela referente ao seu horizonte de aparição. O pressuposto da operacionalização da razão suficiente é o de que a contingência do fenômeno assinala a necessidade de um fundamento (razão) que suficientemente legitime ontologicamente o fenômeno em questão. Consequentemente, o fenômeno é ontologicamente insuficiente – por isso a necessidade de uma razão ulterior e superior para fundamentá-lo. Se o princípio de razão suficiente depende desta decisão ontológica, com o fenômeno saturado do amor, que é irreduzível a quaisquer horizontes de condicionamento, tal princípio é suspenso e, por isso, invalidado. Deste modo, a fenomenalidade do amor é racionalmente injustificável. Com o intuito de compreender a suspensão do princípio de razão suficiente, Marion orienta-se por um contraste específico: opõe a fenomenalidade do amor à exigência de reciprocidade própria das relações econômicas. Por meio deste contraste, Marion entende que fica claro por que o amor exige a subtração do poder prescritivo do princípio de razão suficiente. Como, então, se caracterizam as relações econômicas?

A primeira característica das relações econômicas é o fato de elas se assentarem sobre uma lida utensiliar específicas. Os entes que promovem a mediação das relações econômicas aparecem inicialmente como utensílios, isto é, como entes que devem servir para o desempenho de uma determinada função. Em outras palavras: utensílios são entes de uso, que se descerram como meios para o desdobramento de outros comportamentos humanos. Se estou a usar uma cadeira, é porque tenho em vista sentar-me para executar outro comportamento, como, por exemplo, ver televisão, que, por sua vez, me permite saber as “informações” consideradas mais importantes daquele dia. Ao saber tais informações, fico mais preparado para realizar certas ações consoantes à conjuntura deflagrada naquelas notícias. Por meio destes comportamentos, oriento-me junto a outros seres humanos. Esta rede funcional assinala justamente um sistema de trocas, isto é, um

sistema “econômico” dentro do qual minhas ações se desdobram. Tudo que faço nesta rede remissiva é dotado de “porquês” e “para quês”. Em outras palavras: nas relações econômicas, tudo que é feito é dotado de alguma razão, que legitima o comportamento e o conecta com outros congêneres. Exatamente aí se dá uma relação de reciprocidade. A reciprocidade diz respeito ao intercâmbio das relações que sustentam o sistema de referências. Por isso a afirmação de Marion: “Evidentemente, a reciprocidade determina aqui a totalidade dessas operações e, seguindo a conhecida lei dos negócios bem manejados, não farei nada por nada, nem me comprometerei nunca sem uma garantia”.⁶⁰⁰ Justamente essa relação econômica que, inicialmente, se manifesta por meio do uso e troca de bens utensiliários, descerra o campo de invisibilização do outro como tal. A lei de intercâmbio de bens obscurece a aparição de um ao outro. Isto porque sempre que lido com alguém em meio aos interesses econômicos, o que acontece é que aquele com quem instaurou uma relação econômica é substituível por qualquer outro. Se o outro é qualquer outro, isto equivale a dizer que ele não é, efetivamente, *aquele* outro com quem me relaciono de modo singularizado. O outro aqui em questão é aquele que permite que a reciprocidade da troca seja viabilizada. Por isso, outro é uma função, que pode ser ocupada por qualquer um que consiga desempenhá-la. Conclusão: “A economia requer o anonimato dos atores do intercâmbio, que o efetuam melhor sobretudo se não procuram conhecer-se como tais”.⁶⁰¹ Esta mesma dinâmica pode ser atualizada em meio a relações aparentemente desinteressadas e afuncionais. Por exemplo: quando estou em uma festa e me felicito por causa de uma conversa com alguém que desperta em mim alegria, isto não significa que haja aí uma relação radical entre pessoas singulares. Quase sempre (e é isto que acontece nas festas), relaciono-me bem com alguém para receber algo que me agrada. Conto piadas, produzo sorrisos, torno-me eufórico, para receber algo em troca. Este condicionamento já assinala a ausência de amor, pois os outros com os quais me relaciono desse modo só aparecem em função de mim.

As relações econômicas inviabilizam o fenômeno do amor. Por isso, só quando tais relações são suspensas é possível se instaurar uma relação efetivamente amorosa. Em outras palavras: somente quando as relações de reciprocidade são

⁶⁰⁰ PE, § 17, p. 126.

⁶⁰¹ Ibidem, p. 127.

inviabilizadas o amor pode se dar autenticamente. Deste modo, o amante só pode aparecer, quando um dos participantes do intercâmbio deixa de orientar-se por condicionamentos prévios e ama sem exigir nada em troca, ou seja, o amor só se estabelece, se a economia dá lugar ao dom. “O amante aparece onde um dos atores da troca já não estabelece mais uma condição prévia, ama sem exigir ser amado e abole assim a economia com a figura do dom”.⁶⁰² Se o dom aparece como contrário ao condicionamento prévio das relações, é porque ele se dá sem porquê algum e não precisa, por isso mesmo, buscar legitimidade em qualquer instância para além de si mesmo. Dar-se sem porquê é o sentido radical do amor. Consequentemente, ao amar, o amante não dá razões de seu amor e não busca nada exterior à doação como fundamento de seu ato amoroso. Por não dar razão de seu ato, o amante renuncia o princípio de razão suficiente. “Ele renuncia à razão e à suficiência”.⁶⁰³ Por este motivo, o amor delimita a razão e assinala sua insuficiência, no que concerne à justificação fundacional do amor. Isto não significa dizer que o amor anula a razão. Significa, outrossim, que, diante do amor, a razão nada pode em termos de fundamentação. Diante disso, a razão aparece como “princípio de *razão insuficiente*”.⁶⁰⁴ Ora, isto não quer dizer que, ao amar, eu nada saiba acerca daquele que amo, o que seria possível inferir da ideia de que diante do amor a razão é insuficiente. Nada disso. Quando amo, outrem aparece segundo a inteligibilidade do amor e isso garante certa “produção” de sentido em meio ao amor. Assim, não é possível considerar o amor irracional. Ele só possui um *lógos* irredutível ao princípio de razão suficiente.⁶⁰⁵ Exatamente por isso é possível entender por que, quando amamos, não amamos qualquer um, mas aquele singular que se descerra em meio ao sentido do amor. Este “sem razão” do amor aparece paradigmaticamente no poema “Guardador de rebanhos”, de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa:

Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...
Amar é a eterna inocência,

⁶⁰² Ibidem, p. 128.

⁶⁰³ Ibidem, p. 129.

⁶⁰⁴ Idem.

⁶⁰⁵ Cf. Ibidem, § 17.

E a única inocência não pensar...⁶⁰⁶

Do que fora descrito, é possível notar que Marion não possui uma abordagem unívoca do amor, ainda que seja possível perceber continuidades. Por isso, pode-se dizer que, se inicialmente Marion entende o amor à luz do entrecruzamento das visadas éticas dos que nele estão envolvidos, posteriormente, ele entende que o amor só pode ser caracterizado retamente, caso se leve em conta sua incondicionalidade, isto é, a impossibilidade de pensá-lo à luz da ideia de reciprocidade. Por isso, não está mais em jogo o entrecruzamento de visadas éticas, mas o dom (entrega) sem porquê, índice onde o eu é formado, sem que ele possua qualquer elemento transcendental (eu adonado). Preocupando-se com a entrega do amante, Marion se interessa pelo fato de que não há anulação neste movimento de auto-doação, mas formação de si. Portanto, o amor não é o ato de sair de si e anular a si mesmo, mas o ato de recepção da ipseidade, por meio da entrega sem razão àquele que me constitui. Alguns destes elementos reaparecem metamorfoseados no amor divino. Vejamos.

4.3.2. Deus como amor

Como visto anteriormente, Marion não pensa o amor de modo unívoco, mas polissemicamente. Por este motivo, o amor não se encerra na experiência inter-humana. Ele se estende para o acontecimento do fenômeno saturado do ente dado por excelência. Em outras palavras: o amor também se manifesta na auto-doação de Deus. Neste caso, o amor não é um acidente de Deus, ou seja, um acréscimo que é indiferente à essência divina. Ele é Deus mesmo, isto é, Deus em seu movimento de autorrevelação. Ora, todo fenômeno saturado é um fenômeno excessivo, uma vez que ele não pode ser contido nos limites de quaisquer horizontes e de quaisquer noções de eu constituinte. Consequentemente, se Deus é o fenômeno saturado por excelência, ele é o fenômeno maximamente excessivo. Por isso, a especificidade de seu excesso deve ser levada em conta, caso queiramos pensar a relação entre Deus e amor. Isto porque o amor, como fenômeno saturado, também contém em sua fenomenalidade o caráter do excesso. Porquanto Deus é o fenômeno

⁶⁰⁶ PESSOA, F., *Obra poética*, p. 139.

saturado/excessivo por antonomásia, o amor, que com ele se identifica, deve possuir a mesma intensidade do caráter excessivo de Deus. Por isso mesmo, duas questões se impõem: como Marion pensa a especificidade do amor divino? Até que ponto há alguma relação entre o amor divino e o que anteriormente assinalamos acerca do amor inter-humano?

Para dar conta da relação entre Deus e amor, Marion orienta-se, obviamente, pelo texto bíblico que afirma que “Deus é amor” (1 Jo 4,8). Em um primeiro momento, Marion preocupa-se em destacar o fato de que Deus é um fenômeno saturado. Deus satura nosso pensamento, como afirmado em *Deus sem o ser*.⁶⁰⁷ Esta saturação, como vimos ao longo da presente investigação, só pode ser concebida em contraste com as noções de eu constituinte e de horizonte. Ora, porquanto Marion pensa o fenômeno saturado por excelência (Deus) fora dos esquemas onto-teo-lógicos, ao entender Deus como ente dado ou saturado, ele contrapõe tal fenômeno ao seer (*Sein*) tal qual Heidegger o pensou. Por este motivo, Deus acontece saturando a diferença ontológica. Se Deus é amor, então, o amor perverte a pretensão de originariedade da noção ontológica de seer. Enquanto fenômeno saturado, o amor não somente transgride a ontologia, como funda uma possibilidade de inscrever na filosofia conceitos que descrevam dinâmicas de saturação. O amor, conseqüentemente, possui certa potência especulativa favorável ao pensamento não metafísico. Como então o amor se caracteriza, quando identificado com Deus? Quais as principais características desta identificação?

A primeira característica do amor divino, que também aparece em outros modos de amor, consiste no fato de que o amor se intensifica com a noção de incondicionalidade. Mais: o amor não sofre com o fato de ser (metafisicamente) impensável; ele se potencializa por meio disso. Isto porque o amor depende somente de seu caráter de doação: o amor *se dá*, ou seja, ele depende tão somente de sua iniciativa e não é antecipável por nada. Por isso, o amor não depende de quem o recebe, nem depende de qualquer ideia relativa à recepção. Se Deus é amor, então, em primeiro lugar, nada (nele ou fora dele) condiciona seu ato amoroso. Se ele é amor, ele vive do êxtase, isto é, da saída de si, da capacidade de entregar-se à alteridade. Como afirma Marion: “Se, pelo contrário, Deus não é porque Ele tem

⁶⁰⁷ Cf. DSE, p. 72

que ser, mas ama, então, por definição, nenhuma condição pode já restringir sua iniciativa, sua amplitude nem seu êxtase. O amor ama sem condição, pelo simples fato de que ama. Ama também sem limite nem restrição”.⁶⁰⁸ Por ser entrega (amorosa) à alteridade, Deus incide sobre o ser humano não como objeto de amor, tampouco como animal racional. O homem aparece neste caso como “interlocutor do amor”⁶⁰⁹ (*interlocuteur de l’amour*), apto a responder pelo amor que recebeu, seja para aceitá-lo ou recusá-lo.

Uma segunda característica da identificação entre Deus e amor depende do fato de que o amor não é captável conceptualmente. Se por conceito entendermos o signo (linguístico) da capacidade de apreensão do intelecto humano, que se patenteia em termos que abarcam a universalidade de indivíduos que neles estão compreendidos, então, devemos dizer que o Deus-amor não é passível de ser conceptualmente enclausurado. Por isso mesmo, o Deus-amor (*agápe*) está imune aos ídolos conceituais, que visam reduzir a divindade ao poder de apreensão dos conceitos. O amor situa-se em outro registro. Ele não almeja a compreensão conceitual; ele “ocupa-se” tão somente com sua doação. Tal doação, que diante dos horizontes ontológicos e conceituais é sempre excessiva, não assinala um caráter accidental daquele que se doa, como se houvesse a possibilidade de o doador ser ontologicamente indiferente à sua doação. Se assim o fosse, haveria o doador como substancialmente indiferente ao ato da doação. Neste caso, dar-se-ia a reinscrição da clássica dicotomia metafísica entre substância e acidente. Se o amor acontece fora do regime de verdade onto-teo-lógico (isto é, metafísico), então, pode-se dizer que, nele, doação e doador se identificam, ao ponto de não podermos dizer nada acerca do doador senão por meio da doação – e nada acerca da doação senão por meio do doador. No caso de Deus, a ação amorosa nada retém da divindade que se doa. Em outros termos: a essência do Deus-amor é, dito em latim, “*diffusivum sui*”.⁶¹⁰ Deus é aquele que, saindo de si (êxtase), constitui a si mesmo em meio a esta saída. Doar-se – eis o que constitui essencialmente o ser divino. Exatamente esta entrega sem retenção transcende absolutamente os condicionamentos em geral

⁶⁰⁸ Ibidem, p. 74.

⁶⁰⁹ Idem.

⁶¹⁰ Ibidem, p. 75.

(eu constituinte e horizontes condicionadores) e os ídolos que almejam caracterizá-los. Isto não significa dizer que o caráter excessivo do amor divino inviabilize qualquer tipo de pensamento, mas ele dá o que pensar para além do modo metafísico de pensamento. Este pensamento (não metafísico) só se concretiza por meio da doação do próprio pensamento à doação que o antecede e o interpela. Somente assim é possível pensar Deus para além da metafísica e reabilitar o amor como essência divina.⁶¹¹

As características acima expostas acerca da identificação entre Deus e amor não somente parecem ratificar o que fora anteriormente considerado como as características gerais do fenômeno (saturado) do amor. Parece que elas desconsideram o fato de a escritura bíblica também afirmar, no conhecido episódio da sarça ardente, que Deus é “aquele que é” (Ex 3, 14), ou seja, a bíblia parece negar a crítica marioniana à ontologização de Deus, uma vez que nesse texto Deus atribui a si mesmo o conceito de ser. Como Marion responde esta questão? Até que ponto é possível assumir o texto bíblico que afirma ser Deus o mesmo que amor (1 Jo 4, 8) e desconsiderar uma afirmação mais antiga onde Deus aparece essencialmente conectado ao mais importante verbo do vocabulário ontológico, o verbo ser? As respostas destas perguntas dependem diretamente de algumas observações (no total, quatro observações) de Marion. Todas elas relacionam-se com a rejeição marioniana da identidade, promovida por Etienne Gilson, entre o texto da sarça ardente e a “metafísica *do* Êxodo”.⁶¹² O que Gilson entende por metafísica *do* Êxodo, pode ser compreendido por meio de duas passagens do livro *O espírito da filosofia medieval*. A primeira diz:

Não se trata naturalmente de sustentar que o texto do Êxodo oferecia aos homens uma definição metafísica de Deus; mas se não há metafísica *no* Êxodo, há uma metafísica *do* Êxodo, que se constitui bem cedo entre os Padres da Igreja, cujas diretrizes sobre esse ponto os filósofos da Idade Média apenas seguiram e exploraram.⁶¹³

A segunda afirma: “A partir desse momento, está entendido de uma vez por todas que ser é o nome próprio de Deus”.⁶¹⁴ Deve-se então reconhecer que por

⁶¹¹ Cf. Idem.

⁶¹² GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 67, nota 14.

⁶¹³ Idem, nota 14.

⁶¹⁴ Idem.

“metafísica do Êxodo” Gilson entende a ideia filosófica, não contida explicitamente na passagem da sarça ardente, de que Deus se identifica com o conceito de ser. Trata-se, portanto, de uma inferência filosófica a partir de uma afirmação escriturística, que acaba identificando uma proposição de fé com uma informação ontológica. Por isso, “se não há metafísica *no* Êxodo, há uma metafísica *do* Êxodo”. O problema é que, segundo Marion, não há como identificar o texto do Êxodo com qualquer conceito metafísico, sobretudo com a ideia ontológica de ser, ou seja, não há como legitimar a inferência filosófico-ontológica que identifica Deus e ser. Exatamente esta disjunção permite a Marion enumerar algumas observações críticas à cooptação metafísica do episódio da sarça ardente.

A primeira observação diz respeito ao fato de que a fórmula hebraica *èhyèh asher èhyèh* pode ser entendida tanto como um enunciado positivo do tipo “Eu sou o que é”, como também como um rechaço do tipo “Eu sou quem sou”. A ambiguidade é, portanto, constitutiva do texto hebraico. A segunda observação depende da primeira. Se a fórmula hebraica não é inicialmente nem positiva nem negativa, não quer dizer que seu sentido “positivo” tenha que identificar Deus e o conceito ontológico de ser. Sabe-se que a tradução grega da passagem da sarça ardente transformou em participio passado (*ho ôn*) o inacabamento do verbo hebraico *haiah*. Agora, com a tradução grega, o inacabamento passa a dar lugar para a presença constante assinalada pela ideia grega de ser. Deste modo, “uma ação pode se tornar um atributo ou inclusive um nome”.⁶¹⁵ Ora, o fato de o sentido “positivo” da proposição bíblica ora analisada não se identificar com o conceito ontológico de ser sustenta a terceira observação de Marion. Nesta observação, Marion destaca o fato de que os Padres gregos, que liam o texto de *Êxodo* à luz da versão bíblica da Septuaginta, não entendiam o “*Ego eimi o ôn*” como se Deus estivesse revelando um atributo ontológico. Para eles, essa passagem diz respeito ao verbo divino, ou seja, refere-se ao contexto do dogma trinitário, não se conjugando com qualquer elemento filosófico. Para eles, o “o ôn” dizia respeito ao Filho, não podendo definir a Trindade como tal, sem, portanto, poder dizer nada

⁶¹⁵ DSE, p. 110.

sobre a essência divina.⁶¹⁶ Por fim – e é esta a quarta observação de Marion –, ainda que Ex 3, 14 dissesse respeito a um nome ou atributo divino, seria necessário mostrar se ele precede ou não a outros nomes divinos, como o “amor”, tal como revelado em 1 Jo 4, 8. Como Marion afirma: “supondo que *Êxodo 3, 14* ofereça um dos nomes divinos, ainda restaria determinar se se trata do primeiro”.⁶¹⁷ Uma questão então surge como que imediatamente: se não há como identificar o texto de Ex 3, 14 com o conceito metafísico de ser, como que tal identificação se deu? Mais: por que é tão “natural” pensar que o conceito de ser relaciona-se como o “Eu sou o que sou”? Para Marion, a resposta destas questões é uma só: Santo Tomás, por meio da perversão do pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita, foi responsável, mais que Santo Agostinho, pela identificação entre ser e Deus.⁶¹⁸ Mas, por que isto se deu assim? Como esta perversão se estrutura? Ainda que não devamos, aqui, reconstruir os pormenores desta ruptura, devemos assinalar alguns de seus mais significativos, segundo a interpretação de Marion.

A identificação tomásica de Deus e ser não é produto do acaso ou de um capricho intelectual. Antes, trata-se de uma exigência metafísica. Esta surge de uma questão de método: não é possível afirmar que Deus é evidente por si e para nós.⁶¹⁹ Isto porque evidente por si é tudo aquilo “que é conhecido, assim que seus termos são conhecidos”.⁶²⁰ Por exemplo: ao sabermos o que é o todo e o que é a parte, é possível saber imediatamente (portanto, sem quaisquer processos indutivo e dedutivo) que o todo é maior que a parte. No caso de Deus, o simples significado deste nome deveria nos levar imediatamente à ideia de que ele existe, o que não é, segundo Santo Tomás, verdade. Deus não é evidente por si e para nós, porque este tipo de evidência deve aparecer expresso em proposições onde tanto a razão do sujeito quanto o predicado são conhecidos por todos. Ao falarmos “Deus”, muitos não sabem o que ele é e se ele mesmo existe, como aparece explicitamente no salmo 52 (Sl 52, 1), o que é um sinal evidente de que os termos da proposição “Deus

⁶¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 110-111.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁶¹⁸ Esta observação de Marion é posteriormente negada e publicada no mesmo Deus sem o ser, Cf. DSE, cap. VIII. Interessa-nos, neste momento, destacar tão somente sua interpretação inicial de Santo Tomás como metafísico.

⁶¹⁹ Cf. *Sum. Teol.* I, q. 2, art. 1, resp.

⁶²⁰ *Ibidem*, I, q. 2, art. 1, ad 2.

existe” não são conhecidos por todos. Como afirma Tomás, ao caracterizar os tipos de evidência:

Algo pode ser evidente por si de duas maneiras: seja em si mesmo e não para nós; seja em si mesmo e para nós. Uma proposição é evidente por si se o predicado está incluído na razão do sujeito (...) Se, por conseguinte, a definição do sujeito e a do predicado são conhecidas por todos, esta proposição será evidente por si para todos.⁶²¹

Ora, se a proposição “Deus existe” não é evidente para nós, isto não significa que não seja evidente. Antes, ela é evidente em si e não para nós, pois o predicado (“existe”) está contido na razão do sujeito (“Deus”). Só podemos saber disto por meio do texto de Ex 3, 14, onde Deus ele mesmo se revela como “ser”. Deste modo, se não podemos obter evidência (em si e para nós) da proposição “Deus existe”, ainda que ela seja evidente por si e não para nós, seu significado exige de nossa parte alguma demonstração – caso contrário, não poderemos saber se Deus existe efetivamente. O problema então se concentra na ideia de demonstração: como demonstrar que Deus existe? Até que ponto isto é possível? Para dar conta deste problema, Tomás diferencia dois tipos de demonstração: *propter quid* e *quia*. A primeira “parte do que é anterior de modo absoluto”⁶²², isto é, parte da causa; já a segunda parte dos efeitos e direciona-se para a causa do fenômeno em questão. Nesta última, a demonstração “parte do que é anterior para nós”.⁶²³ Deste modo, partindo dos efeitos depreendemos a causa e isto de modo necessário. No que concerne a Deus, se ele não é evidente para nós, podemos demonstrá-lo por meio dos efeitos por ele produzidos.⁶²⁴ Dito de modo sucinto, no caso da demonstração da existência divina, os efeitos de Deus são as criaturas por ele engendradas. Isto porque, como fica evidente na terceira via de demonstração da existência de Deus presente na *Suma teológica*,⁶²⁵ tudo que não identifica-se com Deus é contingente (ou ser possível), o que exige o ser necessário como produtor/criador do ser do ente contingente. Consequentemente, a criação é, primeiramente, o ato pelo qual Deus fornece ser aos entes que ele mesmo não é, isto é, aos entes contingentes. Em

⁶²¹ Ibidem. I, q. 2, art. 1, resp.

⁶²² Ibidem, I, q. 2, art. 2, resp.

⁶²³ Idem.

⁶²⁴ Nas palavras de Tomás: “se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos” (Idem).

⁶²⁵ Ibidem, I, q. 2, art. 3, resp.

segundo lugar, a criação identifica-se com os efeitos produzidos pelo ato criativo divino, ou seja, a criação é também significa a totalidade do que é criado.⁶²⁶ Se devemos partir dos efeitos da ação (*ad extra*) divina para, então, chegarmos à sua causa, é preciso partir da criatura e marcharmos intelectivamente em direção ao criador.

Ao nos deslocarmos da criatura para o criador, o que chegamos a conhecer sobre Deus e o que podemos dele dizer proposicionalmente mesclam-se com elementos (caracteres ontológicos) que inicialmente conhecemos nas criaturas. Isto porque, como fica claro do que anteriormente foi dito, o conhecimento humano começa pelo conhecimento das criaturas. Mais: o conhecimento humano começa com as criaturas corporais (sensíveis), uma vez que todo conhecimento racional começa pelos sentidos corporais. Deste primeiro momento do conhecimento (conhecimento sensível) surge a possibilidade de apreensão intelectual das formas substanciais dos entes que são formados pela adjunção de forma e matéria. As formas, diferentemente da matéria, são os princípios de inteligibilidade dos entes corpóreos. Como diz Tomás: “Ora, nossa alma, enquanto estivermos nesta vida, tem o ser numa matéria corporal; por isso naturalmente, só conhece as coisas que têm a forma unida à matéria, ou que podem ser conhecidas por intermédio dela”.⁶²⁷ Ao conhecer a Deus como causa dos efeitos criaturais, o ser humano não conhece Deus em si mesmo, isto é, sua essência, já que ele não conhece Deus diretamente, mas por meio daquilo que conhece da criação. Justamente desta impossibilidade de se conhecer a Deus em si mesmo, surge a questão dos nomes divinos. Quando dizemos algo sobre Deus, que sentido possuem os nossos juízos? Para resolver tal questão, é preciso levar em conta, antes de tudo, que “os nomes são sinais daquilo que apreendemos por intelecção”.⁶²⁸ Os nomes, portanto, surgem do conhecimento intelectual do que as coisas são. Não somente isto. Somente nomeamos as coisas de acordo com nossa capacidade de conhecê-las. Nas palavras de Tomás: “as palavras são sinais dos conceitos, e os conceitos são semelhanças das coisas. Isto mostra que as palavras se referem às coisas às quais se dará significado por intermédio da concepção do intelecto. Segue-se que podemos nomear alguma coisa

⁶²⁶ Cf. GILSON, E., *El tomismo*, p. 146-147.

⁶²⁷ *Sum. Teol.* I, q. 12, art. 11, resp.

⁶²⁸ *Comp. Teol.*, cap. XXIV.

conforme nosso intelecto a pode conhecer”.⁶²⁹ Ora, se nosso conhecimento de Deus é realizado por intermédio dos entes finitos, então, seus limites são amplos. Tudo que dizemos de Deus depende do conceito de causalidade e da transposição de certos aspectos ontológicos (perfeições entitativas) das criaturas para o criador. Mais: as perfeições que são encontradas nas criaturas, que podem ser separadas da sua condição finita, encontram-se em Deus de modo eminente. Ou seja, “não podemos atribuir nomes a Deus a não ser partindo das perfeições existentes nas coisas, cuja origem está n’Ele”⁶³⁰, pois “todas as perfeições, que existem em todas as coisas, devem existir em Deus originária e superabundantemente”.⁶³¹ Uma vez que podemos conhecer uma multiplicidade de perfeições nas criaturas, podemos emitir uma pluralidade de juízos acerca de Deus. Tais juízos, por serem plurais, não assinalam o caráter ontologicamente complexo de Deus, pois Deus é simples, isto é, destituído de composição ontológica.⁶³² Por este motivo, a diversidade de nomes que utilizamos para falar de Deus assinala os diversos aspectos que nosso intelecto finito apreende de Deus por meio do conhecimento das perfeições dos entes finitos.⁶³³ Exatamente isto leva à questão acerca de qual nome deve ser considerado o nome divino por excelência. Em forma de pergunta: qual o nome próprio de Deus? Ainda que este nome próprio não nasça do nosso conhecimento direto da essência divina, ele é válido por dizer algo efetivo de Deus à luz do modo finito como ele mesmo se dá a conhecer a nós em meio aos condicionamentos desta vida. Ou, dito de outro modo, “os nomes alegados significam a substância divina, mas o fazem de modo imperfeito, como as criaturas o representam também de modo imperfeito”.⁶³⁴ Qual então o nome próprio de Deus?

Para Tomás de Aquino, o nome próprio de Deus aparece diretamente ligado à perfeição mais originária dos entes finitos, uma vez que, como dito, só podemos nomear Deus por meio da apreensão prévia das perfeições criaturais. Ora, dentre as criaturas, a perfeição das perfeições é aquela que responde pelo fato de que as criaturas são, ou seja, é o conceito de ser entendido como ato de ser (*actus essendi*)

⁶²⁹ *Sum. Teol.* I, q. 13, art. 1, resp.

⁶³⁰ *Comp. Teol.*, cap. XXIV.

⁶³¹ *Ibidem*, cap. XXI.

⁶³² Cf. *Ibidem*, cap. IX.

⁶³³ Cf. *Ibidem*, cap. XXV.

⁶³⁴ *Sum. Teol.* I, q. 13, art. 2, resp.

que responde pela perfeição mais originária da criatura, uma vez que, sem o ato de ser, todas as demais perfeições (essência, forma, substância etc.) não ganham efetividade. Como diz Tomás: “todo ato, que se refere ao ato último, está em potência para ele, e este ato último é o próprio ser”.⁶³⁵ Trata-se de um conceito compreendido à luz do binômio aristotélico ato/potência. Dito de modo resumido e esquemático, todo ato identifica-se com uma perfeição já realizada do ente; já a potência caracteriza a capacidade de receber uma determinada perfeição. Por exemplo: uma árvore em ato é, simultaneamente, uma mesa em potência, uma vez que ela é passível de transformar-se em mesa. No que concerne ao conceito de ato de ser, este é considerado “ato último”, uma vez que ele não pode, na constituição de um ente, tornar-se potência em relação a nenhum elemento ontológico pertencente a este mesmo ente. Mais: todos os demais elementos aparecem, em comparação com o ato de ser, como potência, já que ele é condição de possibilidade dos demais. Por este motivo, dito segundo a linguagem tomista, o ato de ser é o semantema primário do ente. Desta perfeição e de sua interpretação de Ex 3, 14 Tomás retira o nome próprio de Deus. Como ele afirma em *Compêndio de teologia*:

Desenvolvendo-se ainda mais o raciocínio, chega-se também à evidência de que a essência de Deus não seja outra coisa que o seu ser.

1 – Em qualquer ente no qual uma coisa é a essência [aquilo que a definição de um ente significa], e outra o seu ser, convém que uma coisa seja *pelo que é*, e outra, *pelo que é algo*, pois, pelo seu ser, se diz de qualquer ente *que é*, e, pela sua essência se diz *o que ele é*. Donde também deduzir-se que a definição significativa da essência demonstra o que uma coisa é. Em Deus, porém, não é uma coisa *o que é*, e, outra coisa, *o pelo que é algo*, pois, como n’Ele não há composição, como foi demonstrado, também não há d’Ele outra essência que o seu próprio ser.⁶³⁶

Se não há composição em Deus (mesclas ontológicas), não pode existir nele distinção real entre essência e ato de ser. Isto não quer dizer que Deus não tenha essência. Quer dizer somente que sua essência é ser. Em outras palavras: existir é o

⁶³⁵ *Comp. Teol.*, cap. XI, 2.

⁶³⁶ *Ibidem*, cap. XI, 1. A relação entre ato de ser, nome próprio de Deus e Ex 3, 14 aparece explicitamente em *Sum. Teol.* I, q. 13, art. 11.

que caracteriza propriamente Deus, não podendo ele, de modo algum, não ser. Consequentemente, se Deus é ser, ele não pode ser um ente contingente, o que o faz ser um ente necessário. Logo, Deus tem de ser – e ser sempre, já que não pode deixar de ser. Com esta manobra filosófico-teológica, Tomás ontologiza o episódio da sarça ardente. Trata-se, para Marion, de uma idolatria conceitual, pois, se Deus tem de ser, o conceito de ser (ato de ser) e o conceito de ato (perfeição entitativa) nele implicado condicionam Deus. Deus nada é, se não for condicionado pelo a priori do ser. Conclusão: com Tomás de Aquino, o Deus de Jesus “revelado sob o nome de caridade se vê obrigado a entrar no rol do divino da metafísica, assumindo *esse/ens* como seu nome próprio”.⁶³⁷ Deste modo, o pensamento tomásico acerca da relação entre Deus e amor fica submetida ao conceito de ser. Fora deste condicionamento ontológico, o amor divino não pode ser retamente entendido. Justamente isto, como já assinalado, é suspenso por Marion. Para ele, Deus deve ser libertado de quaisquer condicionamentos, sobretudo os ontológicos. Daí a urgência de se pensar Deus sem o ser. Para tanto, Marion desvincula o episódio da sarça ardente do conceito metafísico (sobretudo tomásico) de ser (ato de ser). Tal passagem bíblica deve ser explicitada tão somente por meio da ideia cristã de Deus como amor (caridade). Se tal ideia, como já caracterizado, não se submete à metafísica, é porque o amor divino é irreduzível ao ser. Para dar conta desta irreduzibilidade, Marion interpreta alguns textos neotestamentários que permitem entender por que a relação do cristão com Deus suspende o poder condicionador do ser e descerra o âmbito do amor como o mais originário. A disjunção entre Deus e ser depende da possibilidade de a revelação divina ser indiferente aos condicionamentos metafísicos de toda ordem. Como, então, é possível que o Deus que se revela nas escrituras sagradas suspenda o poder normativo da metafísica? Esta questão engendra um outro problema: será que em algum momento a bíblia se refere à metafísica? Obviamente que não. Como então é possível dizer que nela há a produção da referida disjunção entre Deus e metafísica?

A apropriação marioniana das Sagradas Escrituras não se resume à aplicação de quaisquer métodos teológicos modernos. Nada disso. Até onde sabemos, Marion não se interessa por promover qualquer exegese “científica” dos textos bíblicos. Ele se interessa sobretudo em contrastar a revelação divina com a condicionalidade do

⁶³⁷ DSE, p. 123.

discurso metafísico. Em outras palavras: Marion relaciona-se com a bíblia por meio da necessidade de superar a pretensa onibarcância do discurso ontológico. Por este motivo, o texto bíblico deve superar a “onipotência” da diferença ontológica, uma vez que, para Marion, este conceito de matriz heideggeriana parece intensificar maximamente o poder de determinação da ontologia. Ora, a revelação bíblica certamente ignora a diferença ontológica como tema e problema. Contudo, ela fornece elementos para pensar a relativização deste conceito. Como Marion afirma: “a revelação bíblica ignora a diferença ontológica, a ciência do Ser/ente enquanto tal e, portanto, a pergunta pelo Ser. Mas, não há nada menos exato que pretender que ela não diga uma palavra sobre o ente, o não-ente e a entidade”.⁶³⁸ A relativização do conceito de diferença ontológica não se reduz a assinalar sua não originariedade. Trata-se da ideia de “libertação do Ser”.⁶³⁹ Esta libertação nada tem a ver com abstração do ser ou mesmo com emancipação do ser. Se fosse uma simples abstração do ser, a razão alcançaria o conceito de ente, conceito este claramente devedor do horizonte metafísico de compreensão do real. Por outro lado, se a libertação do ser se identificasse com o desfazimento do ser, seu produto seria tão somente o não-ente ou não-ser, conceitos também devedores do ser, portanto, devedores da metafísica. Libertar-se do ser nada mais é que libertar o jogo do ser e, consequentemente, libertar-se para ser um jogador em meio ao jogo do ser. Isto significa que a pretensão de Marion não é a fuga para além do ser, mas a apropriação de seu [do ser] jogo e a capacidade de não tornar-se cativo de seu horizonte. Somente assim é possível que não fiquemos reféns do ser, como se ele fosse um princípio absoluto. Para que possamos jogar o jogo do ser sem sermos dele reféns, é necessário jogá-lo “segundo outro jogo que o seu próprio”.⁶⁴⁰ Deste modo, se a relação entre ser e ente no interior da diferença ontológica é a de mútuo reflexo – o ser (seer) deixa aparecer o ente e o ente só se desvela no horizonte do ser –, não jogar o jogo do ser segundo a sua medida exige que se conquiste um novo sólo para que se possa entrar no horizonte do ser sem absolutizá-lo. Este novo sólo se descortina na revelação bíblica. Somente assim é possível entender a possibilidade da disjunção entre Deus e metafísica. Três são os textos bíblicos analisados por Marion para pensar a disjunção asinalada. Por meio de sua análise, aparece com

⁶³⁸ Ibidem, p. 127-128.

⁶³⁹ Ibidem, p. 124.

⁶⁴⁰ Ibidem, p. 125.

clareza o amor como o índice para superar a pseudo-absolutidade da ontologia. Passemos, então, para uma sucinta exposição da análise marioniana dos textos bíblicos.

O primeiro texto neotestamentário interpretado por Marion é Rm 4, 17. A passagem inteira diz: “Essa é a razão por que provém da fê, para que seja segundo a graça, a fim de que seja firme a promessa para toda a descendência, não somente ao que está no regime da lei, mas também ao que é da fé que teve Abraão (porque Abraão é pai de todos nós, como está escrito: Por pai de muitas nações te constituí.), perante aquele no qual creu, o Deus que vivifica os mortos e chama à existência as coisas que existem” (Rm 4, 16-17). Marion se interessa pelo final do último verso, traduzindo-o do seguinte modo: “o Deus que faz viver os mortos e que chama aos não-entes como entes, *kalountos ta mé onta ôs onta*”.⁶⁴¹ Deve-se começar observando que o horizonte de inteligibilidade deste texto paulino é, obviamente, a fé (abraâmica). Não se trata, contudo, somente da fé que Abraão teve, mas da fé que foi a dele e que é partilhada tanto pelo escritor do texto, quanto pelo leitor e por toda comunidade que do texto se “alimenta” (na fê). Para essa fê, dá-se o reconhecimento de que Deus faz viver os mortos – fé cujo sentido é claramente kerigmático. Porém, o intrigante não é isto. A questão recai sobre o fato de que Deus, por meio da fé, “chama aos não-entes como entes”. Trata-se de uma passagem extremamente questionável: como o que não é passa a ser? Ora, não só isso intriga. Um morto é algo, isto é, é um ente. Por isso mesmo, ele não é o que poder-se-ia considerar um não-ente, uma vez que o não-ente é aquilo que, por si só, nada é. Se o morto (cadáver ou defunto) é um ente, como Paulo o chama de não-ente? Marion chama a atenção para o fato de que a passagem que faz o não-ente transitar em direção ao ente não pode ser compreendida segundo a ótica da metafísica aristotélica, segundo a qual a *métabolê kath’ousian* assinalaria a passagem da não-estância para a estância da *ousía* (entidade).⁶⁴² Neste caso, o movimento transformador dependeria de um “motor” endógeno ou um princípio imanente ao ente para que a mudança se determinasse. Ora, não é este o caso de Paulo. Daí a afirmação de Marion:

⁶⁴¹ DSE, p. 128.

⁶⁴² Cf. Ibidem, p. 129.

A passagem lhes [aos entes] advém do exterior; a passagem do não-ente ao ente os atravessa de parte a parte, vindo do aquém e prosseguindo para além; a passagem estabelece como *onta* por meio de um estabelecimento totalmente extrínseco, no sentido onde, de outro modo, fala-se de justificação extrínseca.⁶⁴³

A passagem do estatuto do não-ente para o de ente não depende nem do ente, nem do não-ente. Se os entes e não-entes não participam dessa passagem por meio de nenhuma ação próativa, o que implica em uma certa indiferença do modo como ambos atuam no mais das vezes no que concerne à passagem em questão, isto se deve ao fato de que a passagem depende daquilo que o texto paulino chama de “chamada” de Deus. Só há passagem do não-ente para o ente porque Deus, que não se reduz tanto ao ente quanto ao não-ente, chama o que não é e o faz vir a ser o que é.

Se Deus chama à vida o que era morto e, por ser morto, nada era, isto significa, primeiramente, que não-ente identifica-se com a morte. Trata-se, conseqüentemente, de uma metáfora retirada da morte corporal. Ela já assinala que Paulo não se move em um horizonte metafísico de compreensão do real, pois, se não fosse assim, ele jamais diria que um morto nada é, uma vez que todo defunto é um ente, ainda que seja ente sem vida. Em Paulo, não-ente ou nada só pode ser entendido por meio daquilo que o nadifica. Este índice de nadificação não é Deus, pois é justamente Deus aquele que, pela chamada, transforma não-ente em ente. Somente o “mundo” possibilita descerrar a diferença paulina de ente e não-ente. Mais: por ser a condição de possibilidade da distinção entre ente e não-ente, o mundo não é capaz de salvar o não-ente de sua nulidade de entidade. Somente aquele que não se identifica com o mundo por não ser a ele redutível pode libertar o não-ente de seu vazio de entidade. Neste caso, porquanto Deus não é mundano, ele não se identifica com a distinção ente/não-ente, o que o possibilita operacionalizar outra “lógica” que a mundana, liberando o não-ente de sua nulidade. Justamente este poder de suspender a normatividade do mundo em relação à distinção ôntica de ente/não-ente faz com que Deus seja indiferente a esta diferença. Esta indiferença divina permite que o que não é apareça como se fosse. A chamada de Deus produz este “como se”, sem o qual o texto paulino não se torna efetivamente inteligível. Por isso, Deus pode entender o não-ente como morto e o morto como o passível de ser vivificado. Deus não se orienta pela ideia de

⁶⁴³ DSE, p. 129-130.

factibilidade dos entes, o que o leva a mover-se no “como se”.⁶⁴⁴ Ora, neste caso, o “como se” parece reduzir-se à diferença ôntica de ente/não-ente. Será que ela não se refere também à diferença ontológica? É isto que Marion procura investigar por meio da escolha de outra passagem paulina.

O segundo texto neotestamentário analisado por Marion é 1 Cor 1, 26-28. Este texto é interpretado por ele a partir da oposição entre “sabedoria de Deus” e “sabedoria do mundo”, presente versos antes, em 1 Cor 1, 18-24. Esta oposição só aparece à luz de um duplo perspectivismo, a saber, a perspectiva da sabedoria de Deus, que classifica a sabedoria do mundo como “loucura”, e a perspectiva da sabedoria do mundo que entende ser a sabedoria de Deus outro tipo de “loucura”. Em um trecho dessa passagem, Paulo chega a afirmar:

Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação. Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (1 Cor 1,21-24).

Pode-se primeiramente observar como, para Paulo, há uma disjunção explícita entre sabedoria divina e sabedoria mundana. Aquilo que Paulo entende por “mundo”, que, apesar de já mencionado ainda deve ser melhor esclarecido, não pode conhecer o que é próprio do regime de verdade da sabedoria de Deus. Mais: o contexto dessa passagem nos permite dizer que a recíproca é verdadeira: quem orienta-se pela sabedoria divina não toma conhecimento do que se descerra na sabedoria mundana. Exatamente este horizonte de inteligibilidade estrutura a passagem escolhida por Marion, que na sua inteireza diz:

Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação, visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são; a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus (1 Cor 1,26-28).

O texto acima ratifica o perspectivismo anteriormente assinalado. O que é considerado sábio por Deus é compreendido como louco para o mundo – e é possível dizer que, segundo o contexto do trecho reproduzido, a recíproca é

⁶⁴⁴ Cf. Ibidem, p. 130-131.

verdadeira. Trata-se do desdobramento da oposição acima destacada entre sabedoria de Deus e sabedoria do mundo. Mas, não é só isso. O trecho “Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são” é traduzido por Marion seguindo o léxico filosófico que traduz *onta* e *mê onta* por ente e não-ente: “Deus as elegeu [as coisas humildes do mundo] para confundir os sábios e as coisas débeis do mundo, Deus as elegeu para confundir as poderosas e as coisas ignóbeis do mundo (*agenê, ignobilia* diz a Vulgata), e as coisas desprezadas, Deus as elegeu, e também aos não-entes, para anular aos entes (*kai ta mê onta, ina ta onta katargêsê*) – para que nenhuma carne se glorifique diante de Deus”.⁶⁴⁵ Inicialmente, pensa Marion, esse texto ratifica o anterior (Rm 4, 17), uma vez que ele deixa claro que Deus aparece como indiferente à diferença ôntica entre ente/não-ente. Deus anula ou suspende esta diferença e transforma o não-ente em ente. Mas, acrescentando algo à passagem anteriormente analisada da *epístola aos Romanos*, Paulo afirma que não somente Deus transforma não-ente em ente, como transforma ente em não-ente. Trata-se de outra atualização do “como se”, que destitui a consistência da oposição ente/não-ente por meio de uma instância irreduzível ao mundo – mundo este considerado como o índice de produção da diferença ôntica. Como vimos, este índice não é outro senão Deus. Entretanto, Marion percebe que o enlouquecimento causado pela “chamada” divina, que elege aquilo que é desqualificado pelo mundo como se fosse rico e denso, não atinge somente a diferença ôntica. A indiferença divina atinge também a diferença ontológica. Isto porque Deus promove um enlouquecimento da sabedoria dos gregos, sabedoria esta que estrutura-se por meio da inquirição do ser do ente e não somente da investigação da diferença entre ente/não-ente. O enlouquecimento do ente (objeto investigativo por excelência do pensamento grego) passa a identificar-se com a perda do eixo em torno do qual ele gira. Ora, todo ente gira em torno do ser, uma vez que “aquilo que é” (o ente) só é devido ao ser. Se o ente depende do ser para ser, ao tornar-se louco, ele imediatamente desvincula-se daquilo que o posicionava como tal: o ser. “Enlouquecer o ente significaria, portanto, nada menos que: torná-lo louco

⁶⁴⁵ Ibidem, p. 132.

libertando-o do Ser, separá-lo do eixo do Ser, desvinculá-lo do Ser”.⁶⁴⁶ Porquanto o ser sustenta o ente e este remete necessariamente ao ser, a relação entre ambos produz uma dobra (de ser e ente), que assinala o copertencimento dos dois, ainda que o ser seja mais originário que o ente. Se o ente é enlouquecido, então, a dobra em questão é suspensão, perdendo sua normatividade. O ente passa a se mostrar sem ser sustentado pelo ser. Um ente desvinculado do ser é, certamente, uma loucura para a sabedoria grega. Por este motivo, a “chamada” de Deus é uma indiferença, simultaneamente, ôntica e ontológica.

Deve-se levar em conta, agora, justamente o que Paulo entende por não-ente. Trata-se, se levarmos em consideração a passagem anteriormente reproduzida de 1 Cor 1, 26-28, dos “irmãos” a quem ele se remete. Obviamente que esses “irmãos” (de fé) são algo; contudo, eles nada são “segundo a carne” (verso 26). Em outras palavras: para a perspectiva do “mundo” (perspectiva carnal), os que creem em Cristo nada são. O mundo desfaz sua consistência, transformando-os em débeis, ignóbeis, desprezíveis etc., ou seja, o “mundo” anula a humanidade dos que creem. Todavia, ainda assim, Paulo vê algo que o “mundo” não vê: ele percebe que os não-entes são algo – e algo dotado de significatividade. Não só isso. Paulo assinala que não somente os que creem em Cristo são, mas o que eles são des-significa o que o “mundo” considera significativo. Esta ressignificação paulina só faz sentido por meio da “chamada” de Deus. Como Paulo afirma em 1 Cor 1,26: “Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação”; ou, em outros termos: “Irmãos, reparai, pois, na vossa chamada”. Somente por causa desta “chamada” os que não são podem tornar-se entes. Esta transformação não se deve aos próprios entes ou a alguma dádiva dos não-entes. Antes, por meio daquilo que é irredutível a qualquer distinção ôntico-ontológica, ou seja, por meio de Deus, é possível a realização da passagem do não-ente ao ente. Em outros termos: a decisão acerca da entidade de algo, segundo Paulo, não depende de quaisquer categorias filosóficas (ser, ousia, sentido etc.), mas da “chamada” de Deus. Somente contrastando Deus e “mundo” é possível entender por que os não-entes podem vir a ser entes. Ora, disto advém a questão: o que é, para Paulo, o “mundo”? Este termo é condição de possibilidade da sabedoria grega e é ele mesmo aquilo que contrasta com Deus. É claro que Paulo, que não era de modo algum filósofo, não operacionaliza esse termo por meio de qualquer

⁶⁴⁶ DSE, p. 135.

entendimento categorial. Por isso mesmo, deve-se antes de tudo questionar: o que é o “mundo”?

Em Paulo, o “mundo” não é a soma da totalidade dos entes com os quais nos deparamos no cotidiano. Tampouco se identifica com a ideia (heideggeriana) de abertura do ente na totalidade ou com a clareira do seer (*Sein*). Antes, o conceito de “mundo” aparece contrastivamente. Ele só pode ser concebido a partir do contraste com a ideia de glorificação em Deus (1 Cor 1, 31). Como diz Marion: “o ‘mundo’ opera o discurso da tomada de fundos [*fonds*]”.⁶⁴⁷ Esta tomada de fundos nada mais é que a auto-fundamentação por parte do mundo. Trata-se, então, de um gesto de autossuficiência, que visa estabelecer tudo que é e não é prescindindo de qualquer dependência nesse mesmo processo de fundamentação. Ora, esta autonomia rejeita qualquer transcendência como índice de doação da entidade dos entes. Por isso mesmo, o “mundo” atua locupletando-se em si mesmo, ou seja, o “mundo” se estrutura em uma dinâmica auto-glorificadora. Por este motivo, se o “mundo” não depende de nada diferente de si, diante de Deus, ele promove uma recusa essencial: rejeita toda transcendência divina para ser ele mesmo. O “mundo” então determina a medida do ente e do não-ente, rebaixando a dignidade de tudo aquilo (e aqueles) que não se adéqua à sua dinâmica. Neste sentido, o “mundo” pensado por Paulo não se identifica com a noção de diferença ontológica, ainda que esta, signo da sabedoria grega, seja possível somente no interior do “mundo”. O “mundo” só se estabelece por aquilo que o nega, a saber, Deus. Deus é, como visto, indiferente às medidas mundanas, suspendendo sua normatividade e ressignificando seus juízos. Se o “mundo” se determina por meio de uma certa auto-glorificação, seu oposto é a glória diante de Deus (Ef 2,10; Rm 15,17; 1Cor 15,31). Ora, Paulo se depara com essas duas “lógicas”: a lógica mundana e a lógica de Deus. Ambas atuam por meio de duas chamadas: a chamada da carne e a chamada de Cristo. Para a chamada da carne, o que é (ente) só pode ser aquilo passível de auto-fundamentação; ou, em outras palavras, a chamada da carne reconhece como ente o que afirma a si em detrimento da doação divina. Nas palavras de Marion: “para o ‘mundo’, não aparece como ente o que é, mas o que permite fundar, e não

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 138. *Fonds*, aqui, possui o sentido de fundo ou fundamento. Marion pretende destacar o fato de o mundo ser auto-fundamentação.

desaparece como não-ente o que não é, mas o que não oferece nenhum fundo”.⁶⁴⁸ Já para Cristo, o ente identifica-se com aquele que crê na chamada e o não-ente nada mais é que aquele que existe segundo a lógica da auto-fundamentação.⁶⁴⁹ Por meio da chamada de Deus em Cristo, há a suspensão do “mundo”, da diferença ôntica e da diferença ontológica. Somente assim, Deus institui sua medida e doa a entidade daquele que não existe segundo a medida da carne. Em outras palavras: somente para aquele que, na fé, não funda a si mesmo por meio de si mesmo, mas existe segundo a graça divina, é possível Deus doar sua entidade independentemente da diferença entre ser e ente. Esta lógica da gratuita doação, que acaba se identificando inteiramente com a noção de caridade, aparece tematizada por Marion em sua interpretação da parábola do filho pródigo. Com ela, a lógica do amor descortina-se como alternativa radical à logicidade do mundo e da diferença ontológica. Vejamos.

O terceiro texto neotestamentário interpretado por Marion é Lc 15,12-32, que não será aqui reproduzido na íntegra. Sua análise visa a responder à seguinte questão: qual a instância diferente do ser que permite distinguir entre ente e não-ente? De acordo com o que fora visto até aqui, a resposta mais óbvia é: Deus. Contudo, o objetivo de Marion é caracterizar a dinâmica de Deus (da chamada ou da glorificação) fora dos horizontes ontológico e mundano. A parábola do filho pródigo aparece como paradigmática, uma vez que nela aparece o termo *ousía*, termo central na filosofia platônico-aristotélica (sobretudo em Aristóteles), responsável por uma decisão ontológica central no desdobramento da história do pensamento filosófico, inclusive na história da teologia cristã. É claro que, na passagem bíblica em questão, o termo *ousía* não possui qualquer conotação filosófica. Apesar disso, é possível dizer que a *ousía* neotestamentária possui, sim, um significado pré-filosófico. Isto porque, na parábola do filho pródigo, a *ousía* significa propriedade ou bem. Em outras palavras: *ousía* significa, na parábola do filho pródigo, “disponibilidade presente”⁶⁵⁰. De acordo com as palavras de Marion: “*ousía* indica o que, aqui e agora, permanece para ser útil para..., quer dizer, o bem

⁶⁴⁸ DSE, p. 139.

⁶⁴⁹ Cf. Idem.

⁶⁵⁰ Ibidem, p. 141.

disponível”.⁶⁵¹ A disponibilidade da *ousía* depende diretamente de sua presença constante, pois, se ela não fosse constantemente presente, não poderia ser sempre disponível. Esta pré-compreensão da *ousía* atravessa a parábola do filho pródigo. Por isso, o evangelho de Lucas registra: “Certo homem tinha dois filhos; o mais moço disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens (*ousiai*) que me cabe. E ele lhes repartiu os haveres” (Lc 15,11-12). Os bens do Pai são *ousiai*. Na parábola, o filho mais novo queria apossar-se dos bens paternos que ele teria direito por herança. Seu intuito, então, era possuir o que é, por si só, um bem disponível, ou seja, um bem apossável. Eis o cerne da parábola, segundo a ótica de Marion: a transformação dos bens paternos em entes disponíveis para o domínio e o controle. Ora, mas se os bens eram do Pai e se o filho mais novo era seu herdeiro, por que a necessidade de requerer aquilo que já estava disponível a ele por direito (herança)? Segundo Marion, o gozo dos bens por parte do filho não coincidia com a sua posse, pois entre o filho e os bens havia o Pai, que impedia o filho de usufruir e possuir plenamente os bens do Pai.⁶⁵² O problema é justamente o fato de que o Pai não aparece como avaro. Por isso, reparte seus bens sem demora, quando interpelado pelo filho. Isto porque o Pai orienta-se pela “lógica” da doação e não da possessividade. O filho não se ressentia por não ter parte dos bens, mas por ter parte a partir da doação paterna. O dom do Pai é o que há de problemático para o filho. O filho quer possuir o que só possui sentido para o Pai como dom, dádiva, doação. Mais: o filho mais novo reclama os bens porque os quer sem que sejam doados, sem serem índices da graça do Pai.

Em última instância, inclusive se poderia dizer que [o filho mais novo] reclama porque se retira dele algo que já tem: tem o gozo da *ousía* enquanto dada, mas exige a *ousía* sem a concessão, a *ousía* sem o dom, a *ousía* sem concessão – sem ter que conceder que esta chega a ele por uma concessão graciosa.⁶⁵³

Marion destaca o fato de o filho mais novo considerar a possibilidade de um acesso à *ousía* sem que a dinâmica do dom/doação/grça seja a fonte da presença dos bens. Pedir seus bens ao Pai é prescindir da graça para lidar com os entes

⁶⁵¹ Idem.

⁶⁵² Ibidem, p. 142.

⁶⁵³ Idem.

disponíveis. Justamente isto não é possível. Rapidamente, o que se sustentava na graça se liquefaz e sua densidade se dilui. Por isso, os bens se deterioram e, imediatamente, se anquilam. Não somente isto. Não são somente os bens que se dissipam; a vida do filho também se dissipa. A diluição é, em outros termos, também uma questão existencial. Ambas dissipações são sinais de que um bem só possui plenamente sentido, caso ele seja sustentado pelo dom/grança do Pai. Por isso, o filho mais novo não somente gasta sua parte da herança, como sente fome, isto é, sente a força da penúria de existir desvinculado da “lógica” da gratuidade do Pai: “Depois de ter consumido tudo, sobreveio àquele país uma grande fome, e ele começou a passar necessidade” (Lc 15, 14). Ora, se o filho mais novo separou-se do Pai, seu ser perdeu sua significatividade essencial. Justamente por isso, o filho perdeu sua dignidade e sequer se considerou digno de ser aceito novamente pelo Pai: “Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho” (Lc 15,18-19). Entretanto, se a experiência do abandono por parte do filho o fez sentir-se existencialmente desfigurado, para o Pai, a “lógica” é outra. O Pai perdoa. Isto assinala que ele não contabiliza créditos e débitos, mas orienta-se essencialmente pela dádiva, isto é, pela “lógica” da gratuidade. “O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés; trazei também e matai o novilho cevado. Comamos e regozigemos, porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado. E começaram a regozijar-se” (Lc 15,22-24). Para Marion, o gesto do Pai, o seu perdão, nada mais é que a (nova) doação da filiação que o filho mais novo considerou estar perdida. Se este gesto gera revolta no irmão mais velho, é porque este também orienta-se pelo mesmo suposto que orientava o irmão mais novo: “considerar o bem paterno só como uma concessão à espera de sua plena posseção”.⁶⁵⁴ Diante dessa postura existencial, o Pai assinala uma outra relação com os bens: “Então, lhe [ao filho mais velho] respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo que é meu é teu” (Lc 15,31). Para o Pai, seus bens oportunizam a partilha (doação). Por isso, a consistência dos bens só se revela em meio à doação. Os bens, portanto, não podem ser considerados fins em si mesmos. Eles são meios para que a doação/grança se efetive. Se há alguma estabilidade neles,

⁶⁵⁴ DSE, p. 145.

ela é devedora da graça. Sem esta dependência, os entes se dissolvem e o ser daqueles que os utilizam também.

Do que fora acima afirmado, é possível produzir alguns desdobramentos. O primeiro, e talvez mais essencial, diz respeito ao fato de que, na parábola do filho pródigo, a *ousía* depende do dom divino e não da diferença ontológica. Isto não quer dizer que não haja algo assim como a dobra ser/ente. Significa tão somente que esta dobra não é originária, mas derivada ou condicionada. Mais: é a doação que permite compreender o que anteriormente os operadores que assinalamos em Paulo: reviver, chamada, Deus etc.). É porque a doação é a “lógica” divina que entendemos por que Deus é indeferente às diferenças ôntica e ontológica e, assim, consegue transformar o que “mundanamente” não é em ente. O dom dá o ser/ente e promove as transformações em suas significatividades. Esta doação doa ser/ente, mas, por não se reduzir à logicidade do mundo, não pode ficar encarcerada àquilo/àquele ao qual se dá. Neste sentido, é preciso entender a doação como entrega gratuita que ultrapassa tudo aquilo que ela (a entrega) institui. O Pai que doa seus bens e preenche a existência dos filhos de significatividade não se reduz aos bens que doa, nem mesmo à significatividade existencial que produz. Se ele se reduzisse aos seus bens e/ou à significatividade existencial, então, ele se exauriria e mundanizaria. Vale lembrar que, após entregar seus bens ao filho mais novo, o Pai continua onde sempre esteve, em um lugar irredutível aos bens que ele mesmo doou. Isto é sinal de que o Pai se envia gratuitamente e preserva sua distância – distância esta própria, como vimos, dos ícones. O dom se desdobra na distância, que torna Deus irredutível aos entes que ele doa.⁶⁵⁵ Não só isto. O dom liberta o ente/ser, uma vez que ele torna condicionado aquilo que o mundo nos faz entender como incondicional. Daí a possibilidade de libertar o ente do ser e libertar o ser para sua relatividade.

A dinâmica do dom é identificada por Marion com o amor-caridade. Daí sua afirmação: “A caridade liberta o ser/ente”.⁶⁵⁶ Essa libertação só acontece por causa da distância que se dá na gratuita amorosidade divina. Se Deus é (auto) doação ou amor gracioso, então, ao se doar, ele doa a entidade e, por não se reduzir ao ente doado, ele se distancia, por não se encarcerar na condicionalidade do que quer que seja. Por isso, na dinâmica do amor divino, quanto mais Deus se doa, mais ele

⁶⁵⁵ Cf. Ibidem, p. 146-147.

⁶⁵⁶ Ibidem, p. 148.

reenvia-se à distância que é a sua. Disto advém sua possibilidade de amar todo e qualquer ente, sem se enclausurar em qualquer ente que seja. Esta dinâmica, obviamente, repete alguns elementos anteriormente vistos acerca das características gerias do amor e, ao mesmo tempo, acrescenta novos aspectos. Deve-se notar que a identificação de Deus e amor repete a ideia de doação gratuita supra caracterizada. Mais: o amor divino, assim como o inter-humano, suspende a questão dos porquês, ou seja, o amor divino opera com o princípio da razão insuficiente. Não só isto. O amor divino também repete a ideia de eu adonado, porém de um modo renovado. Assim como o eu adonado é mais originário, na condição humana, que o eu transcendental ou constituinte, por ser aquele eu que se recebe da doação que realiza para a alteridade, Deus é aquele “eu” que só é ele mesmo por meio da doação à alteridade dos entes que ele mesmo possibilita ser. Se o eu adonado não se anula à medida que se doa, o eu divino preserva sua ipseidade na distância que é a sua por meio da doação que o caracteriza essencialmente. Por isso, o amor não anula nem exaure o ser de Deus, mas o permite ser quem ele é, na distância que é a sua. Deste modo, o amor divino não precisa de reciprocidade para se estabelecer. Ele é razão de si mesmo. Satura todo horizonte, inscreve-se na finitude dos entes e, em meio a essa doação, deixa Deus aparecer nele mesmo. Se a (auto) doação divina nada mais é que a revelação de Deus, é possível dizer que o caráter saturado do amor é ele mesmo o *lógos* da revelação divina. Não só isso. Se em Deus o *lógos* do amor se revela plenamente, então, a revelação divina identifica-se com a plenitude do *lógos* do amor. Por isso sua identidade e diferença com o amor inter-humano.

4.4. Mística como hermenêutica

As informações precedentes fornecem o conteúdo necessário para que possamos, agora, caracterizar o que entendemos por *mística como hermenêutica*. Trata-se da ideia segundo a qual o saber místico não se reduz simplesmente a uma experiência de caráter individual, mas forma um “campo” de inteligibilidade da tradição cristã. Não só isto. Porquanto essa ideia de mística não

se inscreve nos átrios da metafísica, o caráter hermenêutico da mística permite a gênese de uma relação renovada com a tradição cristã, a saber, uma relação de apropriação criativa da mesma e de revitalização de diversos elementos seus, sem que estes sejam funcionalizados metafisicamente. Duas questões, contudo, parecem impossibilitar a compreensão da mística como hermenêutica, podendo ser formuladas do seguinte modo: a) levando em conta o fato histórico de o conceito de mística sempre ter se imiscuído com o saber metafísico, como é possível pensar a mística sem metafísica? Não seria isto impossível?; b) se a palavra mística possui hodiernamente uma pluralidade semântica ímpar em nossa cultura, como podemos concebê-la univocamente? Não é isto um impeditivo para nossa investigação, uma vez que parece inviabilizar um conceito rigoroso e pertinente de mística? Com o intuito de reforçar os problemas aqui levantados, vejamos duas citações de dois especialistas na questão da mística:

Qualquer tentativa de compreensão do fenômeno místico deve começar por aclarar o significado da palavra com que se o designa. Pois bem, “mística” é uma palavra submetida a usos tão variados, utilizada em contextos vitais tão diferentes, que todos quantos tentam aproximar-se de seu significado com um mínimo de rigor se sentem na necessidade de chamar de entrada a atenção sobre sua polissemia e até sua ambiguidade. Assim o fizeream a maior parte dos estudiosos do fenômeno místico.⁶⁵⁷

Uma das manifestações mais características da cultura ou, melhor dizendo, da incultura da nossa época é a aparentemente incontrolável deterioração semântica a que nela estão submetidos alguns dos termos mais veneráveis e de mais rica significação da nossa linguagem tradicional. (...) Um caso exemplar desse esvaziamento semântico é o do termo “ética”. Mas também ao termo “mística” coube a mesma infeliz sorte. Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade. Assim o vemos nas expressões “mística do partido político”, “mística do clube esportivo” e em outras semelhantes. Essas expressões seriam inocentes e não representariam mais do que impropriedades de linguagem se a elas não estivesse subjacente uma inversão profunda da ordem que deve reinar em nossa atividade psíquica e espiritual. Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo.⁶⁵⁸

Tanto Velasco quanto Vaz concordam em afirmar a fragmentação semântica que, atualmente, o termo mística experimenta. Entretanto, nos textos acima, somente Vaz deixa claro que esta fragmentação é uma perda e assinala que esta

⁶⁵⁷ VELASCO, 2009, p. 17.

⁶⁵⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 9.

perda de certo modo pode ser reconhecida tão logo levemos em conta o fato de que a mística caracteriza-se pelo fato de que “diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo”. Isto equivale a dizer que Vaz orienta-se pela ideia de que a mística é uma “experiência” religiosa ou religioso-filosófica, porém trans-racional. Esta trans-racionalidade será compreendida por ele, como ainda veremos, à luz de conceitos de matrizes metafísicas: absoluto, transcendência meta-empírica, espírito, psiquismo, sujeito, objeto etc.⁶⁵⁹ Neste sentido, para Vaz, a mística só encontra seu sentido originário, caso a reinscrevamos na metafísica da qual ela depende, para ser efetivamente reconhecida. Por estes motivos, é possível entender a gravidade das questões anteriormente mencionadas. Por isso, como pensar a *mística como hermenêutica* prescindido da metafísica? Se é na metafísica que o significado original de mística está assentado, como pensar um sentido positivo e originário da mística fora do regime de verdade metafísico? Ora, não levar em conta a metafísica seria, nesse sentido, preservar a “babel semântica” em que o termo mística está situado. Disto parece se formar uma aporia: por um lado, não pretendemos nos mover no horizonte metafísico de compreensão de mundo, para pensarmos a mística como hermenêutica, o que parece não somente inviabilizar nosso propósito, como preservar o termo “mística” em uma confusão de significados destituídos de unidade. Ou bem preservamos a base metafísica à qual tradicionalmente a mística está conectada e, assim, saímos da “babel semântica” em que ela se encontra, ou abandonamos a metafísica e, desse modo, continuamos a nos mover no terreno da confusão semântica.

Apesar dessa aporia impor-se à luz das informações precedentes, recusamos considerá-la absoluta. Ela só se impõe, se desconsiderarmos outra possibilidade de pensamento que o pensamento metafísico. Uma nova unidade semântica pode ser encontrada para o termo “mística” à luz dos conceitos anteriormente expostos de Marion – eis a nossa hipótese para este momento da investigação. Trata-se de um conceito que nasce, obviamente, da desconstrução do edifício metafísico.

⁶⁵⁹ Cf. Ibidem, Cap. 1.

Entretanto, isto não significa que esta desconstrução seja uma anulação. Antes, o que entendemos por desconstrução libera as bases não metafísicas dos conceitos metafísicos e, assim, recupera a vitalidade dos fenômenos subjacentes ao arcabouço conceitual da metafísica, que de diversos modos obstruem nosso acesso a eles.⁶⁶⁰ Por isso mesmo, a metafísica pode carregar os rastros dos fenômenos a ela irredutíveis, porém por ela tematizados. Isto quer dizer que a compreensão metafísica da mística pode carregar consigo os rastros do fenômeno da mística, que não necessariamente se adéqua ao seu horizonte. Orientamo-nos por esta possibilidade. Não somente isto. Consideramos que algumas caracterizações metafísicas da mística permitem-nos depreender o arcabouço formal do conceito não metafísico de mística. Para tanto, é preciso desconsiderar seus elementos materiais, isto é, seu conteúdo metafísico. Somente por meio da aquisição deste arcabouço formal é possível caracterizar, posteriormente, o sentido da ideia de mística como hermenêutica. Por causa disso, devemos levar em conta alguma caracterização metafísica da mística que apareça-nos como paradigmática. Em seguida, devemos mostrar como o conceito de mistério reconsiderado sob uma ótica não mais metafísica ajuda-nos em seguida a caracterizar melhor a ideia de mística como hermenêutica. Para alcançarmos nosso propósito de caracterizar a mística como hermenêutica, iremos aqui seguir três etapas, a saber: a) Mística e metafísica: considerações à luz de Santo Tomás de Aquino, Jacques Maritain e Henrique Cláudio de Lima Vaz; b) Sobre o conceito de mistério: uma abordagem à luz de Karl Rahner; e c) Mística como hermenêutica: uma caracterização a partir de Marion

4.4.1.

Mística e metafísica: considerações à luz de Santo Tomás de Aquino, Jacques Maritain e Henrique Cláudio de Lima Vaz

O que reconhecemos tradicionalmente por mística, que funda tanto uma experiência quanto um saber específico, depende diretamente da metafísica, seja para expor seu arcabouço semântico, seja mesmo para servir de elemento

⁶⁶⁰ Cf. ST, §6.

comparativo em relação ao qual podemos situar e entender sua radicalidade. Ainda que o termo *mística* seja derivado do idioma grego, como ainda veremos, seu significado filosófico-religioso – significado este que entra definitivamente para a história do pensamento ocidental – depende diretamente do acontecimento (histórico) cristão. Entretanto, como percebeu Alain de Libera, a questão da *mística* é complexa e problemática. Como ele afirma: “não é a diversidade dos testemunhos [místicos] que é refratária à classificação, é a deficiência mesma do objeto. O termo ‘místico’ é equívoco, é ao mesmo tempo um substantivo e um adjetivo”.⁶⁶¹ Se por *místico* se compreende um adjetivo ou substantivo, não significa que se possa reconhecer imediatamente uma conexão essencial entre o conceito de *místico* e os estados da alma daquele que é o portador da experiência *mística*. Alain de Libera se apressa em dizer que na Idade Média, eixo histórico reconhecido pela disseminação de *místicos* ou homens/mulheres espirituais (Bernardo de Claraval, Francisco de Assis, Boaventura de Bognaregio etc.) e correntes que muitas vezes classificamos de “*místicas*” (*mística espanhola*, *mística renana*, *mística dominicana* e *franciscana*), há o conceito de *místico*, porém sem estados subjetivos classificados como *místicos*. Isto porque “‘místico’ é um adjetivo que se emprega exclusivamente para qualificar um tipo de teologia. Aos olhos de um espírito medieval, não há portanto nem ‘estados’ nem homens e mulheres ‘místicos’”.⁶⁶² A teologia *mística*, título de uma pequena e importante obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, seria consequentemente um tipo de teologia que assinalaria o caráter oculto de Deus e o modo de aparição de sua incognoscibilidade na alma humana. Por este motivo, “é claro que não há aqui experiência *mística* no sentido de prova ou de conhecimento experimental de Deus”.⁶⁶³ De outro modo, a teologia *mística* teria como característica ser um “método, um caminho de acesso a Deus oculto no próprio Deus”.⁶⁶⁴

Ainda que seja possível referendar estas observações de Alain de Libera, é necessário observar que este tipo de teologia, que não visa descrever e induzir estados internos do ser humano e/ou provar a incognoscibilidade divina, assenta-se na metafísica e, sobretudo na Idade Média, com a redescoberta ocidental da obra

⁶⁶¹ LIBERA, A., *Pensar na Idade Média*, p. 288.

⁶⁶² Idem.

⁶⁶³ Ibidem, p. 289.

⁶⁶⁴ Idem.

aristotélica, utiliza a metafísica como critério e princípio mensurador da região ontológica abordada pela teologia mística. Mais: ainda que o homem medieval não tenha utilizado o termo “místico” para designar os estados interiores de uma certa classe de seres humanos como experiências especiais de Deus, é óbvio que a vida interior era o índice onde se assentava a noção de união da alma com Deus, tema principal da teologia mística cristã, haja vista a quantidade de autores que utilizam as metáforas do noivo e da noiva para falar da relação da interioridade humana com Deus, seja na Patrística ou na Idade Média (Orígenes, Agostinho, Bernardo de Claraval etc.). Isto explica por que, posteriormente, na modernidade, o termo místico passa a relacionar-se também com os “estados interiores” daqueles que fazem a experiência pessoal da incognoscibilidade divina e de sua autorrealização em meio a tal experiência. Por este motivo, deve-se reforçar nossa posição anterior, em que afirmamos que mística e metafísica se relacionam historicamente de modo essencial. Ora, se devemos, neste momento, caracterizar alguns elementos e aspectos que consideramos essenciais desta relação, é preciso que partamos de algum autor paradigmático, que permita-nos, simultaneamente, compreender como a relação entre mística e metafísica se determina, na história do Ocidente, e como, à luz desta relação, se estrutura o arcabouço formal do conceito de mística. Somente a partir deste arcabouço poderemos, segundo o procedimento da desconstrução anteriormente assinalado, propor uma compreensão não metafísica de mística e, posteriormente, caracterizar o que entendemos ser a mística como hermenêutica (esta pensada à luz de conceitos marionianos).

Para alcançarmos o intuito primário deste tópico da investigação, iremos expor sucintamente os principais elementos da caracterização de Henrique Cláudio de Lima Vaz, filósofo e teólogo católico, que analisou brilhantemente a questão da mística em sua obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Apesar desta obra servir aqui como referência central e fio condutor para explicitarmos como a mística tradicionalmente se relacionou com a metafísica, nossa exposição deve ser completada com alguns elementos da obra de Jacques Maritain, uma vez que este pensador contemporâneo neotomista fornece a definição de mística operacionalizada por Vaz, além do fato de que sua compreensão de mística e da relação da mística com a metafísica ter sido de certo modo apropriada por Vaz na obra referida (ainda que tacitamente). A estratégia de referirmo-nos a

Maritain justifica-se sobretudo por ele potencializar, portanto, a (nossa) compreensão do pensamento de Vaz. Ora, tanto Vaz quanto Maritain pensam a mística por meio do horizonte hermenêutico claramente tomásico, ainda que conceitos alheios à obra de Tomás sejam por eles utilizados. Isto aparece não somente nos conceitos pensados por ambos, mas sobretudo no modo de pensar a relação hierárquica entre mística e metafísica e a especificidade destes conhecimentos. Isto não significa que Tomás tenha dito explicitamente algo acerca desta relação. Ele a caracteriza por meio de tematização de algumas questões teológicas relevantes para seu pensamento. Por isso, após analisarmos os modos vaziano e maritainiano de compreensão da relação entre mística e metafísica, exemplificaremos esta relação (tradicional) por meio da menção também sucinta a Tomás de Aquino, autor que consideramos exemplar, no que concerne ao modo tradicional de se pensar a mística. Partamos, então, da seguinte questão: como Vaz compreendeu a caracterizou a mística? Vejamos.

Na obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Vaz trafega com erudição, objetividade e criatividade no que considera as três grandes formas/modos de experiência mística, a saber, a mística especulativa, a mística mistérica e a mística profética.⁶⁶⁵ Contudo, sua tematização das três formas de mística não será reproduzida no presente trabalho, uma vez que o que aqui importa destacar é o conjunto dos conceitos que são operacionalizados por Vaz ao longo do livro e que nos possibilitam, como dito anteriormente, caracterizar o que ele entende por mística e como esta se relaciona com a metafísica. Neste sentido, interessa-nos o primeiro capítulo da obra e de certo modo o início de sua tematização da mística especulativa, que é precedida por uma análise da estrutura antropológica que condiciona o fenômeno da experiência mística e que serve de base para a caracterização do que ele mesmo entende por mística. Deste modo, a ordem das razões seguida por sua argumentação obriga-nos a perguntar justamente pelo modo como Vaz conceptualizou a experiência mística. Antes de levarmos em conta sua definição de mística, devemos levar em consideração o fato de Vaz conceptualizar o fenômeno da mística à luz de alguns impasses modernos acerca da compreensão deste fenômeno. Para Vaz, toda conceptualização do fenômeno místico depende essencialmente da experiência mística dos místicos, ou seja, dos sujeitos

⁶⁶⁵ Cf. VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 29.

propriamente ditos da experiência mística. Consequentemente, a experiência mística é o solo de onde nasce toda discursividade acerca da mística. Em outras palavras: Vaz preocupa-se em inscrever os discursos sobre a mística na própria experiência mística, ou melhor, para se falar *da* mística é preciso falar *a partir da* sua experiência. Isto não significa dizer que todo aquele que fala sobre a mística é ele mesmo um místico. Nada disso. Vaz pretende deixar claro que toda fala sobre a mística é devedora de uma experiência mística subjacente – todo falar sobre a mística deve falar a partir da experiência mística e não fora de seu horizonte. Consequentemente, sem aqueles que fazem uma experiência mística, não há como considerar o substrato epistemológico em que se movimenta o saber místico. Por isso, são os místicos aqueles que garantem à mística seu horizonte de tematização, o que implica em dizer que “eles são os primeiros teóricos da sua própria experiência”.⁶⁶⁶ A objetividade dos discursos acerca da mística supõe a autenticidade da experiência dos místicos, que são os que primeiramente falam do que nela se descerrou. Tal experiência funda um *conhecimento experiencial*, conhecimento este que nada tem de *experimental*, uma vez que os conhecimentos experimentais pertencem ao regime de verdade científico, regime este que setorializa o real por investigar somente uma de suas partes ou matizes. O saber experiencial tem relação com o caráter pessoal deste tipo de conhecimento. Como afirma Vaz: “O *experiencial* é o campo de uma experiência estritamente *pessoal*, mas obedecendo a uma estrutura definida, ao passo que o *experimental* é o domínio da experiência *científica*, com suas condições e regras”.⁶⁶⁷ Ora, o caráter pessoal do saber experiencial nada tem a ver com a formação de um conhecimento subjetivista, consequentemente, relativista. Antes, o que Vaz entende por conhecimento pessoal diz respeito a um saber que nasce da implicação da pessoa inteira e não de uma de suas faculdades ou alguns de seus elementos constitutivos. Dito de outro modo: o saber experiencial é aquele que acomete a integralidade do ser humano. Destarte, a mística é um saber experiencial, isto é, próprio da integralidade do ser humano. Por ser um saber da pessoa inteira, a “tradução”

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 15.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 15, nota 1.

racional deste conhecimento não pode ser unilateral, devendo ser realizada por uma pluralidade de saberes que busquem respeitar a riqueza do fenômeno místico e deixar esta mesma riqueza vir a lume. Por isso, em uma primeira aproximação da experiência mística, Vaz a caracteriza, em linhas gerais, da seguinte forma:

Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado. No entanto, a experiência mística apresenta-se dentro da experiência do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto como tremendum (para usar a terminologia de R. Otto); ela é experiência do Outro absoluto como fascinans, mas o fascinans aqui é apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência.⁶⁶⁸

O texto acima caracteriza inicialmente a experiência mística como experiência unitiva com o Absoluto. Por um lado, esta experiência suspende a dicotomia sujeito/objeto. Consequentemente, o Absoluto não aparece como um objeto posicionado pelo sujeito cognoscente. Não se pode pensá-lo, portanto, à luz da estrutura transcendental do sujeito, como aquilo que se lhe contrapõe. Por outro lado, para Vaz, o Absoluto assinala, como ainda veremos, a incondicionalidade do termo último da intencionalidade do espírito. Trata-se, consequentemente, daquilo que ultrapassa “a contingência e relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária”.⁶⁶⁹ Por este motivo, o Absoluto não pode se inscrever em qualquer horizonte imanente de compreensão do mundo, o que possibilita a Vaz descredenciar uma plêiade de “místicas modernas” que condicionam a incondicionalidade do Absoluto. Esta observação possibilita entender como e por que os místicos e os estudiosos da mística não nutrem qualquer tipo de acriticismo espiritual, uma vez que suas experiências e especulações teóricas acerca do Absoluto fornecem um solo seguro para a realização de diversas críticas acerca do que poder-se-ia chamar, sem medo de abuso linguístico, de *misticismo*, este compreendido como a deterioração da mística propriamente dita e a correlata absolutização do relativo.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 15-16.

⁶⁶⁹ Idem.

⁶⁷⁰ Vaz não utiliza a expressão “misticismo”. No entanto, ele assinala o caráter crítico dos místicos, ao dizer: “A definição maritainiana [de mística, definição esta que ainda será abordada por nós] nos permite, assim, excluir desde logo do terreno da experiência mística toda uma série de fenômenos

Ainda que essas informações sejam relevantes para uma reta compreensão do texto vaziano acima reproduzido, elas deixam de lado dois elementos centrais: o caráter afetivo/fruitivo da experiência mística (“forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e fruitivo”) e a experiência de “quase-identidade” entre o místico e o Absoluto, também caracterizada pelo conceito platônico de participação. Esses dois elementos advêm da apropriação vaziana do pensamento de Jacques Maritain. Não somente isto. O que Maritain entende por experiência fruitiva do Absoluto depende diretamente da distinção agostiniana entre os conceitos de fruir (*Frui*) e usar (*Uti*). No que concerne ao significado destes dois conceitos, uma rápida menção à obra *A doutrina cristã*, de Santo Agostinho, permite-nos compreendê-los em seus aspectos mais relevantes. Tal como podemos acompanhar nessa obra agostiniana, a fruição identifica-se com o amor a algo por causa dele mesmo, sem ter em vista nada além dele. Nas palavras de Agostinho: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado”.⁶⁷¹ Dito de outro modo, fruir é relacionar-se amorosamente com algo, compreendendo este algo como fim em si mesmo e usar é aderir a algo transformando-o em meio para obter outra coisa à qual efetivamente o amor está inclinado. Enquanto a fruição deriva de um amor afuncional, o uso depende de um comportamento funcional. Desta distinção surge, na obra agostiniana, a possibilidade de se diferenciar a caridade (*caritas*) da concupiscência (*cupiditas*). Mais: o amor descerra-se não como simples paixão própria da corporeidade, mas como sentido último da mobilidade de vontade (*voluntas*). Como sentido da vontade, o amor é responsável pela promoção de conexões e pelo direcionamento “existencial” do ser humano. Isto porque o amor nos conecta com quem (ou o que) não somos e com possibilidades de ser que são nossas. Por isso, o amor nos torna pecadores, santos, justos etc. As modulações do amor, em última instância, só se

extraordinários ou anormais, espontâneos ou induzidos, que podem acompanhar os estados místicos, porém são dele não apenas distintos, mas separáveis, e que, em geral, são objeto de severo controle e crítica por parte dos próprios místicos”. (VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 16-17)

⁶⁷¹ *Dout. Cr.*, livro I, cap. 4.

determinam por causa do seu direcionamento: se o amor direciona-se para as criaturas, produzindo assim concupiscência, ou se o amor direciona-se para Deus, produzindo, então, caridade. Neste sentido, o amor leva-nos a participar do que é por nós amado. A participação refere-se ao fato de que nosso ser toma parte daquilo com que, pelo amor, ele se relaciona. O “tomar parte” significa de certo modo “tornar-se parte”, isto é, assemelhar-se proporcionalmente àquilo que o amor nos permite entrar em unidade. Desta comunhão participativa surge uma relação de quase-identificação, que será experimentada com radicalidade na experiência mística. Ora, se a mística, como afirmou Vaz (e também Maritain), assinala um conhecimento frutivo do Absoluto, isto se deve ao fato de que, nela, participamos desinteressadamente (uma vez que tal experiência, por ser frutiva, é afuncional) do Absoluto para o qual nosso amor nos envia. Daí, nas palavras anteriormente reproduzidas, Vaz diz que, na experiência mística, o místico tende “dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto”, conseqüentemente, “transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência”. Exatamente esse conceito de quase-identidade com o Absoluto e a ideia de experiência frutiva do Absoluto, operacionalizadas por Vaz, identificam-se com a compreensão maritainiana de mística. Isso nos leva às perguntas: como Maritain compreende a experiência mística? Até que ponto Vaz é devedor de Maritain? Em um trecho do texto “A experiência sobrenatural e o vazio”, Maritain diz:

Acrescento, para fixar o vocabulário de uma maneira que creio conforme a realidade, mas que em todo caso se me poderá conceder como uma convenção de linguagem, que em geral entendi por ‘experiência mística’ uma experiência frutiva do absoluto.⁶⁷²

Já no segundo tomo de *Os graus do saber*, Maritain afirma:

Vamos tomar aqui a expressão ‘experiência mística’ – querendo deixar claramente explicitado de uma vez – não em um sentido mais ou menos vago (...), senão na acepção de conhecimento experimental das profundidades de Deus, ou de paixão das coisas divinas, que conduzem a alma, por uma série de estados e de transformações, a experimentar no fundo de si mesma o contato da Deidade, e a ‘sentir a vida de Deus’.⁶⁷³

Os textos acima assinalam, de um modo ou de outro, que a experiência mística é um conhecimento. Trata-se do conhecimento do Absoluto. Por ser um

⁶⁷² MARITAIN, J., *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, p. 106.

⁶⁷³ MARITAIN, J., *Los grados del saber*, p. 11.

conhecimento experiencial, a mística só se realiza por meio de um “contato” unitivo com o Absoluto. Mais: como a mística caracteriza-se por assinalar uma certa unidade com o Absoluto, ainda que esta unidade não promova a anulação da especificidade e singularidade ontológicas dos que nela estão envolvidos, é possível entender por que nela há uma certa passividade – ou paixão. A mística é a “paixão das coisas divinas”, uma vez que nela o místico é “tocado”, “tomado” ou “atravessado” pelo Absoluto. Ser-tomado-por, expressão que caracteriza a caráter experiencial da mística, assinala o fato de a mística não nascer da condicionalidade nascida do sujeito do conhecimento. Ela depende da ação (gratuita) de auto-entrega do Absoluto. Esta ação conduz e orienta a alma, ou seja, o princípio vital que articula a totalidade da condição humana, instaurando um processo de intensificação da abertura de si (ipseidade) ao próprio Absoluto. Porquanto o Absoluto é ele mesmo o sentido último do ser que é o nosso, experimentá-lo equivale a fruir (e não usar) daquilo que é um fim em si mesmo. Por isso o gozo dos místicos, que experimentam com a totalidade de seu ser a fonte de si e sentido último de sua condição. Daí a definição de mística como “experiência frutiva do absoluto”. Não se trata, portanto, inicialmente, de uma apropriação conceptual daquilo que Deus é, mas de um ser-interpenetrado-vitalmente pela irrupção da presença divina. Em outras palavras: a vida (alma) é inserida imediatamente em Deus, o que a faz “sentir a vida de Deus”. Ora, estas considerações poderiam nos levar a pensar que, à medida que o ser humano é inserido imediatamente na vida de Deus, Deus passa a reduzir-se aos limites intrínsecos ao conhecimento humano ou mesmo poderíamos pensar que o ser humano é subsumido e anulado por Deus. Justamente por isso Maritain (e Vaz segue sua caracterização) preocupa-se em realçar o fato de que tal experiência é do Absoluto, isto é, daquilo que não pode ser subsumido por subjetividade alguma, uma vez que ele mesmo é incondicional.

A caracterização maritainiana da mística depende essencialmente da distinção e hierarquização dos três principais graus metaempíricos do conhecimento, a saber, a metafísica, a fé e a experiência mística. Tal diferenciação deriva-se, sobretudo, da ideia de que o conhecimento do Absoluto possui intensidades e modos distintos, que devem ser levados em conta, para que se entenda plenamente por que o mística é, na condição histórico-temporal que é a nossa, o conhecimento por excelência de Deus. Qual, então, a diferença e, conseqüentemente, a especificidade destes graus de conhecimento acerca da divindade? No que concerne ao conhecimento

metafísico, é preciso entendê-lo aristotélico-tomisticamente. Por isso, para Maritain, a metafísica nada mais é que a “ciência suprema da ordem puramente racional ou natural”.⁶⁷⁴ Por ser ciência suprema, a metafísica deve almejar o que há de mais elevado para o conhecimento racional. Neste sentido, a metafísica investiga Deus, ainda que ela também estude o *ens communis*, elencando suas propriedades. Deus aparece como mais elevado que as propriedades gerais dos entes, uma vez que ele aparece como causa incausada de todos os entes. Entretanto, a metafísica, por ser um saber racional, não pode conhecer Deus em si mesmo, em sua própria essência, já que Deus aparece para este saber por meio dos caracteres ontológicos das criaturas, caracteres estes que se identificam com as perfeições entitativas que, em si mesmas, não dependem da finitude criatural onde elas assumem níveis de participação distintos. Este conhecimento de Deus (de sua existência como causa última da criação e como ser dotado de certas perfeições presentes de modo finito nos demais entes) só pode ser determinado por meio do recurso à analogia. Trata-se daquilo que Maritain chama de “conhecimento ananoético”⁶⁷⁵, ou seja, um conhecimento que se viabiliza pela transposição de algumas perfeições presentes nas criaturas que podem ser pensadas em Deus proporcionalmente (analogicamente) segundo sua infinitude e excelência ontológica. Este conhecimento depende das perfeições, que nas criaturas encontram-se pluralizadas, e que podem ser encontradas em Deus de modo unificado. Trata-se, conseqüentemente, de um “conhecimento prismatizado pelas criaturas, porém verídico”.⁶⁷⁶ Ora, ainda que o conhecimento metafísico de Deus nos leve a conhecer algo efetivo de Deus, fato é que ele, por ser limitado, é imperfeito. Conclusão:

A metafísica não pode perceber a essência divina em si mesma; contudo, conhece a Deus verdadeiramente, no espelho partido das perfeições transcendentais analogicamente comuns ao Incruido e ao criado, e onde capta, segundo o modo imperfeito próprio das coisas finitas, realidades que, levadas ao estado puro e transbordando todos os nossos conceitos, pré-existem na incompreensível simplicidade do Infinito.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ MARITAIN, J., *Los grados del saber*, p. 12.

⁶⁷⁵ Idem.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 13.

⁶⁷⁷ Idem.

Se a metafísica é o primeiro grau supremo do saber, o segundo é “a ciência dos mistérios revelados, a *teologia* propriamente dita”.⁶⁷⁸ Por ser a teologia propriamente dita, este grau do saber depende dos dados da revelação bíblica, da fé enquanto condição de todo seu discurso racionalmente concatenado, e da razão que, iluminada pela fé, pensa os dados revelados, isto sem contar com a Igreja, seu magistério e os dogmas formados com o intuito de condensar o essencial do conteúdo da fé. A teologia, então, não depende exclusivamente da razão, tal como acontece com a metafísica. Ela depende da “luz da razão iluminada pela fé”.⁶⁷⁹ Porquanto a razão opera em um regime de verdade mais elevado que aquele próprio à metafísica, uma vez que a revelação é o modo pelo qual Deus diz algo de si para além dos limites de atuação da razão pura, o discurso teológico produz certezas maiores que as da metafísica. Mais: se na metafísica Deus aparece por meio de constante referência (analgica) às criaturas (como causa primeira), na revelação (e, conseqüentemente, na teologia), Deus apresenta sua essência e sua vida íntima, que são puros mistérios para a razão. Esse conhecimento, todavia, só se manifesta segundo os limites da linguagem humana. Os textos bíblicos, por exemplo, estão eivados de “imagens” criaturais para expressar a ação divina e, portanto, de condicionamentos, ainda que a revelação propriamente dita extrapole esses condicionamentos e deixe aparecer a “*deitas ut sic*”⁶⁸⁰ [deidade como tal]. Destarte, a revelação divina se exprime por meio de signos os mais diversos, cujos significados primários derivam das situações e da condição das criaturas. Neste sentido, Deus é Pai, Jesus é Filho de Deus, o Espírito divino se manifesta por meio de línguas como de fogo ou como pomba. Não somente isto. Os dogmas, que visam a sintetizar proposicionalmente conteúdos essenciais da fé, aparecem repletos de conceitos que nasceram do conhecimento dos entes finitos. É assim que a Trindade possui uma substância e três pessoas e a natureza de Jesus é substancialmente humana e divina. Substância, pessoa, natureza, hipóstase etc. são conceitos nascidos do conhecimento dos entes finitos e, posteriormente, utilizados para se referirem ao conteúdo de fé. Ora, Maritain vê nisso a reinscrição da analogia no conhecimento proporcionado pela teologia. Todavia, esta reinscrição não se identifica com a

⁶⁷⁸ Idem.

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 14.

⁶⁸⁰ Idem.

analogia tal qual presente na metafísica. Na metafísica, como mencionado, todo nosso conhecimento de Deus depende das forças da razão e do modo prismado pelo qual Deus se revela como causa dos entes finitos. Para tanto, a razão depende da produção de analogias, que permitem fazer convergir em Deus (causa prima) as múltiplas perfeições participadas pelas criaturas e passíveis de serem pensadas e concretizadas fora de sua condição finita. A fé, por outro lado, apesar de inserir-nos no coração do Absoluto, assim o faz por meio da autorrevelação divina. Entretanto, a fé não vê (como a razão pura o faz com os entes em geral e com Deus de modo mitigado) a essência divina em que crê. Por isso, a razão iluminada pela fé caracteriza o Deus revelado por meio de “imagens das criaturas que ela recorda ter visto aqui embaixo”. Ora, se a fé vê a Deus como tal, esta visão só pode ser realizada “pelas analogias que Deus escolhe dentro do criado para ilustrar-nos acerca dela [da divindade]”.⁶⁸¹ A teologia, então, conhece a Deus em razão de sua essência. No entanto, a teologia operacionaliza analogias, o que sinaliza que seu conhecimento “acomoda à nossa fraqueza um conhecimento cuja regra formal (*veritas prima revelans*) [a verdade primeira revelante], é absolutamente superior”.⁶⁸² Isto assinala uma desproporção entre aquilo que conhecemos pela fé (e pela teologia) e Deus em si mesmo em sua absolutidade. Somente a mística elevará o ser humano para além dos limites do conhecimento derivado da fé.

Pergunta-se, então: por que a mística é o “lugar” onde Deus é experimentado de modo mais radical? Por que ela é o grau mais originário do saber? Reposta: porque a mística é um conhecimento derivado da “sabedoria infusa”.⁶⁸³ Este saber “consiste em conhecer o objeto essencialmente sobrenatural da fé e da teologia, a Deidade como tal, *segundo um modo assim mesmo sobre-humano e sobrenatural*”.⁶⁸⁴ Neste saber, o místico “sofre” as coisas divinas e não as apreende por meio de um jogo argumentativo racional. Por isso, a mística é um conhecimento de Deus por meio da experiência, no silenciamento de toda representação racional e imagética, segundo um modo de conhecer proporcional ao

⁶⁸¹ MARITAIN, J., *Los grados del saber*, p. 19.

⁶⁸² Idem.

⁶⁸³ Ibidem, p. 21.

⁶⁸⁴ Idem.

objeto conhecido. Para tanto, a fé somente (*Sola fides*) não basta. É necessário que a fé seja aperfeiçoada pela graça, isto é, pelos dons do Espírito Santo, caracterizando, assim, tal conhecimento como sobrenatural por excelência. De modo geral, a graça fornecida pelo Espírito Santo (seus dons) identifica-se com a noção (medieval) teológica de graça santificante. Somente esta, como afirmou Pedro (Cf. 2Pe 1,4), nos torna partícipes da natureza de Deus. No que concerne à essência da graça santificante, Maritain afirma: “Dom primeiro do amor, dom perfeitamente gratuito, é ela uma nova natureza espiritual injetada na essência mesma de nossa alma e que exige como algo devido o ver a Deus tal como Ele se vê”.⁶⁸⁵ A graça santificante aparece, então, como princípio potencializador de nossa alma, preparando-nos para a visão de Deus tal como ele mesmo se vê em sua simplicidade. Isto porque o objeto conatural à graça santificante é o sobrenatural nele mesmo, isto é, Deus segundo a sua essência. Ora, quando tal saber se estabelece, não há confusão das essências envolvidas, razão pela qual a alma humana não se deteriora ontologicamente e se transforma em Deus. Tampouco o contrario acontece: Deus permanece Deus, sem se reduzir à condição humana que é a nossa. Por isso, é possível falar em “quase-identidade” entre a alma e Deus, quase-identidade que muitas vezes é caracterizada pelos místicos sob o nome de “união”. Esta unidade que se dá na mística nada mais faz que produzir um saber por participação, em que o alma, por meio de sua capacidade de conhecer e amor, frui plenamente de Deus, segundo as máximas possibilidades a ela conferidas nesta vida.

Pode-se dizer que as informações precedentes do pensamento de Maritain descerram a atmosfera dentro da qual se move a caracterização vaziana da mística. Assim como Maritain, Vaz pensa a relação entre metafísica e mística, primeiramente, por meio da ideia de que a última é mais elevada que a primeira. Contudo, em um segundo momento, Vaz leva em conta que a mística consuma a desejo de conhecimento que anima a metafísica, ainda que esta consumação não seja, em verdade, uma simples continuidade. Trata-se, de fato, de uma relação que, simultaneamente, possui ruptura e continuidade. Isto porque, na metafísica, o Absoluto aparece formalmente, por meio da metafísica do ser, que parte dos entes criados até encontrar (via causalidade) o ser supremo como razão última e primeira

⁶⁸⁵ Ibidem, p. 23.

de tudo que é. Neste sentido, o Absoluto é o ser propriamente dito, que identifica-se com a noção de verdade, porquanto é ele mesmo cognoscível, e identifica-se com o conceito de bem, por ser amável à vontade que a ele se inclina. Por outro lado, este Absoluto formal pode ser experimentado como Absoluto real, ao se presentificar como princípio ou fonte criadora ou diretamente por meio de outra intuição, que o afirma como dom ou graça amorosa. Estas duas místicas são classificadas, respectivamente, como mística natural e mística sobrenatural.⁶⁸⁶ Como diz Vaz:

Esse aparecer do *Absoluto* pode assumir a modalidade do absoluto formal na afirmação metafísica do *ser*, quando esta é acompanhada da intensidade de uma experiência (a experiência metafísica) que tem por objeto a unidade e universalidade absolutas com que o ser se apresenta como *cognoscível* (Verdade) e como *amável* (Bem); ou então pode anunciar a presença do Absoluto real (Deus) que surge ao termo do movimento dialético de auto-expressão do ser humano, presença atingida seja *indiretamente* pela intuição do Absoluto como Fonte criadora – mística natural – seja *diretamente* pela intuição do Dom absoluto de um Amor infinito.⁶⁸⁷

A diferença entre metafísica e mística depende de uma estrutura que poder-se-ia chamar de transcendental, o que quer dizer que é necessário investigar a estrutura cognoscitiva do ser humano, capaz de abri-lo tanto à universalidade do ser, quanto a Deus, este entendido como Absoluto real. Em outros termos: qual a condição antropológica de possibilidade da mística e da metafísica? No que concerne a tal esteio antropológico, uma passagem de *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* fornece-nos o horizonte (antropológico) norteador de Vaz:

De fato, todos grandes textos, na tradição do Ocidental, que se podem considerar místicos, de Platão a São João da Cruz, transmite-nos uma imagem do ser humano, traçada segundo invariantes fundamentais, que permanece ao longo dos dois grandes primeiros ciclos da nossa civilização, o greco-romano e o cristão-medieval. Essas invariantes são representadas tradicionalmente pelas metáforas espaciais de *inferior-superior* e do *interior-exterior*. Elas designam, na estrutura ontológica do ser humano, uma ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir, segundo a qual o nível supremo representa igualmente o núcleo mais profundo da identidade ou, se

⁶⁸⁶ Esta classificação encontra-se pormenorizada em MARITAIN, J., *Los grados del saber*, cap. 1.

⁶⁸⁷ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 25.

preferirmos, da ipseidade humana. O superior-interior é designado com o termo grego *noûs* e com o latino *mens*.⁶⁸⁸

Segundo Vaz, a necessidade de pensar as bases antropológicas da experiência mística não induz a qualquer tipo de arbitrariedade. Ele não está dizendo que devemos pensar o ser humano conforme os conceitos que mais nos agradam ou nos são mais conhecidos. Nada disso. As bases antropológicas da mística são pensadas à luz de “invariantes fundamentais”, que aparecem desde “Platão a São João da Cruz”. Deve-se observar, primeiramente, que Vaz entende que a mística aparece já em Platão, isto é, na Grécia, mística esta sem a qual não seria possível para a mística cristã pensar seu próprio horizonte de experiência do absoluto. Consequentemente, como foi anteriormente mencionado, Vaz não reduz a mística ao que tradicionalmente se considerou a mística propriamente dita, a saber, a chamada *mística sobrenatural*, que determina a mística cristã, uma vez que, como visto em Maritain, esta depende unicamente da relação entre fé e graça infusa. Considerou mística o que a tradição chamou de *mística natural*, que geralmente só pode ser considerada mística em sentido analógico.⁶⁸⁹ O fato de Vaz não ter, em um primeiro momento, operacionalizado tal diferença não depende de algum tipo de ignorância de sua parte. Antes, significa que, no aspecto *formal* da definição maritainiana de mística por ele operacionalizada (“experiência fruitiva do absoluto”), o que importa não é saber como se dá a relação entre homem e Deus, ou seja, se esta advém de uma ascese do espírito ou de uma auto-doação gratuita do absoluto; importa, sobretudo, levar em conta se a experiência é efetivamente *do* absoluto e se o ser humano que assim o experimenta não anula sua alteridade. Para tanto, a estrutura do ser humano, a despeito da experiência mística ser de caráter natural ou sobrenatural, é a mesma e pensá-la é condição de possibilidade para entender a unidade entre ser humano e Deus sem anulação de suas diferenças. Por outro lado, a explicitação de tal estrutura antropológica é orientada pela experiência dos místicos. Ora, estes não reduzem o absoluto a si mesmos, tampouco se veem anulados quando o experimentam. Neste sentido, a relação entre realidade subjetiva da experiência e realidade objetiva do absoluto já alijam certas compreensões

⁶⁸⁸ Ibidem, p. 18.

⁶⁸⁹ Cf. MARITAIN, J., Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal.

antropológicas que desconsideram a especificidade destes dois pólos relacionados. Ora, da especificidade da experiência dos místicos surgem certas invariantes antropológicas. “Essas invariantes são representadas tradicionalmente pelas metáforas espaciais de *inferior-superior* e do *interior-exterior*”. O que significa, então, estas metáforas espaciais? O próprio Vaz fornece uma pista, quando compara a metáfora inferior-superior a uma conhecida passagem das *Confissões*, de Santo Agostinho, a saber: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice de meu ser”.⁶⁹⁰ O absoluto aparece aí como o mais íntimo da *mens*, isto é, do espírito. Dito de outro modo: Deus é mais íntimo no ser humano que o elemento que define sua vida como vida humana, o espírito. Não é à toa que Agostinho afirma: “Além disso, teu Deus é também para ti vida da tua vida”.⁶⁹¹ Em outras palavras: no interior do espírito, o absoluto transparece em sua vigência. Neste sentido, o absoluto é imanente. Contudo, se Deus é absoluto, sua imanência não pode anular sua transcendência. Por isso mesmo, no espírito, instaura-se um paradoxo: a imanência divina se dá junto com sua absoluta transcendência.⁶⁹² Como afirma Vaz: “No mais íntimo da mente – *aditum mentis* –, que é igualmente a sua fina ponta – *apex mentis* –, o Absoluto está presente na sua radical imanência – *interior intimo*”.⁶⁹³ Isto já nos faz entender as metáforas do inferior-superior e interior-exterior:

O interior é permutável com o superior e o exterior é permutável com o inferior. Vale dizer: o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado de nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior intimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*).⁶⁹⁴

Somente na estrutura do espírito e na sua abertura ao absoluto pode-se entender o lugar da experiência mística, razão pela qual o espírito será a base antropológica para uma reta compreensão da experiência mística. O que, portanto,

⁶⁹⁰ *Conf.*, III, 6. Cf. também VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 18.

⁶⁹¹ *Ibidem*, X, 6.

⁶⁹² Cf. *Idem*. Neste capítulo, Agostinho mostra que Deus está acima das criaturas, porém, se dá na imanência do espírito humano.

⁶⁹³ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 18.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 19.

Vaz entende por espírito? Por que é ele a categoria-chave para esclarecer o fenômeno da experiência mística?

No que concerne ao espírito e à inteligência que lhe é inerente (Vaz denominará de “inteligência espiritual” a dinâmica estruturadora do espírito e o caráter “inteligente” desta atividade), Vaz afirma: “O espírito, pois, sendo abertura transcendental ao ser, é, no ritmo mais profundo de sua vida, inteligência e amor”.⁶⁹⁵ O caráter “inteligente” do espírito manifesta-se na ideia grega de *theoria*, a saber, a contemplação da estrutura inteligível que determina cada ente e os entes como um todo. Por outro lado, o espírito entrega-se desinteressadamente ao ser, considerando este como bem. Isto significa que o espírito ama o ser ao qual se vê aberto. “Assim, inteligência espiritual e amor espiritual se entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua unidade”.⁶⁹⁶ Ora, Vaz entende que o espírito é o conceito que explica a totalidade humana articulada de modo dual: a) por meio do espírito, o ser humano se relaciona consigo, isto é, o espírito promove um movimento reflexivo do ser humano, que se apreende como si mesmo substancialmente estruturado; e b) o espírito suprassume dialeticamente a relação entre estar-no-mundo promovida pela corporeidade humana e a vida interior do psiquismo, que assimila a exterioridade mundana na interioridade do sujeito, gerando a experiência da consciência e de sua unidade para além da multiplicidade de suas atividades.⁶⁹⁷ A suprassunção do espírito abre a totalidade humana para o outro, para a história e para a transcendência. Ora, é justamente a abertura para a transcendência que é importante destacar, se queremos entender como Vaz fundamenta antropologicamente a experiência mística. Primeiramente, a transcendência refere-se ao fato de o espírito manifestar-se por meio de um movimento de superação do entendimento discursivo, assim como da superação do livre-arbítrio e das atividades internas do psiquismo. Por outro lado, o espírito abre o ser humano para o absoluto. Este é experimentado, como dito, em seu aspecto formal na “afirmação metafísica do ser”⁶⁹⁸ ou como absoluto real por meio de um ato intuitivo que, como visto, se dá na experiência mística. Justamente

⁶⁹⁵ VAZ, H. C. L., “Transcendência”, p. 243.

⁶⁹⁶ Idem.

⁶⁹⁷ Cf. Ibidem, p. 175-197.

⁶⁹⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 25.

esta última experiência do absoluto, que nada mais é que uma elevação daquilo que a metafísica experimenta paroxisticamente até o ponto de apreender de modo trans-lógico o absoluto (portanto, se a mística acontece para além dos limites da razão, ela possui continuidade e ruptura em relação ao pensamento metafísico), consuma as máximas potencialidades do ser humano, uma vez que ser aberto ao absoluto determina substancialmente o homem. Neste sentido, o ser humano é, simultaneamente, *capax entis* e *capax Dei*.⁶⁹⁹

As informações precedentes mostram claramente que, segundo Vaz, a realização do ser humano em sua estrutura essencial depende inteiramente de sua relação com o absoluto. Consequentemente, se a experiência mística garante a experiência do absoluto; se a experiência do absoluto descerra o horizonte de realização plena do ser humano, então, é pelo absoluto que o ser humano vem a ser plenamente ele mesmo. Por outro lado, fora do absoluto a ipseidade humana não conquista seu horizonte pleno de realização. Não há, na experiência mística, portanto, *fuga sui*, mas enraizamento em si. Por esta razão, Vaz assinala que as bases antropológicas do pensamento moderno quase sempre impedem uma visualização positiva do fenômeno da mística, uma vez que a transcendência do espírito em direção ao absoluto é abandonada em nome de uma locupletação da subjetividade em torno de si e do mundo em torno da imanência da subjetividade.⁷⁰⁰ Justamente esta dinâmica encontra-se plenamente presente no pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Para dar conta sucintamente do que consideramos o caráter exemplar de Tomás de Aquino, no que concerne à relação tradicional entre metafísica e mística, podemos levar em conta quatro temáticas entre si relacionadas, a saber, a) a relação teleológica entre a condição humana e a beatitude; b) a identidade entre beatitude e visão da essência de Deus; c) a impossibilidade de conhecimento da essência divina na condição atual do ser humano; e d) necessidade da infusão da graça divina na contemplação da essência de Deus. Já vimos alguma coisa relacionada ao conhecimento humano de Deus anteriormente⁷⁰¹, o que nos permitirá operacionalizar alguns de seus conteúdos já expostos. No que concerne ao restante,

⁶⁹⁹ Cf. Ibidem, p. 32.

⁷⁰⁰ Cf. Ibidem, p. 42-46.

⁷⁰¹ Cf. capítulo III, tópico 3.3, seção B desta investigação.

algumas informações que consideramos essenciais nos permitirão, em seguida, assinalar a exemplaridade do pensamento tomásico, no que tange à relação entre metafísica e mística assinalada. Começamos, então, com uma questão: por que Tomás de Aquino considera a beatitude como a realização plena da condição humana? Por que na beatitude humana se encontra realizada o caráter teleológico de sua condição?

Consentindo com a ideia grega de que a felicidade (*eudaimonía*)⁷⁰² é o sentido último da condição humana e transpondo esta mesma ideia grega de felicidade para o horizonte teológico cristão, Tomás de Aquino entende, de modo marcadamente aristotélico, que a beatitude (equivalente cristão da felicidade) é o último fim das ações humanas. Isto porque toda ação humana visa a algum fim. Uma vez que o ser humano empreende uma diversidade de ações, não é possível que alguma finalidade última deixe orientar esta multiplicidade.⁷⁰³ Exatamente isto possibilita pensar que o fim das múltiplas finalidades parciais referentes às ações humanas outra coisa não é que a felicidade. Esta nada mais é que o bem último do ser humano. Ora, no que concerne às ações, o bem se identifica com aquilo ao qual tende cada uma delas. Em outras palavras: como disse Aristóteles, o bem é “o fim visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo o mais”.⁷⁰⁴ Entretanto, para cada ação há um bem correspondente. Se é necessário pensar a multiplicidade dos bens de modo hierarquizado, então, é preciso supor a existência de um bem supremo, uma vez que “o bem supremo é evidentemente

⁷⁰² Isto é evidente no início da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

⁷⁰³ Vale a pena reproduzir duas passagens de *Ética a Nicômaco*, onde aparece este problema da finalidade suprema da rede de fins concernente às ações: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidade distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades. Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza. (...)”

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, processo prosseguirá até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens”. (*Et. Nic.* 1 1-2 1094)

“(...) tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios” (Ibidem, 1, 4 1094 a).

⁷⁰⁴ *Et. Nic.* 1, 1097 a.

final”.⁷⁰⁵ Se este bem é “final”, ele não pode ser funcionalizado, ou seja, o bem supremo é o bem em si, o bem absoluto, para o qual tendem os demais bens. Porquanto a felicidade se identifica com o bem supremo das ações, ela é desejável por ela e não por algo ulterior. Como afirma Aristóteles: “Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais”.⁷⁰⁶ Esta compreensão da felicidade reaparece em Tomás de Aquino, porém com algumas modificações importantes. A felicidade (ou beatitude) é entendida por Tomás como bem-aventurança, expressão de matriz bíblica que não é isenta de pressupostos hermenêuticos importantes. Por meio do arcabouço conceptual aristotélico, Tomás entende a bem-aventurança como “último ato do homem”.⁷⁰⁷ Trata-se da ideia de que o ato último do ser humano é sua suprema perfeição, isto é, a realização integral de sua natureza, que formalmente se define como animal racional. O pressuposto da questão da bem-aventurança parece ser a sua base antropológica e o que esta requer para que possa se realizar (ou atualizar) plenamente. Enquanto animal racional, a forma substancial do ser humano, que fornece sua diferença específica se comparado com outros animais, recai na alma, cujas faculdades mais próprias são a vontade e o intelecto, que conjuntamente agem seja nos processos gnosiológicos, seja nas deliberações que norteiam as ações. Por este motivo, ainda que ambas atuem interpenetradas, há distinção na finalidade de suas atividades: a vontade visa ao bem (ente considerado segundo a inclinação da vontade) e o intelecto almeja a verdade (ente considerado segundo a ação cognoscitiva do intelecto). Para que haja a consumação da natureza humana, é necessário, então, que a vontade seja efetivamente saciada e o intelecto também. A finitude dos entes criados não consegue plenificar as atividades da vontade e do intelecto, uma vez que o ser humano sempre tem algo para querer e sempre pode conhecer algo ainda não conhecido. Consequentemente, a bem-aventurança não pode ser alcançada por meio de qualquer tipo de ente criado. Ora, disto se infere que somente o bem incriado fornece a plenitude naturalmente almejada pelo ser humano, razão pela qual Tomás de Aquino afirma que só em Deus o ser humano encontra a bem-aventurança. Nas suas palavras:

⁷⁰⁵ Idem.

⁷⁰⁶ Idem.

⁷⁰⁷ *Sum. Teol.* I-II, q. 3, art. 2, resp.

É impossível estar a bem-aventurança do homem em um bem criado. A bem-aventurança é um bem perfeito, que totalmente aquietar o desejo, pois não seria o último fim, se ficasse algo para desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade do homem, senão o bem universal. Mas tal não se encontra em bem criado algum, a não ser só em Deus, porque toda criatura tem bondade participada.⁷⁰⁸

A questão da bem-aventurança leva-nos a correlacionar a ipseidade humana com a questão de Deus. O si mesmo mais próprio do ser humano só pode ser encontrado em Deus. Dito de outro modo: Deus é o horizonte de consumação da ipseidade humana. Por este motivo, deve-se inquirir o modo como o ser humano relaciona-se plenamente com Deus. Sendo o ser humano a unidade substancial de corpo e alma e levando em conta que esta unidade é dotada de uma pluralidade de faculdades (sentidos, razão, vontade, paixões etc.), como pensar a integração homem-Deus? A unidade homem-Deus deve ser pensada, na perspectiva do ser humano, à luz daquilo que há de mais excelente nele mesmo. Ainda que, na bem-aventurança, haja participação dos sentidos, estes não pertencem à bem-aventurança essencialmente, uma vez que a união homem-Deus não depende da ação dos sentidos, pois os sentidos só possuem como objeto os entes sensíveis e não Deus. Os sentidos pertencem à bem-aventurança sob o modo antecedente e consequente, ou seja, eles antecedem a ação do intelecto, que possui dentre seus correlatos cognoscitivos o próprio bem supremo, e acompanham (*consequentemente* estão presentes) o corpo celeste que revestirá o ser humano na ressurreição.⁷⁰⁹ Por outro lado, a vontade também não pode ser a faculdade privilegiada no acontecimento da bem-aventurança. Isto porque a bem-aventurança só pode ser compreendida a partir da consecução do fim último do ser humano (Deus). Ora, a consecução do fim não pertence à vontade, pois esta faculdade possui como característica encaminhar o ser humano ao fim e não conquistá-lo. A vontade move-se por meio da falta daquilo ao qual ela tende. Quando o fim da ação é realizado, a vontade descansa e deleita (sente prazer). Dito de modo mais claro: a vontade não atinge ao fim, pois ela nos direciona a ele. Não só isto. Se a vontade nos direciona ao fim, não quer dizer que o fim seja dado por ela. A presentificação do fim não é própria da vontade. Ela só acontece por meio do intelecto. “Assim,

⁷⁰⁸ Ibidem, I-II, q. 2, art. 8, resp.

⁷⁰⁹ Cf. Ibidem, I-II, q. 3, art. 3, resp.

pois, a essência da bem-aventurança consiste em ato da inteligência”.⁷¹⁰ Isto quer dizer que, ainda que intelecto e vontade se interpenetrem, a primazia do intelecto condiciona a bem-aventurança, já que somente o intelecto fornece ao ser humano seu fim supremo. Ora, uma vez que Deus é este bem supremo, isto é, um fim em si mesmo, a bem-aventurança deve referir-se essencialmente ao intelecto, já que este, enquanto intelecto especulativo, é potência para o objeto mais digno de todos: Deus.⁷¹¹ O conhecimento mais pleno do ser humano, portanto, é aquele que garante a realização plena de seu ser. Por este motivo, conhecer plenamente a Deus equivale a suspender a mobilidade da vontade, uma vez que conhecer a Deus produz o pleno descanso do desejo. Ora, “a perfeição do intelecto se mede pelo conhecimento da essência de uma coisa”.⁷¹² Se o conhecimento de Deus consoma a natureza humana, tal conhecimento só pode ser determinado pela inteligibilidade de sua essência. Como diz Tomás: “para a perfeita bem-aventurança requer-se que o intelecto atinja a essência mesma da primeira causa [Deus]”.⁷¹³ Este conhecimento da essência divina nada mais é que a contemplação da essência de Deus. Uma vez que o verbo “contemplar” é utilizado analogicamente, pois ele serve tanto para significar a apreensão sensível de um ente corpóreo quanto para significar a apreensão intelectual de uma essência, é preciso entender a visão da essência divina como sua apreensão por parte do intelecto. Neste sentido, ver a Deus é o mesmo que ser bem-aventurado.

Um problema, contudo, se instaura. A condição humana, no estágio atual, formada pelo amálgama corpo-alma, não inviabiliza o ser humano de conhecer a essência de Deus? Trata-se da pergunta pela possibilidade de se “ver” (conhecer/contemplar) a essência de Deus. Para dar conta desta questão, Tomás de Aquino parte de um pressuposto aristotélico segundo o qual “Todo objeto é cognoscível à medida que se encontra em ato”.⁷¹⁴ Esta sentença se funda no fato de somente a perfeição entitativa (ato) poder ser inteligida por algum ente possuidor de potência intelectual (intelecto). Ora, se Deus, por não possuir qualquer tipo de potência, é ato puro, deve ele, conseqüentemente, possuir o máximo de inteligibilidade. O problema então não é se Deus é inteligível, mas se o intelecto

⁷¹⁰ *Sum. Teol.*, I-II, q. 3, art. 4, resp.

⁷¹¹ *Ibidem*, I-II, q. 3, art. 7.

⁷¹² *Ibidem*, I-II, q. 3, art. 8, resp.

⁷¹³ *Idem*.

⁷¹⁴ *Ibidem*, I, q. 12, art. 1, resp.

finito pode inteli-gi-lo plenamente. Pelo que foi dito anteriormente, a bem-aventurança consiste justamente na contemplação intelectual da essência de Deus. Isto, entretanto, não significa que, nas atuais condições em que a vida humana se encontra, esta visão seja possível. Antes, a existência espaço-temporal do ser humano na vida presente não é o lugar de realização plena desta visão. A razão disto deve ser, antes de tudo, encontrada nos limites intrínsecos ao intelecto criado. Para que haja conhecimento, é necessário supor que o conhecido possa estar de algum modo no interior daquele que conhece. No caso do conhecimento intelectual, o ente conhecido deve se presentificar no interior do sujeito conoscente de modo imaterial, pois a materialidade não pode ser retirada do ente pela interioridade humana. Conhecer significa, então, assimilar a forma substancial de modo imaterial pelo intelecto de quem conhece. Isto só se determina se a relação entre conhecedor e conhecido possuir alguma proporcionalidade ontológica, isto é, o ser cognoscível deve poder ser conhecido adequadamente pelo intelecto que conhece. Como diz Tomás: “o conhecido está em quem conhece de acordo com o modo próprio deste”.⁷¹⁵ Se o intelecto que conhece possui uma capacidade de conhecer inferior ao grau de inteligibilidade do ente a ser conhecido, o conhecimento se instaura, então, de modo imperfeito. Ora, na condição atual da vida humana, o intelecto encontra-se essencialmente inscrito na materialidade corporal. Por isso, o intelecto só atua a partir dos dados advindos (fornecidos) dos sentidos. A imaterialidade inerente ao conhecimento intelectual depende, portanto, da materialidade presente no conhecimento sensitivo. Somente à luz disso é possível ao espírito conhecer a Deus. Este conhecimento depende, entretanto, de certa semelhança com as criaturas sensíveis, o que inviabiliza por completo o conhecimento direto da essência de Deus, por meio da ação da razão tão somente. Como afirmou Tomás:

Ora, é claro que mediante as naturezas das coisas materiais a essência divina não pode ser conhecida, pois foi demonstrado acima que o conhecimento de Deus, por meio de qualquer semelhança criada, não é a visão de sua essência. É então impossível à alma humana, enquanto aqui vive, ver a essência divina.⁷¹⁶

A impossibilidade de a alma humana conhecer, na condição corporal que é a da vida atual, a essência de Deus quer dizer somente que a razão, por si mesma, não possui nenhuma condição de ver Deus em sua essência. Consequentemente, a

⁷¹⁵ Ibidem, I, q. 12, art. 4, resp.

⁷¹⁶ Ibidem, I, q. 12, art. 11, resp.

questão de Tomás de Aquino não é somente assinalar a impossibilidade absoluta de se conhecer a essência de Deus nesta vida, mas sobretudo inviabilizar esta visão à luz tão somente das potencialidades gnosiológicas do ser humano. Por este motivo, é possível que, por outros meios que o da autonomia dos processos cognitivos humanos, o próprio ser humano possa fazer alguma experiência da essência divina. Para Tomás, este conhecimento é possível a partir da atuação da graça divina. Como ele afirma no *Compêndio de teologia*:

A nossa inteligência, com efeito, pela sua própria natureza, não está posta em última disposição para aquela forma que é a verdade, pois, se o estivesse, de início a possuiria. É necessário, pois, que, para adquiri-la, seja elevada por alguma disposição que lhe é de novo acrescida, e esta disposição é chamada de ‘Luz da Glória’. Por esta *luz* a nossa inteligência é aperfeiçoada por Deus, pois só Ele possui por natureza a sua própria forma.⁷¹⁷

O aperfeiçoamento dado por Deus nada mais é que a possibilitação de a inteligência humana ver a essência de Deus, que naturalmente lhe é negada. Somente assim o homem contempla a verdade (essência) que Deus é. Sem a graça, é impossível ver a Deus nesta vida. Como este conhecimento não necessita da conceptualidade produzida pela razão – consequentemente, não precisa da mediação dos raciocínios –, deve-se concluir que se trata de uma “experiência frutiva do Absoluto”, isto é, de uma experiência mística proporcionada gratuitamente por Deus.

O pensamento tomásico, pelo que foi visto, ratifica plenamente a relação tradicional anteriormente caracterizada entre metafísica e mística. Por um lado, a metafísica alcança um conhecimento seguro, porém imperfeito de Deus. Por outro, a mística conhece a Deus experiencialmente, mediante a suspensão dos poderes cognitivos da razão. Isto se dá por meio da graça divina, que eleva o intelecto a um nível de intelecção impossível de ser alcançado pela suas próprias forças. Ainda assim, é preciso reconhecer que o que consideramos mística depende do horizonte metafísico de compreensão de mundo. Isto porque, tradicionalmente, como mostrou Vaz, a mística é trans-lógica, mas não ilógica. Por isso, a linguagem dos místicos continua, quase sempre, operacionalizando conceitos metafísicos. Não é impertinente lembrar que o binômio metafísico sensível/inteligível foi

⁷¹⁷ *Comp. Teol.*, cap. CV.

operacionalizado por diversos místicos da tradição cristã (inclusive por Tomás de Aquino) e é esse binômio que está presente nos três autores mencionados neste tópico. Mais: as bases antropológicas do que muito da tradição mística produziu literariamente estão repletas de elementos metafísicos. A própria ideia tradicional defendida por Vaz de que somos uma unidade substancial de corpo e alma já assinala a presença da noção metafísica de substância como imprescindível para se compreender a mística. Não só isto. Se a mística é trans-racional e não irracional, ela sempre depende da razão metafísica para ser entendida em sua significatividade plena. Por isso, pode-se depreender que a mística intensifica e plenifica aquilo que a metafísica tematiza de modo imperfeito. Ora, se, nesse sentido, há imperfeição na metafísica e perfeição na mística, a relação entre ambas é de complementariedade e não de anulação. Deve-se então reconhecer que tradicionalmente a mística é refém da metafísica, ainda que ela registre uma experiência de excesso ontológico (a essência de Deus é mais do que podemos conhecer metafisicamente).

4.4.2.

Sobre o conceito de mistério: uma abordagem à luz de Karl Rahner

Se pretendemos ressignificar a mística por meio da suspensão do poder hermenêutico da metafísica, então, é preciso repensar de modo não metafísico, antes de tudo, o conceito de mistério. A normatividade desta tarefa não é difícil de compreender. O termo mística é derivado de mistério. Exatamente esta obviedade deve ser levada a sério, caso queiramos repensar a mística de modo não metafísico. Semanticamente e conceitualmente, mística não se relaciona somente com mistério: relaciona-se também com místico. E desta articulação surge um léxico imprescindível para a tradição teológica cristã. Levando em conta a abordagem vaziana, afirmamos que o místico é aquele que é iniciado na experiência do absoluto. Destarte, em linguagem ainda metafísica, o místico caracteriza o pólo subjetivo da experiência mística como aquele que é por ela determinado. Por outro lado, o místico é aquele que experimenta o absoluto considerado como “mistério”. Ora, mistério, termo comum ao mundo grego (vide os mistérios de Elêusis) e que também atravessa a literatura neo-testamentária (sobretudo no epistolário paulino), advém do verbo *myein*, cujo sentido primário é o de “fechar os lábios ou os

olhos”⁷¹⁸. Por transposição (deslocamento metafórico), o ato de fechar os olhos ou os lábios passou a referir-se àquele que é introduzido no mistério por meio de uma ruptura com o modo como vê usualmente ou profanamente o mundo. Já *tà mystiká* é o ritual de iniciação, meio através do qual alguém é iniciado no absoluto.

Por fim, *mystérion* é o pólo objetivo em que o iniciado se inscreve, isto é, o mistério é o absoluto propriamente dito. Ora, da iniciação nasce o saber acerca do absoluto, ou seja, nasce um saber que se faz não “sobre” o absoluto, mas “a partir” do absoluto. Justamente este saber funda a possibilidade de o intelecto pensar e conceituar o que se dá em tal conhecimento experiencial. Trata-se, como vimos, da mística: o saber proveniente da experiência do absoluto feita pelo místico, mas que pode ser realizado por aquele que não participa diretamente da experiência, mas reflete teoricamente o que os místicos experienciaram. É a mística que articula, portanto, linguagem (sobretudo conceitual) e experiência. Resumindo: “O místico é o sujeito da experiência, o mistério, seu objeto, a mística, a reflexão sobre a relação místico-mistério”.⁷¹⁹ Se, como afirmado no início deste tópico, devemos nos apropriar do caráter formal do conceito metafísico de mística para pensá-lo fora do regime de verdade metafísico, é preciso, antes de operacionalizarmos o pensamento de Marion, perguntar pelo significado do termo mistério prescindindo do caráter suprassensível que a tradição cristã atribuiu a este termo, ao considerá-lo como absoluto. Para tanto, nos apoiaremos no pensamento de Karl Rahner, uma vez que este teólogo descerra um horizonte de inteligibilidade da questão de Deus muito salutar para nossa tarefa de ressignificação não metafísica da mística. Devemos reforçar que a escolha deste conceito (mistério) não é aleatória. Levamos em consideração o fato de que só há místico e mística porque há a experiência do mistério. Consequentemente, o mistério é a condição de possibilidade do místico e da mística. Somente pensando este conceito de modo não metafísico é possível pensar o místico e a mística para além do binômio metafísico sujeito/objeto.

O texto rahneriano “Sobre o conceito de mistério na teologia católica”, que aqui servir-nos-á de fio condutor, parte do princípio de que o conceito de mistério presente na dogmática católica sempre fora anunciado no plural: mistérios. Isto,

⁷¹⁸ VAZ, H. C. L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 17, nota 6.

⁷¹⁹ Idem.

entretanto, não significa que só haja mistério na pluralidade de suas manifestações. Antes, deve-se considerar também que, essencialmente, a pluralidade de mistérios que dogmaticamente a teologia católica afirma está assentado na unidade e unicidade do mistério divino. Trata-se, na verdade, de “modificações internas do mistério único diante do qual a doutrina cristã da revelação coloca o homem”.⁷²⁰ Estes mistérios devem ser questionados em sua relação com a unicidade do mistério sobretudo devido ao fato de os ouvintes do anúncio cristão pertencentes ao mundo contemporâneo não apreenderem o sentido das proposições que carregam consigo o conteúdo da dogmática católica. Para dar conta desta tarefa, Rahner parte do sentido usual de mistério na teologia católica expresso de modo paradigmático nos documentos do Concílio Vaticano I, que fora operacionalizado na teologia católica do século XIX até o Concílio Vaticano II. Quais as características centrais desta compreensão de mistério? Em uma primeira caracterização, Rahner afirma: “o mistério se considera, desde o primeiro ponto de partida, como peculiaridade de um enunciado; os mistérios são plurais; mistérios, nessa pluralidade, são enunciados que *por hora* não podem ser ainda compreensíveis”.⁷²¹ Ainda que o mistério também se refira ao conteúdo do enunciado, o importante é reter que somente à luz da estrutura enunciativa e do modo de conhecimento nela implícito é possível entender o conceito usual de mistério.

Qual a implicação dessa compreensão de mistério? Uma resposta óbvia é: “Os *enunciados* são misteriosos”.⁷²² O mistério diz respeito, então, a uma qualidade inerente a certas proposições. Se assim o é, então, é certo dizer que o mistério é aquilo que assim parece à *ratio*, isto é, à racionalidade que se expressa judicativamente. Somente em referência à razão o mistério pode ser reconhecido como tal. Não só isto. Pelo que parece, o mistério é condicionado pela razão que estipula aquilo que ela considera como misterioso, segundo sua estrutura e poder cognoscitivo. Ora, se a estrutura humana não possui nada mais originário que seu elemento racional e, se sua originariedade não se reduzir à razão, é pertinente perguntar pela relação entre sua originariedade e o mistério. Se a originariedade do ser humano não for redutível à sua racionalidade, o conceito de mistério não é, deste

⁷²⁰ RAHNER, K., *Escritos de teología*, p. 53.

⁷²¹ Ibidem, p. 55.

⁷²² Idem.

modo, ressignificado? Para responder esta questão, é preciso antes de tudo aprofundarmo-nos na relação entre mistério e enunciado. Sobre esta questão, Rahner afirma:

Pois bem, mistérios, para a teologia escolar, são enunciados cuja verdade só está garantida por uma comunicação divina e que, ainda sendo comunicados pela revelação de Deus, não resultam evidentes, mas que seguem sendo essencialmente objeto da fé. Esta concepção responde totalmente ao conceito ordinário da revelação. À diferença da teologia bíblica atual, católica e protestante, concebe-se [a revelação] enquanto comunicação de enunciados verdadeiros.⁷²³

A caracterização rahneriana da concepção escolar de mistério atém-se à ideia de que mistério é o que, não possuindo evidência (ou seja, não sendo plenamente certificado pela razão) e sendo fruto de uma comunicação divina (revelação), aparece na estrutura racional dos juízos, porém deve ser sempre objeto de fé. Ora, isto assinala uma redução evidente: a revelação passa a ser tão somente a “comunicação de enunciados verdadeiros”. Por verdade, entende-se, neste caso, a correlação entre estas proposições e o estado de fato daquilo que é, através dela, revelado. Ora, justamente esta concepção de revelação divina parece não dar conta da ideia bíblica segundo a qual Deus se revela por meio de sua ação em nós. Neste sentido, a revelação é ação salvífica de Deus; portanto, a verdade revelação é sempre ação salvífica. A atuação da graça salvífica de Deus aparece, então, como condição de possibilidade da própria inteligibilidade daquilo que ele mesmo nos leva a ouvir.⁷²⁴ Se a revelação é ação graciosa salvífica, ao reduzi-la ao âmbito proposicional, a tradição que Rahner chama de “escolar” acaba transformando a revelação naquilo que se descerra proposicionalmente. Em outras palavras: para a teologia escolar, a revelação nada mais é que um conjunto de informações mediadas por um complexo de enunciados. Isto não significa que a inteligibilidade daquilo que é revelado por essas proposições seja plena. Nada disso. Rahner faz questão de deixar claro que, no que concerne à compreensão escolar da revelação (e do mistério), a “razão natural” se vê impedida de inteli-gi-los perfeitamente. Como ele afirma: “Tais enunciados se distinguem dos da razão natural que são ‘entendidos’, ‘penetrados’, ‘demonstrados’”.⁷²⁵ Uma afirmação como esta possui um desdobramento importante. Os enunciados misteriosos revelados por Deus passam

⁷²³ Ibidem, p. 56.

⁷²⁴ Cf. Ibidem, p. 56-57.

⁷²⁵ Ibidem, p. 57.

a ser medidos pela racionalidade “natural”, que penetra, entende e demonstra, ou seja, os mistérios proposicionalmente expressos só são mistérios porque não se adéquam ao critério de certeza da racionalidade que entende o mundo finito que é o nosso. Se os mistérios não possuem a mesma certeza que aquela inerente aos juízos acerca dos entes finitos, isto só significa que eles não cumprem uma exigência primária de possuir certeza. Esta certeza expressa-se em conceitos, que assinalam, por sua vez, o poder de apreensão da razão. Se os mistérios sinalizam uma inadequação entre intelecto e o que fora revelado por Deus (proposicionalmente), isto significa que os conceitos presentes nas suas proposições “misteriosas” não satisfazem os critérios de certeza do campo da razão natural. Esta inadequação não é eterna, uma vez que, na visão beatífica, ela é superada. Se assim o é, então, os muitos mistérios presentes na teologia escolar acabam aparecendo como provisórios. Conclusão: mistérios são proposições nascidas da revelação divina, que, por não expressarem plena certeza, servem tão somente para nossa condição mutável nesta vida e é objeto de fé; porém, na outra vida, com a visão beatífica, seus sentidos são plenamente inteligidos, o que as torna provisórias. Nas palavras de Rahner:

Trata-se, isto é o que ao menos parece, de enunciados obscuros e por ora impenetráveis, mas que mais tarde se ilustrarão e satisfarão assim as exigências de evidência e penetração próprias da razão humana (...) A essência dos mistérios e sua duração estão limitadas, em certo modo, pela visão beatífica.⁷²⁶

Esse entendimento do mistério desconsidera uma compreensão também dogmática de que Deus é incompreensível, inclusive na visão beatífica. João Crisóstomo, por exemplo, no contexto de um comentário a Paulo, chega a afirmar que “se este governo [de Deus] é incompreensível, com maior razão Deus em si mesmo”.⁷²⁷ Esta incompreensibilidade de Deus em si mesmo deve ser pensada não somente em nossa condição temporal, mas até na bem-aventurança *post mortem*. Isto aparece claramente em Tomás de Aquino. Como vimos, para ele, a bem-aventurança se identifica com a visão da essência de Deus. Esta, contudo, não pode ser realizada na condição temporal que se dá nesta vida. A vida *post mortem* é, portanto, o único *locus* possível para a realização da visão da essência divina. No

⁷²⁶ Ibidem, p. 58.

⁷²⁷ CRISÓSTOMO, São João., *Da incompreensibilidade de Deus*, p. 26.

entanto, a visão da essência de Deus não pode ser pensada como se o ser humano compreende-se inteiramente Deus, ou seja, a visão beatífica de Deus não se identifica com a compreensibilidade de sua essência. Isto porque, para Tomás, “compreender é o mesmo que conhecer perfeitamente”.⁷²⁸ A amplitude do conhecimento depende de dois elementos: do grau de inteligibilidade do ente a ser conhecido e da potência cognoscitiva daquele que conhece. Porquanto a inteligibilidade de um ente é fornecida pelo grau de atualidade a ele inerente, Deus, por ser ato puro, é plena e infinitamente inteligível. A infinitude do caráter inteligível de Deus contrasta, obviamente, com a finitude da capacidade cognitiva de uma criatura dotada de intelecto, como o ser humano. “Com efeito, um intelecto criado conhece a essência divina, mais ou menos perfeitamente, segundo é iluminado por maior ou menor luz da glória”.⁷²⁹ Se a luz da glória é criada para iluminar um intelecto finito, ela mesma é finita. Disto se infere que a capacidade de o intelecto humano conhecer a essência divina é finita, o que inviabiliza compreendê-la de fato. Consequentemente, a essência divina é incompreensível, ainda para a visão beatífica de Deus. Justamente isto é rememorado por Rahner em sua problematização da concepção escolar de mistério. Para ele, seguindo a doutrina clássica da incompreensibilidade de Deus, “A maior atualidade do conhecimento não é a remoção do mistério ou sua atenuação, mas a vigência definitiva e a proximidade absoluta do mistério permanente”.⁷³⁰ Que implicações isto possui para a caracterização escolar do mistério?

A primeira implicação da crítica rahneriana ao conceito escolar de mistério refere-se a uma primeira ressignificação deste mesmo conceito. Se não podemos remover o mistério nem mesmo na visão beatífica de Deus, então, o conhecimento do mistério não é provisório. Consequentemente, o conceito de mistério não pode ser entendido de modo negativo ou restritivo, isto é, como simples negação da possibilidade de obter um grau pleno de certeza da realidade divina. O mistério é intrínseco ao conhecimento propriamente dito. Em contrapartida, quando um conhecimento é deficiente, ele deixa de experimentar radicalmente o mistério.⁷³¹ Destarte, o mistério é um conceito positivo daquilo que Deus é. Ora, se o mistério

⁷²⁸ *Sum. Teol.*, I, q. 12, art. 7, resp.

⁷²⁹ Idem.

⁷³⁰ RAHNER, K., *Escritos de teología*, p. 59.

⁷³¹ Cf. Ibidem, p. 60.

se dá ao conhecimento humano, então, para que ele possa ser entendido como conceito positivo, é preciso que haja uma resignificação do conceito de conhecimento. Para tanto, não se pode reduzir o conhecimento ao simples nível proposicional e categorial. Caso contrário, o mistério continuará a se reduzir ao âmbito proposicional. Isto equivale a dizer que é necessário repensar o modo do ser do espírito, uma vez que este é, para Rahner, o conceito-chave para entender a estrutura gnosiológica do ser humano. No que concerne a esse conceito central na antropologia rahneriana, devemos levar em conta as seguintes afirmações: “O espírito é transcendência. O espírito apreende enquanto antecipa, através e acima do objeto abarcado, o absoluto não abarcável”.⁷³² O que isso significa? Como há antecipação do absoluto em meio ao conhecimento do objeto particular? Uma passagem de *Espírito no mundo* ajuda-nos a entender essa questão:

O mundo conhecido é sempre o mundo do homem. E o último conhecido, Deus, se ilumina tão somente na envergadura sem fronteira da antecipação, no apetite do ser em absoluto que comporta toda ação do homem e que não unicamente se faz valer em seus últimos conhecimentos e em suas definitivas decisões, mas também no fazer-se e ter-se que fazer sensibilidade do espírito livre para poder ser precisamente espírito, no expor-se assim a todos os destinos desta terra. Assim se apresenta o homem diante seus próprios olhos ao encontrar-se a si mesmo no mundo e no caminho até Deus e esta dualidade é antes de tudo ele, e não pode ser um sem o outro.⁷³³

A passagem acima, cujo contexto é o da interpretação rahneriana da teoria do conhecimento de Santo Tomás de Aquino, deixa claro que o intento de Rahner é o de caracterizar o espírito como conceito que responde simultaneamente pela relação essencial do ser humano com o mundo finito, onde ele se depara com os entes em geral, e com o absoluto, termo final de seu conhecimento, segundo a ordem temporal. Neste sentido, nossa relação (por meio da sensibilidade) com os entes leva-nos a conceber o espírito, primeiramente, como o direcionamento da totalidade do que somos para a totalidade da finitude dos entes criados diferentes de nós mesmos. Por outro lado, o espírito é o direcionamento da totalidade que somos para a alteridade absoluta de Deus. Ora, a questão central de Rahner é assinalar que relacionamo-nos com Deus por meio de um processo de antecipação. Por antecipação, neste contexto, Rahner entende o fato de que em toda atuação do

⁷³² Idem.

⁷³³ RAHNER, K., 1963, p. 386

espírito, a despeito de ele relacionar-se, explicitamente, com os entes finitos criados, há uma abertura que traz a vigência do absoluto para seu horizonte de ação. Mais: a abertura a Deus passa a ser condicionadora de todos os demais comportamentos do espírito, ainda que, categorialmente, o conhecimento imediato do ser humano se refira aos entes mundanos. Consequentemente, o espírito é essencialmente dual, como o próprio Rahner afirma em passagem paradigmática: “Por isto, é o homem essencialmente dual. Sempre referido ao mundo e já sempre acima dele e fora dele”.⁷³⁴ O “fora do mundo” nada mais é que Deus. Por este motivo, Deus aparece como horizonte de constituição da miríade de comportamentos humanos. Sem Deus, não há como assegurar qualquer conhecimento que seja. Isto nos leva a dizer que, se Deus é o horizonte dentro do qual os comportamentos do espírito se determinam (inclusive o conhecimento dos entes finitos), sua ação de categorialização é condicionada por uma experiência pré-predicativa, a saber, a abertura para o absoluto. Este, contudo, por se dar inicialmente de modo pré-predicativo é conhecido, sem ser objetivado. Isto significa que a não objetivação do absoluto é a condição de possibilidade do conhecimento categorial. Deste modo, ainda que, no âmbito categorial, o conhecimento primeiramente se relaciona com os entes mundanos, como este âmbito não é originário, há uma pré-compreensão pré-predicativa do absoluto, que condiciona todo conhecimento racional. Consequentemente, sempre já nos movemos em um conhecimento que excede o poder de categorialização do espírito que funciona como substrato de todo poder de conceituação deste mesmo espírito. Se nós nos aprofundarmos no modo de realização do conhecimento, veremos que sempre estaremos adentrando em Deus, que aparece, neste caso, como pré-categorial. Ora, é possível então dizer, sem desrespeitarmos Rahner, que o espírito move-se no mistério. Não há como sair disso. Ele sempre se conduz no interior do inabarcável, o que o leva a sempre situar-se na transcendência, ou seja, para além da imanência dos entes criados. Por isso a passagem anteriormente citada de “Sobre o conceito de mistério na teologia católica”: “O espírito é transcendência. O espírito apreende enquanto antecipa, através e acima do objeto abarcado, o absoluto não abarcável”.⁷³⁵

⁷³⁴ Idem.

⁷³⁵ Idem.

Se o espírito antecipa o inabarcável e este forma o horizonte condicionador de todos os nossos comportamentos com os entes em geral, então, é possível afirmar que o inabarcável estrutura nossas relações com o abarcável. Para Rahner, o caráter de abertura à auto-expressão do absoluto por parte do espírito é a condição antropológica necessária para que o ser humano possa escutar a palavra divina. Como ele mesmo afirma em *Ouvinte da palavra*: “o homem há de possuir uma abertura para a auto-expressão da absoluta posse do ser por meio da palavra clara. Essa abertura há de pressupor-se a priori para que tal palavra possa ser ouvida”.⁷³⁶ Trata-se então da ideia segundo a qual a transcendência do espírito forma a estrutura transcendental que torna possível e viável que o ser humano escute a palavra divina. Por este motivo, de modo atemático, o ser humano, ao abrir-se à totalidade do ser, antecipa a presença de Deus. Corroborando o que fora anteriormente dito, vale mencionar outra passagem de *Ouvinte da palavra*:

Mas nessa ‘antecipação’ – como condição necessária e realizada em todos os casos de todo conhecer e agir humanos – está também já afirmada simultaneamente, ainda que não representada, a existência de um ente de absoluta ‘posse do ser’, quer dizer, a existência de Deus.⁷³⁷

O que interessa dizer, antes de tudo, é que Rahner não está especificando que Deus é antecipado pelo espírito, mas somente dizendo que o espírito, por ter como Deus como meta, move-se em uma compreensão atemática do ser divino e justamente esta compreensão condiciona todo conhecimento objetivo dos demais entes.⁷³⁸ Por isso, se nossa relação primária com Deus é pré-predicativa, não há como transformar a ideia de mistério em simples conceito provisório.

A compreensão rahneriana do mistério deve ainda ser aprofundada por meio do que ele mesmo entendeu ser a relação pericorética entre intelecto e vontade, ou seja, entre conhecimento e amor. Se o intelecto conhece objetivamente os entes mundanos, este conhecimento está eivado da força do amor. Mais: como o espírito (conceito que congrega intelecto e vontade, conhecimento e amor) antecipa o absoluto, ele não pode deter-se no que quer que seja. Neste sentido, o espírito possui

⁷³⁶ RAHNER, 2009, p. 79.

⁷³⁷ Ibidem, p. 93.

⁷³⁸ Uma excelente exposição dos contornos do conceito rahneriano de espírito encontra-se em OLIVEIRA, M. A., *Filosofia transcendental e religião*, cap. 3. Já a relação deste conceito com a compreensão cristã de Deus (Trindade) encontra-se paradigmaticamente explicitada em MIRANDA, M. F., *O mistério de Deus em nossa vida*.

um movimento de constante transcendência em relação aos entes mundanos, ainda que esteja essencialmente ligado a eles. Como o espírito é a cada vez lançado em direção ao absoluto, então, seu movimento intelectual só se realiza plenamente por meio da ação do amor. Ora, se o intelecto é “a faculdade que submete o objeto, e o apreende sob as leis *a priori* do conhecimento”; se o intelecto é também “a faculdade do juízo que julga, a [faculdade] do compreender abarcador”⁷³⁹, então, no que concerne ao relacionamento do espírito com o absoluto, há uma certa primazia do amor, uma vez que este lança o espírito para o interior daquilo que é inabarcável pelo intelecto. Somente aperfeiçoado pelo amor, a razão assume com propriedade o “lugar” que é o seu: o lugar capaz de receber aquilo que está acima de si, que não pode ser julgado e categorializado, a saber, Deus. Somente aberto para o absoluto o espírito pode dele receber sua [do absoluto] medida. A auto-entrega do absoluto é, então, o correlato necessário da relação do espírito com Deus.

Do que foi dito até agora, deve-se atentar para o fato de que o mistério, não sendo categorializável, é inobjetivável. Por isso, se levarmos em conta o fato de que os nomes referem-se entes de tudo aos entes finitos, então, deve-se dizer que o mistério é inominável. Isto equivale a reconhecer que o mistério está fora do âmbito da finitude entitativa. Disto se depreende que o mistério é infinito – conceito que não nasce da remoção dos caracteres finitos da criação e que, posteriormente, por transposição analógica, seria utilizado para significar Deus. A infinitude aparece no próprio caráter pré-predicativo do mistério, que é refratário ao âmbito da categorialização/objetificação dos entes.⁷⁴⁰ Exatamente por isso, o mistério é transcendente, ou seja, não se limita ao plano da imanência dos entes finitos. Contudo, sua transcendência não o faz divorciado do mundo, pois, como vimos, o mistério é o horizonte inabarcável que condiciona nossas múltiplas relações com os entes finitos. Por um lado, o mistério é indisponível: não pode ser posicionado e condicionado pela subjetividade ou por qualquer ente mundano. Por outro lado, o mistério não é indiferente ao mundo: por meio da auto-entrega, o mistério se dá enquanto tal, sobretudo ao espírito. Este ato nada mais é que a graça. Por meio dela, o ser humano faz a experiência do mistério, isto é, passa a conhecê-lo. Este conhecimento, contudo, não é redutível ao eixo categorial. Por isso, pela graça, o

⁷³⁹ RAHNER, K., *Escritos de teología*, p. 61.

⁷⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 70.

mistério aproxima-se do ser humano, mas isto não anula sua absoluta transcendência.⁷⁴¹ Nas palavras de Rahner: “A graça, portanto, é a graça da proximidade do mistério permanente, a graça que torna Deus experimentável enquanto mistério santo e, deste modo, imenso e inabarcável”.⁷⁴² Exatamente esta autorrevelação do mistério produz a salvação humana. Desta experiência advém todos os demais “mistérios” da teologia cristã: a Trindade, eucaristia, pecado original etc. Como, porém, no cristianismo, a revelação salvífica se dá pela encarnação de Cristo, é possível entender por que, para Rahner, o sentido teológico de mistério deve relacionar salvação e encarnação. Como ele diz:

o conceito abstrato da proximidade divina e da auto-comunicação de Deus enquanto mistério santo só pode ser alcançado, e alcança-se, em sua vigência ontológica acima de um pensar meramente lógico-conceitual, na experiência da encarnação e da graça.⁷⁴³

Graça e encarnação, então, dão concretude à ideia de auto-comunicação salvífica de Deus. Somente assim, o espírito conhece o mistério sem reduzi-lo a qualquer categoria que seja, potencializando sua capacidade de amar e suspendendo o reducionismo racional de Deus ao estatuto de objeto de conhecimento.

4.4.3. Mística como hermenêutica: uma caracterização a partir de Marion

O percurso percorrido até o presente momento forneceu as bases necessárias para a explicitação do que entendemos por mística como hermenêutica. Trata-se, como afirmamos na introdução⁷⁴⁴, de uma compreensão não metafísica da mística, que relaciona-se com a tradição (no caso, a tradição cristã) de modo não metafísico, promovendo uma apropriação criativa de seu manancial significativo, sobretudo do manancial teórico-teológico e das experiências dos chamados “místicos”. Para tanto, é necessário orientar-se pelos conceitos marionianos anteriormente estudados, uma vez que eles nos permitem promover uma apropriação não metafísica do arcabouço “formal” da definição metafísica de mística anteriormente estudada, a saber, “experiência frutiva do absoluto”. Antes mesmo de ficar claro

⁷⁴¹ Cf. Ibidem, p. 75.

⁷⁴² Ibidem, p. 76.

⁷⁴³ RAHNER, K., *Escritos de teología*, p. 94.

⁷⁴⁴ Cf. Introdução, tópico 3.

por que é possível caracterizar a mística como hermenêutica, devemos já nos orientar por uma apropriação criativa não metafísica do conceito metafísico de mística, o que equivale a dizer que é preciso realizar aquilo que ainda deve ser posteriormente explicitado: operacionalizar o caráter hermenêutico da mística. Não se trata de uma petição de princípio. Trata-se, outrossim, de mover-se em um círculo virtuoso e não vicioso, segundo o qual a tarefa de explicitar o que significa mística como hermenêutica já deve realizar o exercício hermenêutico da mística, uma vez que devemos de certo modo já saber, de modo tácito, o que significa mística como hermenêutica, para que possamos nos apropriar não metafisicamente da definição metafísica de mística. Movemo-nos, então, em um círculo. Contudo, este círculo é necessário. Isto porque ele diz respeito a uma pré-compreensão sem a qual não conseguimos identificar na definição metafísica de mística (no caso, a definição de Maritain também utilizada por Vaz) uma possibilidade de ela ser apropriada por outro regime de verdade que o da metafísica. O que está tacitamente nos orientando deve ser explicitado ao longo deste último tópico do terceiro capítulo. Partimos então das seguintes questões: por que é preciso promover uma apropriação não metafísica da definição metafísica de mística? Como a ressignificação não metafísica da definição metafísica de mística se caracteriza? Até que ponto o pensamento de Marion permite promover esta ressignificação?

A inviabilidade de se perpetuar o caráter material da compreensão metafísica de mística, que fora anteriormente caracterizada, pode ser entendida, caso levemos em conta as seguintes questões: a) os elementos metafísicos presentes na compreensão vaziana de mística; b) a possibilidade de todos eles serem suspensos pelo próprio pensamento metafísico; e c) a demolição da metafísica por meio do acontecimento histórico da morte de Deus. No que concerne aos elementos metafísicos presentes na compreensão vaziana de mística, segundo o que foi mostrado, os conceitos de espírito e de absoluto assumem um lugar central. O primeiro caracteriza-se por assinalar que a unidade substancial de corpo e alma pode direcionar-se tanto para o absoluto formal do conceito de ser, quanto para o absoluto real, de onde advém a experiência propriamente dita de Deus. O Deus que aí se descerra assume necessariamente o âmbito ontológico suprassensível. Ora, deve-se destacar a dupla correlação metafísica aí presente: a unidade substancial de corpo e alma suprassumida no conceito (também metafísico) de espírito e o absoluto considerado como o ente suprassensível por excelência. Em verdade, tanto Deus

quanto as bases antropológicas da experiência mística são realidades suprassensíveis. Se o espírito suprassume a unidade substancial de corpo e alma, então, há no ser humano alguns elementos ontologicamente hipostasiados, que, funcionando como realidades substancialmente vigentes, asseguram uma presença constante como substrato do devir. Por isso, não é à toa que Vaz, seguindo toda tradição aristotélico-tomista, pensa o ser humano à luz da ideia de faculdades, que a priori se encontram nele presentes, delimitando a pluriformidade de suas atividades e comportamentos. Todo ser humano é a priori um animal racional, um ser dotado de livre-arbítrio, um ser espiritual, um ser volitivo, um ser capaz de conhecer a Deus – e assim por diante. Isto porque todo ser humano é a priori determinado por uma miríade de elementos substancialmente dados. Isto é sinal claro da “metafísica da presença”, cujo caráter essencial, no caso da antropologia, se identifica com a ideia de que todo ser humano é dotado de elementos simplesmente dados, que previamente determinam sua estrutura, condicionando e antecipando o devir inerente ao conjunto de suas ações.

Por outro lado, o Deus experimentado por essa pré-compreensão do ser humano deve assumir de modo eminente o mesmo estatuto ontológico suprassensível que, de modo análogo, a ideia de unidade substancial de corpo e alma assume. Deste modo, Deus aparece como ente meta-empírico por antonomásia, causa incausada da totalidade dos entes finitos. Trata-se, é claro, de uma figura do pensamento onto-teo-lógico, que tradicionalmente determinou a história da teologia cristã. Foi deste modo que Tomás de Aquino e Maritain puderam pensar Deus sob o eixo do conceito de causalidade, além de pensá-lo à luz da ideia de ser (algo também seguido por Vaz). Um conceito de mística que se apóia nesses pressupostos só pode pensar seu arco semântico de modo debitário a toda metafísica que ele pressupõe. Neste sentido, ainda que a mística seja marcadamente uma experiência de Deus de caráter frutivo sem reduzir-se às categorias racionais que integram os demais entes, ela sempre é entendida sob os limites intrínsecos do saber metafísico. Por isso, o que há de excessivo por ela experimentado é entendido como excesso ontológico, logo, como devedor da ideia metafísica de ser. Ou, então, a mística é pensada como elevação do espírito ao nível mais alto do plano suprassensível que pode ser atingido nesta vida. Não é à toa, neste caso, que muito da mística cristã é devedora da ideia de ascese, que muitas vezes se coaduna com a noção de subida ao mundo inteligível platonicamente pensado. Um exemplo notório

é o desprezo corporal que algumas místicas cristãs promoveram (e ainda promovem), com o intuito de levar a alma (ou espírito, em alguns casos) a Deus. Nos parágrafos 6 e 7 de suas *Centúrias da caridade*, São Máximo Confessor, por exemplo, pensador cristão neo-platônico do século VI d C., afirma:

6. Quem tem a mente fixa no amor de Deus despreza todas as coisas visíveis, e ao seu próprio corpo, como a algo estranho. 7. Se a alma é melhor que o corpo, e se incomparavelmente melhor que o mundo é Deus, que o criou, quem põe antes da alma o corpo, e antes de Deus o mundo criado por Ele, em nada se distingue dos idólatras.⁷⁴⁵

Um pensamento como este, que favorece uma clara ideia de ascese, pressupõe que Deus seja suprassensível e que no ser humano há algo que o conecta com a transcendência meta-empírica de Deus, por ser ele mesmo também suprassensível: a alma. Por isso o juízo de valor direcionado à relação entre corpo e alma: o primeiro é menos digno que o segundo, uma vez que leva o ser humano a ater-se às coisas sensíveis. Uma vez que Deus está para além do sensível (suprassensível), somente a alma, único elemento humano capaz de transcender as coisas sensíveis, leva o ser humano a Deus.

As bases metafísicas da compreensão tradicional da mística foram dissolvidas por uma experiência metafísica especificamente moderna de pensamento, a saber, o pensamento de Schelling, que entende a mística como *delírio*. Nas cartas oito e nove de suas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, Schelling solapa a copertinência de metafísica e mística por meio de um pensamento deveras enigmático: para ele, todo dogmatismo filosófico funda-se em um “delírio místico”.⁷⁴⁶ Como ele mesmo diz: “Retorno à divindade, fonte primordial de toda existência, unificação com o Absoluto, anulação de mim mesmo’ – não é este o princípio de toda filosofia delirante, que simplesmente foi explicitado, interpretado e envolto em imagens de maneiras diferentes por pensadores diferentes, segundo a feição de seu espírito e de seus sentidos? O princípio para a história de todo delírio místico pode ser encontrado aqui”.⁷⁴⁷ Deve-se destacar primeiramente o fato de o pensador alemão acentuar uma tendência tradicional de se compreender a

⁷⁴⁵ CONFESSOR, São Máximo. *Centúrias sobre a caridade e outros escritos espirituais*, p. 57.

⁷⁴⁶ SCHELLING, F., *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 21.

⁷⁴⁷ Idem.

experiência mística: a dissolução do eu na unidade engendrada pelo contato com o absoluto. A união mística (*unio mystica*) seria a extinção da unidade do eu. Nada mais “lógico” nesta compreensão. Se Deus é absoluto, incondicional e, no caso da metafísica cristã, a causa primeira e última da totalidade dos entes (criação), unir-se a ele é perder o caráter finito da nossa condição, uma vez que Deus não deixa de ser quem ele é ao unir-se ao eu e, por isso, nós sofremos alguma transformação por meio desta fusão com ele. Se nós nos transformamos em meio à unidade com Deus, é porque deixamos de ser quem éramos. O que éramos (e sempre somos) identifica-se com a noção de finitude ontológica. Não ser mais finito parece ser o sentido da experiência mística. Logo, a união mística nada mais é que desfazimento ontológico da finitude do eu humano. Eis, então, a aporia pensada por Schelling: a fusão do eu com o absoluto subsume o eu, anulando sua especificidade. Ser em Deus é não possuir eu humano. Por isso, toda mística só pode ser um delírio: perda da autonomia do eu e dissolução de si no absoluto. Ora, de onde advém este delírio? Como é possível levar a sério a dissolução do eu no absoluto? Isto só se explica, pensa Schelling, se considerarmos o ser humano de outro modo que Tomás de Aquino, Maritain e Vaz. Dito sucintamente, o que se entende correntemente por mística nasce, segundo Schelling, de uma faculdade própria do ser humano que intui a interioridade humana desvinculada dos diversos elementos espaço-temporais que condicionam sua relação com a totalidade dos entes. Em outras palavras: é possível, por meio de um acontecimento intuitivo, que o ser humano considere sua interioridade divorciada de todas as alteridades que lhe transcendem. Neste sentido, o ser humano consegue “intuir o eterno em nós”.⁷⁴⁸ O eterno aparece, no caso do delírio místico, a partir da desconsideração da espaço-temporalidade que determina toda experiência humana do mundo “exterior”. É justamente esta experiência que possibilita pensar o suprassensível fora do ser humano, isto é, o absoluto dotado de objetividade. Por meio desta experiência, o que efetivamente o real é parece opor-se ao que simplesmente aparece, mas não é dotado da mesma densidade ontológica que o núcleo estável que o ser humano intuiu em si e passou a considerar como o absoluto propriamente dito. “Essa intuição, em primeiro lugar, nos convence de que algo *é*, em sentido próprio, enquanto todo restante, ao qual transferimos essa

⁷⁴⁸ SCHELLING, F., *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 22.

palavra, apenas aparece”.⁷⁴⁹ Dito de outro modo: a intuição da ipseidade humana desvinculada da alteridade do mundo leva a produzir a dicotomia metafísica entre aparência e essência. Ora, ainda que o eu humano se veja anulado pela experiência mística, ele deve estar presente para que experimente a si mesmo sob o modo da anulação. Disto se depreende que é o eu que condiciona a mística, pois sem ele não há como falar daquilo que se desvela na experiência do absoluto, já que o absoluto só aparece *para* o eu. Entretanto, a partir do que foi dito, é claro que a análise de Schelling não para por aí. Para ele, o absoluto intuído é, em verdade, um elemento do eu alienado de si. Como diz Schelling:

Difícilmente um místico poderia ter prazer no pensamento de estar devorado pelo abismo da divindade, se não tivesse sempre posto, no lugar da divindade, mais uma vez, seu próprio eu. Difícilmente um místico poderia pensar-se como anulado, se não tivesse sempre pensado, como substrato da anulação, mais uma vez seu próprio eu.⁷⁵⁰

Conclusão:

Aqui, meu amigo, encontramos-nos no princípio de todo delírio místico. Este, quando se torna sistema, não provém de nada outro, senão da intuição intelectual objetivada, de se tomar a intuição de si mesmo pela intuição de um objeto fora de si, a intuição do mundo intelectual interior pela intuição do mundo suprassensível fora de si.⁷⁵¹

A transcendência do mundo suprassensível nada mais é que a projeção da ipseidade humana intuída pelo próprio sujeito fora de seu vínculo com o mundo externo. Toda mística nada mais é que fruto de uma alienação antropológica.

A aporia de Schelling encontra na alienação do eu uma resposta. Não é o Deus-coisa-em-si que anula a ipseidade humana por meio da união mística; é o eu humano o princípio genealógico do Deus-coisa-em-si. Repetindo: o caráter delirante da mística deve ser entendido, segundo Schelling, a partir dessa possibilidade de o eu intuir a si desvinculado do mundo externo. Justamente isto coloca em xeque as bases antropológicas da compreensão vaziana de mística, bases essas que, de certo modo, também aparecem em Tomás de Aquino e Maritain. O absoluto pode ser compreendido também metafisicamente (Schelling também era um metafísico) como delírio de um eu que aliena-se de seu mecanismo projetivo. Não há portanto qualquer apoditicidade na compreensão vaziana de mística, uma

⁷⁴⁹ Idem.

⁷⁵⁰ Ibidem, p. 23.

⁷⁵¹ Idem.

vez que o próprio regime de verdade metafísico pode suspender as bases de sua compreensão “positiva” de mística. Podemos até concordar com Vaz, porém, nossa concordância depende tão somente de uma “crença” em seus pressupostos e não em uma certeza absoluta, uma vez que é possível duvidar de seus fundamentos e assinalar as bases ilusórias de toda mística. Disto é possível concluir que dentro do regime de verdade metafísico é possível dissolver a unidade aparentemente essencial entre metafísica e mística.

A desconstrução radical das bases antropológicas de Vaz e a destruição da ideia de transcendência objetiva do absoluto, que aparece de algum modo em Schelling, são elevadas ao paroxismo por Nietzsche, por meio da sua declaração da morte de Deus. Levando em consideração o que já foi caracterizado acerca do acontecimento histórico-hermenêutico⁷⁵² da morte de Deus, é possível entender por que ele dissolve radicalmente a relação tradicional (isto é, vaziana, maritainiana e tomásica) entre metafísica e mística. Como visto, a morte de Deus não possui nenhuma relação com o pensamento ateu tradicional, segundo o qual é possível, por meio do fio condutor da razão, demonstrar que Deus não existe. Neste caso, como mostramos alhures⁷⁵³, o ateísmo é somente a tentativa metafísica de rejeitar racionalmente o discurso teísta acerca de Deus, o que implica em reconhecer que o ateísmo depende do teísmo e, por isso mesmo, só pode ser circunscrito em seu interior. Ora, o que está em jogo na morte de Deus é justamente a dissolução do horizonte no interior do qual se movem tanto os teísmos da tradição, quanto os ateísmos teóricos que desta mesma tradição são devedores. Trata-se, portanto, da derrocada do horizonte hermenêutico que sempre condicionou teísmos e ateísmos. No que concerne a este horizonte, importa destacar tão somente que Nietzsche o considera marcadamente dicotômico. A tradição ocidental sempre se moveu – assim pensa Nietzsche – no interior de compreensões binárias de mundo. Tais compreensões sempre se estruturaram por meio de uma cisão evidente: o mundo é determinado por uma instância meta-empírica que condiciona e possibilita a existência e a coesão do plano fenomênico dotado de devir. Classicamente, o plano meta-empírico fora considerado não deveniente e, por isso mesmo, aparece como fundamento do devir dos entes. Uma vez que este plano meta-empírico não se imiscui com o plano fenomênico em devir, é ele mesmo considerado inteligível e

⁷⁵² Cf. cap. 1, tópico 1.3 desta investigação.

⁷⁵³ Cf. CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*, a.

atemporal. A tradição, então, caracterizou-se por pensar o mundo à luz da diferenciação e separação de sensível e suprassensível e, na maior parte das vezes, entendeu ser o suprassensível o fundamento do sensível. Ora, o termo Deus, sobretudo após a hegemonia histórica do cristianismo, passou paulatinamente a identificar-se com o caráter fundacional e, portanto, causal do plano suprassensível. Porquanto o suprassensível aparece não somente como conceito explicativo da estruturação do mundo, mas também como valor supremo norteador da multiplicidade dos comportamentos humanos, formando assim o eixo de diversas instituições e formações culturais, Deus tornou-se o termo/conceito supremo da existência humana, seja no âmbito teórico quanto no prático. Somente à luz da estrutura binária do pensamento hegemônico da tradição ocidental, que Nietzsche identificou com a metafísica, é possível falar de teísmo e ateísmo. Com sua dissolução, o discurso metafísico acerca de Deus perde seu ponto de sustentação. Destarte, se a mística sempre coadunou-se com a metafísica, com a morte de Deus e a correlata crise das figuras metafísicas da tradição ocidental, parece que não há mais sentido em se falar em mística. Como afirmou Nietzsche de modo lapidar, em *A gaia ciência*: “As explicações místicas são tidas por profundas; na verdade, elas não chegam a ser superficiais”.⁷⁵⁴ Uma sentença como esta, tendo sido proferida no aforismo seguinte ao mais famoso aforismo nietzschiano sobre a morte de Deus, só pode ter sentido, se levamos em conta a crise da metafísica proveniente da morte de Deus. Se as “explicações místicas” tradicionalmente foram consideradas trans-lógicas (e não ilógicas); se elas sempre almejaram se situar no âmbito mais elevado do plano metafísico, consumando o “lugar” ontológico em direção ao qual os discursos metafísicos sempre apontaram, então, a mística sempre relacionou-se com o fundamento ou com o profundo do mundo. Com a morte de Deus, o que parecia uma explicação profunda, por não se referir a nenhum núcleo “em si” do real, não chega sequer a ser superficial. Disso se infere que, com a morte de Deus, a copertinência de mística e metafísica não só não possui mais lugar, como transforma a mística em um vazio de sentido.

A crise da metafísica não somente desconstrói o amálgama mística/metafísica. Ela permite sobretudo libertar a mística da metafísica. E é justamente isto que aqui nos interessa: a resignificação não metafísica da mística.

⁷⁵⁴ FW/GC, § 126.

Para tanto, vimos ser necessário assinalar a implosão da ont-teo-logia promovida pela morte de Deus. Neste sentido, a questão de Deus deixa de ser operacionalizada pelos conceitos de causalidade, de ser e de entidade. Isto porque, com a morte de Deus, não é mais possível interpelar os entes com vistas aos seus caracteres comuns e gerais, como no caso da metafísica geral, assim como não é possível pensar Deus no registro do ente maximamente supremo e como causa da totalidade dos demais entes, tal qual realizado pela metafísica especial (teologia natural). Deste modo, não é mais possível pensar Deus por meio dos caracteres gerias estruturantes dos entes em geral (fundação conceitual de Deus pelo ente comum).⁷⁵⁵ Se na onto-teo-logia há uma dupla fundamentação que interrelaciona Deus e ente comum (fundamentação causal e conceitual), com a morte de Deus, esta relação “pericorética” é inviabilizada. Deus não é mais o ente supremo, tampuco o conceito que sintetiza plenamente a força estruturadora do mundo suprassensível. Não há pois como preservar as mediações categoriais em nossas relações com Deus; assim como não é mais possível pensá-lo a partir dos condicionamentos ontológicos e subjetivos, que posicionam, mensuram e antecipam sua manifestação. Dito em linguagem marioniana: com a morte de Deus e a dissolução da onto-teo-logia (caráter propriamente dito da metafísica, segundo Heidegger), não é mais possível relacionar-se com Deus idolatricamente, mas tão somente por meio de ícones, inclusive por meio dos ícones conceituais. Isto porque Deus não pode ser mais apreendido (isto é, apossado), o que é intentado pelos ídolos, mas somente recebido, o que se dá com os ícones. Trata-se, portanto, de uma recepção da auto-entrega da divindade, sem imposição prévia de quaisquer condições. Livre das condições, Deus se dá como absoluto, ou seja, como incondicionado. Sem mediações conceituais que assegurem nossa relação com ele, nós devemos experimentá-lo diretamente. Uma vez que tal relação direta não é funcionalizável, pois Deus não aparece como meio para nada, mas como um fim em si mesmo (caso contrário, não seria absoluto), nossa relação com ele deve ser pensada fruitivamente. Ora, redescobrimos, então, a definição (formal) de mística formulada por Maritain e operacionalizada por Vaz: “experiência fruitiva do absoluto”. Não só isto. Se Deus dá-se como inabarcável aos conceitos e condicionamentos de qualquer ordem (do ser e da subjetividade, sobretudo), é possível identificar seu caráter absoluto com a

⁷⁵⁵ Cf. cap. 1, tópico 1.3 desta investigação.

noção rahneriana de mistério. Neste caso, é viável reconsiderar a definição maritainiana de mística do seguinte modo: “experiência fruitiva do mistério”. Contudo, para que esta definição possa ser retamente entendida segundo as contribuições de Marion, devemos reconsiderar alguns elementos filosófico-teológicos que sustentam o pensamento rahneriano.

O intuito primordial da caracterização rahneriana do mistério é o de retirar este conceito das malhas da estrutura proposicional e apresentá-lo como elemento pré-predicativo. Neste sentido, o mistério deixa de ser um conceito negativo, que assinalaria o fato de nosso conhecimento não ser capaz ainda de apreender o que certas proposições de fé dizem a respeito de Deus e de seus desígnios. Somente na bem-aventurança nosso intelecto conheceria aquilo que aparece atualmente como misterioso nas proposições de fé. Isso é sinal de que o conceito escolar de mistério orienta-se por uma certa ideia de razão, a saber, aquela que aparece como faculdade perscrutadora e geradora de certeza. Entretanto, esta compreensão “racionalista” de mistério (uma vez que depende essencialmente do conceito de razão mencionado) aparece como insatisfatória, caso levemos em conta o fato (dogmático) de que Deus é incompreensível, ainda que nos relacionemos com ele na bem-aventurança. Ao levar em conta este dado, além do conceito de espírito, Rahner passa a entender o mistério como o modo originário como Deus se dá ao espírito pré-predicativamente, aparecendo como condição de possibilidade do uso da razão e da vontade. No só isso. O mistério aparece como horizonte dentro do qual o espírito desdobra suas atividades e o ser humano se comporta com a totalidade do ente. Por caracterizar o modo como Deus se dá pré-predicativamente, o mistério não pode ser categorializado. Por não se reduzir aos discursos acerca de Deus, o mistério assinala o caráter absolutamente transcendente de Deus. Entretanto, por se dar ao espírito humano, o mistério é sempre um conceito relacional, que visa a dizer que a transcendência de Deus não o torna inalcançável; sua transcendência sempre é experienciada pela totalidade humana, porque ela dá-se gratuitamente ao ser humano. Um problema contudo se instaura, quando levamos em conta outros elementos presentes na caracterização rahneriana do mistério, tendo em conta a tarefa de ressignificação não metafísica da mística e a crise da onto-teo-logia promovida pela morte de Deus. Trata-se da ideia (marioniana, mas também presente de outro modo em Lévinas) de que a superação do regime de verdade onto-teológico só pode se dar suspendendo o poder prescritivo das ontologias, ou seja, fora

da questão do ser. Isto porque, como percebeu Panikkar, Deus é uma questão metaontológica. Nas suas palavras:

A transcendência ou alteridade é tão absoluta que se transcende a si mesma e não pode ser chamada transcendente. A divindade não *é*; seu *ser* está para além do Ser. Seu lugar é meta-ontológico. Não é sequer Não-ser. O apofatismo é absoluto. A divindade nem *é*, nem menos nomeada. O silêncio é nossa única atitude, não tanto porque sejamos incapazes de falar nela, mas porque aquilo no qual especificamente consiste seria silêncio. Este silencia nem oculta, nem revela. A divindade é silêncio porque nada diz, porque nada há a dizer. Um possível nome para essa divindade é *nirvana* ou Nem-Ser-nem-Não-Ser. (...) A divindade é deslumbrada, aqui, como realidade metaontológica. Qualquer pensamento seria idolatria.⁷⁵⁶

Não importa, aqui, interpretar a pluralidade de questões que aparecem na passagem acima. Importa-nos tão somente destacar o fato de que a divindade é caracterizada como “Nem-Ser-nem-Não-Ser”. A oposição ser/não ser não dá conta da incondicionalidade divina. Por isso, como também pensou Marion, inscrever Deus no regime ontológico nada mais é que idolatria. Se consideramos o mistério à luz da morte de Deus, então, ele é metaontológico. Por isso, não é a pré-compreensão do ser espiritualmente experienciada pelo ser humano que nos faz abertos ao mistério. Ora, para Rahner, é o espírito enquanto elemento originário do ser humano que pré-compreensivamente, ou seja, de modo pré-predicativo, acessa a totalidade do ser e, neste acesso, encontra-se com o mistério. É somente a abertura ao ser enquanto tal que leva o ser humano a relacionar-se com o mistério. Em outros termos: Rahner considera o mistério por meio da mediação da relação entre espírito e ser. Há, portanto, uma relação essencial entre ontologia, espírito e mistério, no pensamento rahneriano. Não sem motivo que Rahner afirma: “A ontologia, pelo contrário, é o acontecer misterioso no qual os primeiros modos [de ser] se apresentam a si mesmos como imensuráveis e o homem se *sabe* a si mesmo como mensurado”.⁷⁵⁷ Ainda que o mistério seja irreduzível à razão, nossa relação com ele depende do nosso acesso ao ser enquanto tal, que também não é categorializável. Nesta relação com o ser de cunho pré-predicativo (ontologia), segundo Rahner, sabemos que somos mensurados por aquilo que não mensuramos: o mistério. Não se pode afirmar que Rahner reduza Deus à nossa compreensão originária do ser. Entretanto, o ser ainda é um conceito necessário para se pensar nosso acesso a ele.

⁷⁵⁶ PANIKKAR, R., *Ícones do mistério*, p. 71-72.

⁷⁵⁷ RAHNER, K., *Escritos de teología*, p. 72.

Não por acaso Rahner relaciona ontologia e cristologia, por exemplo, em *Curso fundamental da fé*.⁷⁵⁸

Enquanto conceito relacional do que se dá ao ser humano de modo não categorial, o mistério, por ser absoluto, não pode ser condicionado inclusive pelo conceito de ser. O mistério, em outras palavras, é metaontológico. Para os objetivos da presente investigação, devemos levar em conta a compreensão formal rahneriana de mistério, desconsiderando alguns elementos que ainda inscrevem o pensamento de Rahner no interior da onto-teo-logia, como a ideia antropológica de que o ser humano é dotado de faculdades e, sobretudo, a ideia de que, para pensar Deus, é necessário relacioná-lo com a ontologia. Destarte, o mistério é o caráter intrínseco do modo relacional como a divindade se relaciona com o ser humano, refratário a quaisquer condicionamentos, seja da estrutura transcendental da subjetividade, do poder humano de categorialização (reificação) do real ou mesmo da ideia ontológica de ser enquanto tal. Trata-se então de um conceito excessivo: o mistério assinala que Deus excede todo e qualquer condicionamento. Consequentemente, ele só se dá contrariando as investidas racionais e os horizontes hodiernos de compreensão da realidade. Se a mística foi ressignificada por nós como experiência fruitiva do mistério, então, é necessário entender o mistério presente nesta definição do modo como acabamos de caracterizá-lo. Uma vez que é Deus que por si só se dá ao ser humano, é inerente ao mistério o caráter da gratuidade. Só há experiência do mistério, quando há auto-doação gratuita de Deus. Ora, estas características do mistério nos permitem promover uma apropriação criativa do pensamento de Marion anteriormente descrita e explicitar nossa proposta de definição da mística como hermenêutica.

A mística enquanto experiência fruitiva do mistério deve ser interpretada à luz do arcabouço conceitual marioniano anteriormente explicitado. Isto porque, como visto, Marion suspende dois “dogmas” criados pela tradição fenomenológica, sobretudo por Husserl e Heidegger, a saber, a necessidade do eu constituinte (eu transcendental, ser-aí, consciência intencional) e do horizonte de condicionamento do fenômeno (campo intencional e horizonte do seer). Esta suspensão descerra o campo de manifestação do ente dado e/ou do fenômeno saturado. Tal tipo de

⁷⁵⁸ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*.

fenomenalidade não rejeita a existência do eu e de algum horizonte, mas aparece como irreduzível a ambos. Exatamente esta irreduzibilidade apresenta-se como um excesso fenomênico, que caracteriza alguns fenômenos específicos, como o sublime, o amor e Deus (ente dado por excelência). No caso do ente dado por excelência, sua irreduzibilidade se manifesta segundo uma duplicidade essencial. Por um lado, o ente dado por excelência se dá ao homem, ou seja, faz-se vigente. Trata-se, em outros termos, de uma acontecimento relacional específico. Deus se dá *para* aquele que o recebe. Contudo, Deus é irreduzível a qualquer instância que pretenda capturá-lo, seja o seer, a subjetividade, o mundo etc. Por isso, Deus se dá distanciando-se, isto é, preservando sua absoluta transcendência ante aquilo que a tradição neotestamentário chamou de mundo. Basta exemplificar esta dinâmica com o testemunho místico-poético de São João da Cruz:

Onde é que te escondeste,
Amado, e me deixaste com gemido?
Como o cervo fugiste,
Havendo-me ferido;

Saí, por ti clamando, e eras ido.⁷⁵⁹

Se nos versos de São João da Cruz, Deus se esconde, não é porque ele se faça ausente, mas porque ele aparece, fere a alma e se retrai. Por isso, sua fuga é somente sua distância que o faz inabarcável e irreduzível a qualquer desejo de controle de sua vigência. Isto se manifesta claramente no ícone (seja sensível ou mesmo conceitual). Nele, a divindade nos acomete e seu rosto nos olha, de tal modo que

⁷⁵⁹ CRUZ, São João da., *Obras completas*, p. 578. O modo como interpretaremos, aqui, o pensamento de São João da Cruz não levará em conta o modo como o próprio santo compreende seus poemas. Isto porque o que nos interessa, neste momento, é operacionalizar seus textos como paradigma para se entender nossa definição de mística como “experiência frutiva do mistério” e isto não pode ser realizado pela sua autointerpretação, uma vez que ela serve-se de diversos conceitos pertencentes ao paradigma onto-teo-lógico para falar da relação entre alma e Deus, seja quando pensa Deus por meio de alguns resquícios platônicos (por exemplo, a ideia de que Deus opõe-se ao âmbito sensível, que, por sua vez, identifica-se com a ideia teológica de mundo e/ou carne), seja ainda quando pensa o ser humano a partir de um conjunto (metafísico) de faculdades, como sentidos, razão, intelecto, vontade etc. Isto não quer dizer que desrespeitaremos hermeneuticamente a obra de São João da Cruz. Nós somente nos apropriaremos de modo não metafísico de seus textos. Temos, contudo, a convicção de que estamos, em verdade, entrando no “espírito” de seus textos, uma vez que o santo pretende assinalar que o conhecimento de Deus é refratário a qualquer ciência que tenha por objeto os entes mundanos, ou seja, São João da Cruz pretende assinalar que o conhecimento radical de Deus se dá de modo trans-racional ou trans-categorial, o que converge com a nossa compreensão de mística. No que concerne à autointerpretação de São João da Cruz de seu poema místico “Canções de amor entre a alma e Deus” (“Cântico espiritual”), cuja primeira estrofe reproduzimos acima, Cf. Ibidem, p. 579 seg.

nosso olhar não consegue reduzi-lo a qualquer medida imanente [ao nosso olhar finito]. Ser visto por um olhar infinito que não pode ser capturado por nenhuma visada finita que nasça de nós – eis a dinâmica do ícone, que descerra a relação de (auto) entrega e distanciamento da divindade. Por não ser abarcável por qualquer olhar finito, a aparição icônica da divindade apresenta-se como excessiva. Ela se dá, mas excede o âmbito no qual se dá. Esta dinâmica de relação/entrega e distanciamento, onde se manifesta o excesso da auto-doação de Deus, identifica-se com os elementos centrais da compreensão rahneriana de mistério. Por isso, é possível dizer que o ente dado por excelência, cuja dinâmica pode ser entendida por meio de outros conceitos da fenomenologia de Marion, como por exemplo os conceitos de fenômeno saturado e ícone, identifica-se com o mistério. Ora, se o ente dado por excelência é o mesmo que mistério, seu excesso coloca em colapso o poder racional de conceitualização de Deus. Isto não significa que não possamos dizer nada de Deus. Significa tão somente que o que dizemos de Deus deve possuir as marcas essenciais do ícone conceitual, ou seja, a linguagem deve deixar vir a lume a vigência distanciada do mistério. Por isso, é possível dizer que sabemos algo do mistério, ainda que não o conheçamos “cientificamente”. Trata-se de uma experiência peculiar caracterizada poeticamente e misticamente por São João da Cruz, em “Glosas sobre um êxtase de alta contemplação”, sobretudo nas seguintes estrofes:

1. Eu não soube onde entrava
 Porém, quando ali me vi,
 Sem saber onde estava,
 Grandes coisas entendi;
 Não direi o que senti,
 Que me quedei não sabendo,
Toda a ciência transcendendo.

2. De paz e de piedade
 Era a ciência perfeita,
 Em profunda soledade
 Entendida (via reta);
 Era coisa tão secreta,
 Que fiquei como gemendo,
Toda a ciência transcendendo.

3. Estava absorto e alheado,
 Que se quedou meu sentido
 De todo o sentir privado,
 E o espírito dotado
 De um entender não entendendo,

Toda a ciência transcendendo (...)

7. E é de tão alta excelência
Aquele sumo saber,
Que não há arte ou ciência
Que o possam apreender;
Quem se soubera vencer
Com um não saber sabendo,
*Irá sempre transcendendo.*⁷⁶⁰

O poema acima reproduzido deixa claro que, para São João da Cruz, há uma tensão entre um conhecimento que conhece e que é considerado “de tão alta excelência” (conhecimento este identificado com a noção de “sumo saber”), e o há um outro conhecimento inferior identificado com o conceito de “arte ou ciência”. O conhecimento que o ser humano pode obter de Deus, em seu sentido mais pleno, nada mais é que “um não saber sabendo”. O paradoxo pode ser entendido, caso levemos em conta o fato de que podemos conhecer a Deus para além da ciência; entretanto, se tomarmos esta ciência como paradigmática, então, deve-se dizer que, em relação a Deus, temos um saber que, diante dos limites intrínsecos ao que São João da Cruz entende ser a ciência, é um “não saber”. Este não saber não é um limite ou defeito, mas um excesso (por isso é contem “alta excelência”). Por isso a sentença tantas vezes repetidas (ao todo, sete vezes, em oito estrofes) ao longo do poema: “*Toda a ciência transcendendo*”. A transcendência é, neste caso, um excesso e não um simples deslocamento locativo. Sabemos de Deus, porém para além do modo como conhecemos “cientificamente” (relativo à ciência das coisas temporais) o mundo. É possível dizer que esta ciência nada mais é que um conhecimento categorializador. Se podemos conhecer a Deus por meio de um conhecimento que transcende a ciência, nosso conhecimento de Deus deve ser refratário aos limites da ciência. Destarte, se nossa razão é produtora de ciência, para que conheçamos a Deus, é preciso de uma experiência imediata de sua realidade. Trata-se daquilo que São João da Cruz entende ser a nossa capacidade de sentir a essência de Deus. Como ele mesmo diz:

8. E se o quiserdes ouvir,
Consiste esta suma ciência
Em um subido sentir
Da divinal Essência;

⁷⁶⁰ CRUZ, São João da., *Obras completas*, p. 38-39.

É obra da sua clemência
Fazer quedar não entendendo,

*Toda a ciência transcendendo.*⁷⁶¹

O que São João da Cruz entende pelo “sentir da divinal Essência” não é difícil de compreender. Trata-se da experiência não categorial do mistério que Deus é. Por isso, nela se estabelece um saber irredutível à razão, que permite assinalar que Deus é próximo e distante simultaneamente. Por um lado, Deus se dá ao ser humano e este o sente. Por outro, Deus transcende todo nosso poder de apreensão de sua vigência, uma vez que ele é trans-categorial. Sentimos a Deus porquanto Deus se dá a nós de modo não categorial, ou seja, sem mediações conceituais. Sentir, aqui, nada mais é que ser-tomado-por ou ser-afetado-por Deus. Não se trata de um sentimento subjetivo, mas de ser atravessado pela transcendência do mistério. Em outros termos: o conhecimento da “divinal Essência” não se dá pela apatia de um racionalismo dogmático, mas acontece por meio de um *páthos* que não se reduz ao sentimentos ou moções subjetivas. Chamaremos a especificidade deste *páthos* de *teo-antropopatia*: o conhecimento humano de Deus que se dá por meio da capacidade de sentir de modo trans-categorial a vigência da transcendência divina. A teo-antropopatia é o nome para a experiência icônica de Deus. Não somente isto. Como pretendemos deixar claro, a teo-antropopatia é o nome para a experiência fruitiva do mistério, ou seja, para a experiência mística. Ora, mas como é possível entender isto por meio da obra de Marion? Já vimos que os conceitos marionianos de ente dado por excelência, fenômeno saturado e ícone nos auxiliam a compreender a relação entre transcendência/distância e vigência de Deus, relação esta essencial para ressignificarmos o conceito de mística por meio de noção definição formal de “experiência fruitiva do mistério”. Contudo, as considerações acerca da obra de São João da Cruz nos levam a levantar o problema da recepção humana do mistério. Em outras palavras: onde incide a auto-doação do mistério? Ou melhor: como entender o *páthos* presente na experiência do mistério? Se a experiência do mistério não é condicionada por qualquer tipo de subjetividade constituinte, é preciso levar em conta outra ipseidade humana que aquelas pensadas

⁷⁶¹ Ibidem, p. 39-40.

pela tradição metafísica. Como já visto, esta ipseidade não metafísica pensada por Marion nada mais é que o eu adonado. É este eu que está em jogo na teo-antropopatia.

Começemos relembando os aspectos principais do conceito marioniano de eu adonado. Ao colocar em xeque a originariedade do eu transcendental, Marion em verdade está suspendendo o poder constituinte de toda subjetividade moderna. Esta, contudo, aparece perpetuar-se justamente em autores que são críticos da ideia moderna de subjetividade, como Husserl e Heidegger. A simples des-substancialização da subjetividade, como aparece nesses dois pensadores, não desconstrói radicalmente o gesto moderno de reconduzir toda e qualquer realidade a dois elementos essenciais ao pensamento moderno: o eu constituinte e o horizonte condicionador da aparição dos fenômenos. Tanto a consciência intencional quanto o ser-aí repetem o gesto moderno de recondução do fenômeno a uma ipseidade constituinte. Por outro lado, as ideias de campo intencional e de horizonte do seer preservam a necessidade de horizontalizar a totalidade dos fenômenos. Ao suspender a pretensão de originariedade tanto do sujeito constituinte quanto da ideia de horizonte, Marion reconsidera o fenômeno como dado de modo inconstituível. Ele se dá segundo uma medida que não pode ser antecipada transcendentemente. Isto aparece claramente nos fenômenos saturados, dentre os quais se destaca o fenômeno saturado da revelação divina, onde o caráter inabarcável e inantecipável deste tipo fenomênico acaba caracterizando-o como excessivo, contrariando (ou contradizendo) os horizontes que condicionam os fenômenos comuns. Ora, os fenômenos saturados (e os entes dados) não incidem sobre nenhum eu transcendental. Antes, no lugar do eu transcendental, surge o *eu adonado*, eu que não constitui a experiência do objeto, mas é constituído pelo fenômeno saturado que se dá a partir de sua condição absoluta (inconstituível). No que concerne à relação entre eu adonado e fenômeno saturado, não são os fenômenos que são interpelados pelo sujeito, mas é o eu que é chamado e interpelado pelo fenômeno saturado, que, não se sujeitando ao movimento intencional da consciência, promove a *contraintencionalidade*, conceito que descreve a insubmissão do fenômeno saturado ao movimento “constituidor” da consciência, que funda o ser do ente por meio da abertura de campos intencionais. Na contraintencionalidade, é o eu que se

vê constituído por uma intencionalidade que não se funda nele.⁷⁶² Eis, portanto, o eu adonado: “Nasce assim o adonado, ao que a chamada faz sucessor do ‘sujeito’, como aquele que se recebe inteiramente do que recebe”.⁷⁶³

Se o eu adonado é aquele que recebe seu ser do fenômeno saturado ou ente dado ao qual ele mesmo se entrega, então, isto significa dizer que essa ipseidade não possui autarquia. Ela não é fundadora, mas fundada por meio de uma dádiva. O ente dado fornece (doa) à ipseidade sua (da ipseidade) tecitura. Em outros termos: a auto-doação gratuita do fenômeno saturado constitui a ipseidade humana. Ser si mesmo nada mais é que receber de um fenômeno inconstituível sua constituição. Isto equivale a dizer que nossa ipseidade é uma dádiva da alteridade. Entende-se por alteridade o caráter de irreducibilidade do fenômeno em relação ao poder de constituição da subjetividade e de qualquer noção de horizonte. Deste modo, todo fenômeno saturado ou ente dado apresenta-se como alteridade. No caso de Deus, ente dado por excelência, a alteridade apresenta-se de modo mais pleno. A fenomenalização da alteridade divina constitui de modo mais pleno a ipseidade à qual ela se entrega. Ou seja, entregar-se à alteridade divina permite receber mais plenamente a própria ipseidade. Isso, obviamente, não aparece de modo explícito na obra de Marion. Contudo, é possível, à luz das considerações até aqui expostas, pensar que a alteridade misteriosa de Deus é ela mesma quem mais incide sobre a constituição da ipseidade humana. Mais: ainda que Marion entenda o termo “experiência” como correlato da constituição objetiva dos entes e, assim, recuse aplicá-lo aos fenômenos saturados, é possível falar de “experiência do mistério divino” e da correlata produção do eu adonado. Por experiência, aqui, não entendemos a relação de constituição subjetiva da objetividade fenomênica, mas sim a relação direta sem condicionamentos de quaisquer ordens (conceitual, volitiva, subjetiva, ontológica etc.). Trata-se daquilo que a mística cristã muitas vezes chamou de união da alma com Deus. Não somente isto. Vimos que Marion identifica Deus e amor e entende o amor à luz do princípio da razão insuficiente. Ao suspender o princípio de razão suficiente, o amor acontece por meio do encontro com o olhar invisível de outrem, além de determinar-se de modo para-conceitual. No caso de Deus, relacionamo-nos com o seu olhar gracioso invisível, que nos vê

⁷⁶² Cf. ED, p. 433-436.

⁷⁶³ Ibidem, p. 436.

sem que nós possamos objetivá-lo. Isto ratifica seu caráter de mistério, uma vez que jamais reconduziremos Deus a qualquer medida explicativa racional. Por ser amor, Deus é auto-doação (graça) que doa o ente sem depender de qualquer instância ontológica. Exatamente esta entrega amorosa não racionalizável de Deus, que doa nosso ser a nós mesmos (eu adonado), nos permite dizer que experimentamos o mistério divino ao recebermos dele nossa ipseidade. Esta experiência nada mais é que a mística. Isso de certo modo aparece no poema “Noite escura”, de São João da Cruz. Como afirmado na quinta estrofe do poema:

5. Oh! noite escura que me guiaste,
Oh! noite mais amável que a alvorada!
Oh! noite que juntaste
Amado com amada.
Amada já no Amado transformada!⁷⁶⁴

São João da Cruz entende ser todo o poema “Noite escura” a expressão direta da alma situada na “perfeição, isto é, na união de amor com Deus”.⁷⁶⁵ A “noite escura”, expressão cujo significado é plural, em geral, aparece como um meio para a união da alma com Deus. Importa destacar que a relação (mística) da alma com Deus (respectivamente, amada e amado) se dá por meio do amor. É o amor que permite a São João da Cruz pensar intensidades distintas da união do ser humano com Deus. Em seu comentário à “Noite escura”, o santo-místico chega a assinalar, baseado em Santo Tomás de Aquino e São Bernardo de Claraval, dez degraus do amor.⁷⁶⁶ No décimo e último degrau, que caracteriza a perfeição do amor e, simultaneamente, a perfeição da união com Deus, São João da Cruz fala de uma “assimilação total”⁷⁶⁷ da alma em Deus. Esta assimilação não é uma anulação de sua especificidade da alma: o ser humano não deixa de ser humano porque assimila-se totalmente a Deus. Antes, o ser humano encontra sua plena humanidade em meio a esta assimilação. Se o “amor faz a alma assimilar-se totalmente a Deus”⁷⁶⁸, isto significa que ele retira diversos obstáculos que anulam a plena unidade entre Deus e ser humano. Por este motivo, quando se instaura a integração amorosa entre Deus e ser humano, a alma aparece como “Amada no Amado transformada”. Esta

⁷⁶⁴ CRUZ, São João da., *Obras completas*, p. 439.

⁷⁶⁵ Idem.

⁷⁶⁶ Ibidem, livro II, cap. XIX.

⁷⁶⁷ Ibidem, p. 557.

⁷⁶⁸ Ibidem, p. 556.

transformação nada mais é que a recepção da plenitude da condição humana por meio do amor gratuito a Deus e de Deus.

Definimos formalmente a mística como experiência fruitiva do mistério. O reto entendimento desta definição deve ser realizado à luz das considerações precedentes. Experimentamos a Deus, quando dele recebemos nossa ipseidade por meio de sua amorosa entrega a nós. Chamamos isto anteriormente de teo-antropopatia. A experiência de Deus nada mais é que o ser-afetado-pelo-mistério. Este ser afetado não possui condicionamentos. Ele se dá por meio da graça (auto-doação) divina, que é irreduzível ao seer e à subjetividade humana. Em meio ao ser-afetado-pelo-mistério recebemos o ser que é o nosso da transcendência da alteridade divina. Como esta recepção é fruto de um acontecimento amoroso (auto-doação divina) e como o amor não se reduz ao princípio de razão suficiente, a experiência que temos de Deus não possui porquês e para quês. Por isso, ela é afuncional. Ora, como vimos em Santo Agostinho, uma relação afuncional dotada de pleno sentido constitui a experiência da fruição. Isto equivale a dizer que a experiência de Deus é acompanhada de fruição. Ainda que Marion não se atenha a este tema, é possível dizer que há sempre um gozo na experiência do mistério. Se não fosse assim, esta experiência não seria fruto de uma relação amorosa com a amor divino. Não é à toa que São João da Cruz afirma ser o poema “Noite escura” “*Canções da alma que goza o ter chegado ao alto estado de perfeição*”.⁷⁶⁹ Trata-se, portanto, de um poema que celebra o gozo produzido pela união entre alma e Deus. Para nós, este é um testemunho de que devemos pensar a experiência mística como necessariamente unida ao gozo que, por sua vez, celebra a afuncionalidade do encontro para-conceitual e amoroso com Deus. Uma vez que esta experiência relacional é irreduzível às categorializações, o gozo místico relaciona-se com o mistério. Ora, como é possível identificar a experiência mística aqui caracterizada com o conceito de hermenêutica.

Até o presente momento, vimos que a mística refere-se a uma experiência fruitiva do mistério. Trata-se, portanto, de uma experiência possível do ser humano. Quando ela se dá, uma conformação específica da ipseidade é produzida. Neste sentido, a mística é uma experiência individual e, conseqüentemente, intransferível.

⁷⁶⁹ Ibidem, p. 36.

Se pretendemos correlacionar esta experiência com a noção de hermenêutica, então, tudo se passa como se almejássemos reduzir a mística a uma interpretação individual e exótica da realidade. Individual, porque ela depende de uma experiência de um determinado indivíduo; exótica, porque ela rompe com os modos usuais de interpretação do mundo. Apesar de a mística incidir em um determinado indivíduo, ela funda um horizonte interpretativo da tradição na qual ela está inserida. Não só isso. Pretendemos mostrar que o horizonte por ela descerrado desvela um âmbito originário da tradição religiosa da qual faz parte, âmbito este irreduzível ao campo investigativo apreendido pela metafísica. Mais: por ser originário, tal âmbito apresenta-se como condição de possibilidade da metafísica e, por isso, pode ser desvelado no interior dos discursos metafísicos religiosos em geral. Neste sentido, a mística fornece um horizonte de apropriação da tradição religiosa fora dos regimes de verdade metafísicos. Por este motivo, o caráter hermenêutico da mística promove uma apropriação criativa da tradição. Como podemos entender isso? Como a mística se manifesta como hermenêutica?

O caráter hermenêutico da mística depende diretamente da relação entre o arcabouço conceitual anteriormente exposto que fundamenta o conceito de mística e a tradição teológica onde a mística se exerce. Se a nossa apropriação criativa dos operadores conceituais de Marion nos possibilitou entender a mística como experiência fruitiva do mistério, então, este modo de compreensão da mística possibilita a realização de uma apropriação interpretativa da tradição teológica de modo não metafísico. Devemos aqui nos ater à tradição cristã, uma vez que é dela que Marion faz parte e nós também. Entretanto, pode-se dizer que a apropriação não metafísica de uma tradição religiosa por meio da mística não se reduz tão somente ao âmbito da tradição cristã. No que concerne à relação entre mística e tradição, uma passagem da obra *O ídolo e a distância*, de Marion, ajuda-nos a compreender seu pressuposto:

a filosofia e a teologia coincidem talvez em que (à diferença da literatura), não podem dar um só passo sem uma tradição que as sustente; que a relação com a tradição se torne crítica não elimina a dependência, mas o contrário. Então, se progredimos um passo, nós o devemos inicialmente aos que nos deram a pensar.⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ ID, p. 12.

Se entendemos ser o pensamento de Marion formador de uma mística que se faz hermenêutica, então, é preciso entender também que o que ele diz acerca da relação entre filosofia, teologia e tradição vale sobremaneira para a mística. Aliás, os conceitos centrais da obra marioniana, que forneceram o arcabouço conceitual para a nossa compreensão de mística, nascem de um diálogo profícuo com diversos autores da tradição cristã ou mesmo da filosofia ou ainda da teologia, como Nietzsche, Heidegger, Hölderlin, Lévinas, Derrida, Santo Tomás de Aquino, Pseudo-Dionísio Areopagita etc. É assim, por exemplo, que nasce o conceito de distância, conceito central para nossa compreensão da relação entre vigência e transcendência divinas.⁷⁷¹ Mais ainda. Não somente Marion dialoga com a tradição, como a reinterpreta, o que promove um movimento circular entre os conceitos centrais de Marion que nascem de um diálogo com a tradição e a possibilidade de esses conceitos liberarem a tradição para se descerrarem de modo renovado e não metafísico. Isto, contudo, não implica em dizer que toda tradição cristã aparece de modo não metafísico, mas permite apresentar diversos elementos seus de modo não metafísico. Para os intentos da nossa investigação, importa destacar que os elementos implícitos no que consideramos ser o conceito de mística não somente caracterizam uma experiência individual do ser humano, mas fornece o horizonte interpretativo de reapropriação (criativa) da tradição religiosa da qual faz parte. Mais ainda. Vimos que o ente dado por excelência (Deus), quando se dá, não anula os horizontes (históricos) que condicionam os fenômenos comuns; ele somente os satura. Consequentemente, a experiência frutiva do mistério não anula o “lugar” histórico em que estamos, mas somente o satura. Por isso, nosso modo de dizer a experiência do mistério é marcadamente histórico. Se não relacionarmos estes horizontes com a saturação inerente a esta experiência, abrimos espaço para uma possível reificação da mística, já que a linguagem que diz o mistério aparecerá desvinculada de seus laços históricos. Disto se infere que a mística deve relacionar-se visceralmente com a tradição histórica em que ela se exerce, seja no que concerne ao seu acontecimento “existencial” (relativo à experiência de cada um), seja ainda no que concerne ao seu aspecto especulativo, que deve lidar com a tradição por meio de um arcabouço conceitual que consideramos místico, uma vez que nasce da experiência frutiva do mistério. Sem relação com a tradição, toda mística é

⁷⁷¹ Cf. Ibidem, §§ 17-19.

misticismo, ou seja, mistificação de experiências que não nascem do encontro com o mistério, pois esta, apesar de saturar todo horizonte histórico, nunca prescinde da história para se manifestar e afirmar a si mesma.

Um problema, então, se instaura com a relação supracitada entre mística e tradição: qual a medida que orienta a apropriação criativa da mística em relação à tradição? A resposta a esta questão deve levar em conta alguns elementos já caracterizados. Deve-se lembrar que, se a mística como hermenêutica orienta-se pelo fenômeno místico, ou seja, pela experiência fruitiva do mistério, então, esta experiência estabelece o horizonte em que se insere a relação da mística com a tradição. Em outras palavras: a fenomenalidade da mística possui um *lógos* (não metafísico) que funda o horizonte de diálogo com a tradição. Ora, como tal fenômeno é a condição de possibilidade de todo discurso teológico, ele deve ser considerado um fenômeno originário. A mística não é portanto somente uma experiência específica dentro de uma tradição religiosa; ela é, outrossim, a condição de possibilidade da miríade de elementos, símbolos, valores, ritos etc. desta tradição. Sem o encontro pré-predicativo e fruitivo com o mistério, toda tradição religiosa perde seu sustentáculo. Consequentemente, é a mística que garante, em última instância, a inteligibilidade da tradição religiosa em questão. No caso do cristianismo, o que seria de suas fórmulas dogmáticas, liturgias, credos etc., se a experiência fruitiva do mistério divino não os sustentasse? Ora, desta experiência nascem os conceitos e discursos que “traduzem” sua riqueza. Tais conceitos e discursos, se nascem em unidade com a mística, devem deixar transparecer a fenomenalidade da mística que os sustenta. Por isso, deve-se afirmar que todo discurso que nasce da fenomenalidade da mística possui caráter icônico. Se a tradição cristã (que é a que aqui nos interessa) funda-se na mística; se a pluralidade de seus discursos e conceitos fundam-se nessa experiência, então, ainda que tacitamente, os discursos da tradição salvaguardam de algum modo algum rastro da mística. Como já dito, isso não significa dizer que todo e qualquer discurso da tradição seja a voz direta da mística. As “calcificações conceituais” de ordem metafísica são sinais de que o discursos perderam sua relação com a fenomenalidade da mística que condiciona sua produção. Neste sentido, pode-se afirmar que a redução da mística à metafísica ou a qualquer fórmula simplificadora e banal na tradição cristã nasce da perda da força sustentadora da experiência

mística. Deste modo, à luz do *lógos* místico, é possível relacionar a camada discursiva da tradição cristã com seu fundo místico e avaliá-la (a camada discursiva) como formada por ícones ou ídolos. Não somente isto. Essa avaliação da tradição torna possível visualizar as mesclas de ícone e ídolo em um mesmo autor, obra, movimento espiritual etc. Nesta lida criativa com a tradição, produz-se analogamente aquilo que Heidegger chamou de destruição. Isto implica em dizer que a mística como hermenêutica forma uma hermenêutica destruidora. O que isto significa, é o que devemos ver agora.

O projeto de destruição da história da ontologia aparece em Heidegger como uma exigência metodológica fundamental. Isto porque, ao propor a realização de uma ontologia fundamental, cujo objetivo central seria o de explicitar o sentido do ser em geral, que acaba se identificando com os mundos históricos (já que cada mundo histórico nada mais é que um sentido uno e globalizante do ser)⁷⁷², Heidegger necessita caracterizar a estrutura ontológica do ente que faz a pergunta pelo sentido do ser enquanto tal, ente este que nada mais é que o ser-aí. Por este motivo, ao inscrever o problema do sentido do ser no ser do ser-aí, Heidegger entende que as variações históricas do sentido do ser enquanto tal depende do processo de singularização deste ente para o qual o sentido (histórico) do ser se desvela. Ora, de início e na maioria das vezes, o ser-aí existe segundo uma medida impessoal fornecida pelo mundo histórico correlato de sua existência. Como todo mundo histórico identifica-se com uma decisão ontológica que condiciona a aparição de todo e qualquer ente, o ser-aí lega o modo como os entes se descerram no mundo que é o seu. No caso da tradição ocidental, a variação histórica de seus mundos legou um modo específico de relação com o ser dos entes em geral, a saber, o modo metafísico, marcado pelo pergunta: que é? Esta pergunta, que nasce de uma certa pré-compreensão do ser do ente, qual seja, aquela em que o ente é dotado de propriedades que podem (e devem) ser apreendidas racionalmente por ser o ente algo simplesmente dado, acabou se tornando normativa, homogeneizando o modo de ser dos entes em geral. Neste sentido, a pergunta “que é?” passou a relacionar-se com entes artísticos, entes religiosos, a divindade, o ser humano, os viventes, os entes matemáticos etc., ou seja, todos entes entes passaram a aparecer segundo o modo do ente dotado de propriedades. Como o ser-aí relaciona-se essencialmente

⁷⁷² Cf. CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*.

com o passado da tradição que é o seu, para recuperar a riqueza ontológica do real, que assinala a pluralidade de sentidos de ser dos entes, deve o ser-aí promover a destruição fenomenológica, destruição que traz a lume a multiplicidade de sentidos de ser dos entes ao dissolver a homogeneização ontológica legada pelo ser-aí. Como disse Heidegger:

Em cada um de seus modos de ser, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, o ser-aí sempre já nasceu e cresceu dentro de uma autointerpretação herdada pela tradição. De certo modo e em certa medida, o ser-aí se compreende de imediato a partir da tradição. Esta compreensão descerra as possibilidades de seu ser e as regula. Seu próprio passado – e isto significa sempre o passado de sua ‘geração’ – não vai *atrás* do ser-aí, mas antecipa-lhe os passos”.

A passagem acima deixa claro que a relação de compreensiva do ser-aí é, de início e na maioria das vezes, marcada pela tradição na qual sua existência se desdobra. Por isso, ele compreende a si e aos demais entes de acordo com o modo como impessoalmente o mundo histórico que é o seu (seu legado, sua tradição) previamente determina suas relações compreensivas. Esta regulação não somente garante ao ser-aí um manancial significativo que orienta-lhes os passos, mas também cercea outros processos compreensivos que se tornam inviáveis. Este cerceamento obscurece ontologicamente a pluralidade de sentidos de ser dos entes, privando o ser-aí de certas possibilidades de ser correlatas a esta miríade de sentidos. Deste cerceamento não surgem somente comportamentos praxiológicos do ser-aí, também surgem conceitos e compreensões teóricas dos fenômenos em geral. Se legamos modos homogeneizantes de compreensão dos entes, então, nossos conceitos muitas vezes se referem a entes de modo impróprio. Isto porque, se nós homogeneizamos a pergunta “que é?” como se ela pudesse caracterizar qualquer fenômeno, há muitos conceitos que surgem desta pergunta que nada tem a ver com o sentido próprio de ser de um certo ente, ente este que não se enquadra na pergunta e no processo compreensiva que sustenta a própria pergunta. Por exemplo: a pergunta “que é?” alicada à poesia nasce de uma obstrução do modo próprio de ser da poesia, que inviabiliza pensá-la como um ente dotado de propriedades objetivamente dadas. Nas palavras de Heidegger:

O conjunto de conceitos fundamentais filosóficos fornecidos pela tradição filosófica é hoje ainda tão influente que esta influência da tradição dificilmente pode ser superestimada. Por isso toda exposição filosófica, inclusive a mais radical, que intenta começar a partir do princípio, está penetrada inteiramente por conceitos tradicionais e, por conseguinte, por horizontes e perspectivas tradicionais que não

podemos afirmar, com evidência, que tenham surgido autêntica e originariamente do âmbito do ser e da compreensão do ser, que pretendem compreender.⁷⁷³

A tradição acaba convertendo o que fora legado “em coisa óbvia e obstrui o acesso às fontes originárias de onde foram hauridos, de modo parcialmente autêntico, as categorias e conceitos que nos foram transmitidos”⁷⁷⁴. Neste sentido, um conceito aparece destituído de caráter histórico, assim como o mundo que o tornou possível. As “certidões de nascimento”⁷⁷⁵ dos conceitos é olvidada pelo modo como a tradição lega ao ser-aí estes mesmos conceitos. Para que se visualize a pertinência destes conceitos, é necessário reconduzir “a visada fenomenológica a partir da compreensão, sempre concreta, de um ente em direção à compreensão do ser desse ente (projetada sobre o modo de se estar desvelado)”⁷⁷⁶. Para tanto, é preciso realizar o procedimento da destruição fenomenológica. Por destruição, Heidegger não compreende nenhum tipo de aniquilação ou dizimação. Antes, destruir é, em um primeiro momento, abalar a rigidez e as calcificações da tradição filosófica, com a finalidade de remover os “entulhos acumulados”⁷⁷⁷ por esta mesma tradição. Isto permite visualizar a base fenomênica que sustenta os conceitos decisivos da tradição. Em um segundo momento, a destruição deve correlacionar os conceitos com os fenômenos aos quais eles se referem. Pode-se, então, compreender por que Heidegger afirmou ser a destruição (*Destruktion*) uma desconstrução (*Abbau*) crítica dos conceitos tradicionais, “com o sentido de esclarecer as fontes a partir das quais [estes conceitos] foram criados”.⁷⁷⁸ Conclusão: “somente mediante a destruição, a ontologia pode assegurar-se fenomenologicamente da autenticidade de seus conceitos”⁷⁷⁹.

A destruição tal qual pensada por Heidegger reaparece de modo análogo no que consideramos ser a mística como hermenêutica (hermenêutica mística). Como vimos, a mística relaciona-se com a tradição da qual faz parte. Isto é óbvio pelo simples fato de que os místicos pronunciam-se sobre o que experimentam e justamente por isso escolhem palavras e conceitos provenientes da tradição da qual participam, para aludir ou assinalar àquilo que experimentaram. As obras de São

⁷⁷³ PFF, §5.

⁷⁷⁴ S.T., §6.

⁷⁷⁵ Idem.

⁷⁷⁶ PFF, §5.

⁷⁷⁷ S.T., §6.

⁷⁷⁸ PFF, §5.

⁷⁷⁹ Idem.

João da Cruz e Santa Tereza de Ávila, por exemplo, não existiriam, se não tivessem relação alguma com a tradição cristã. Entretanto, questão central do caráter hermenêutico da mística não é essa. Trata-se sobretudo de a mística promover a destruição da tradição religiosa da qual faz parte, uma vez que ela descerra a originariedade do fenômeno místico que sustenta esta tradição e permite reinscrever seus conceitos fundamentais, muitas vezes obscurecidos por causa do acúmulo de conceitos metafísicos que pervadem esta mesma tradição, na experiência do mistério de onde haurem suas forças. Isto equivale a dizer que a destruição promove uma postura crítica diante da tradição. Se a destruição é, em verdade, uma desconstrução, no caso da hermenêutica mística, essa desconstrução manifesta-se na remissão dos conceitos ao fenômeno originário de onde emergem (busca de suas “certidões de batismo”). Não somente isto. A mística como hermenêutica possibilita abandonar o arcabouço metafísico que muitas vezes distorce a originariedade do fenômeno da mística, mostrando, assim, a impropriedade de algumas compreensões da tradição, como, por exemplo, a tentativa sempre frustrada de afirmar a possibilidade de provar racionalmente a existência de Deus e alguns de seus atributos, o que sempre recai em alguma metafísica e na correlata objetivação do mistério. Deste modo, a mística como hermenêutica ou hermenêutica mística possibilita revitalizar a tradição em uma época da dissolução da metafísica (morte de Deus). No caso da tradição cristã, a hermenêutica mística possibilita uma apropriação criativa da mesma, a recuperação de seu subsolo não metafísico e a ressignificação de seus conceitos fundamentais, sempre referidos à auto-doação amorosa do mistério.

5

Hermenêutica mística e tradição cristã: confrontando as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero

O desenvolvimento da presente investigação levou-nos até a etapa atual, cujo objetivo primordial é o de exercitar paradigmaticamente a hermenêutica mística caracterizada no último tópico do capítulo anterior. Porquanto a hermenêutica mística relaciona-se essencialmente com o passado da tradição da qual fazemos parte (no nosso caso, com a tradição cristã), vemo-nos diante da tarefa de eleger alguns autores da tradição teológica cristã que nos permitam mostrar o caráter hermenêutico da mística por meio da abordagem dos mesmos. Como fica claro no subtítulo deste capítulo – “confrontando as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero” –, devemos exercitar exemplarmente a hermenêutica mística por meio de uma análise peculiar das obras de Eckhart e Lutero. Por um lado, esta escolha deixa transparecer o que poder-se-ia caracterizar como caráter ecumênico da hermenêutica mística, já que Eckhart e Lutero pertencem a “correntes” distintas da tradição cristã, a saber, o catolicismo romano e o protestantismo. Se a hermenêutica mística permite reatualizar a mensagem cristã por meio de um diálogo não metafísico e profícuo com a tradição cristã, é possível, à luz da escolha por nós empreendida, afirmar que a hermenêutica mística possui forte potencial ecumênico. Levando em conta o fato de as relações históricas entre protestantismo e catolicismo terem sido estruturadas por meio de uma diversidade de conflitos claramente belicistas, a hermenêutica mística parece promover um certo entendimento entre estas duas “correntes” cristãs. Contudo, o caráter ecumênico da hermenêutica mística não explica plenamente nossa escolha por Eckhart e Lutero. Importa-nos, sobretudo, o fato de estes autores não terem sido até o presente momento analisados por Marion, que até aqui forneceu-nos o arcabouço conceitual do que consideramos ser a hermenêutica mística. Isto permite-nos, então, assinalar que o que entendemos por hermenêutica mística não se reduz ao andamento da obra de Marion, ainda que dependa de diversos conceitos seus. Ora, como vimos, Marion não cria diretamente o conceito de hermenêutica mística; ele fornece, por outro lado, suas bases

conceituais. Justamente por isso, a hermenêutica mística possui uma autonomia relativa (se comparada com a obra de Marion), descerrando uma nova possibilidade tanto para a filosofia, quanto para a teologia. É possível orientar-se por ela na lida com as obras de autores como Duns Scotus, São Bernardo de Claraval, Calvino etc. Um problema se instaura: a hermenêutica mística não forma um conjunto de regras que a priori determinam a relação interpretativa com a tradição. Ela só se concretiza em meio à prática interpretativa, de modo semelhante ao que ocorre com o procedimento da “destruição” formulado e realizado por Heidegger. Se a hermenêutica mística estrutura-se como um caminho em meio ao qual relacionamos com a tradição cristã, então, ele é um método (caminho) cujos contornos só se manifestam em meio à própria relação interpretativa com esta tradição. Ora, justamente por isso é necessário pensar a relação entre hermenêutica mística e o conceito de confrontação, conceito este originalmente presente na obra de Heidegger. Qual, então, a relação entre confrontação e hermenêutica mística? Para que se entenda esta relação, é preciso antes de tudo caracterizar sucintamente os principais contornos do conceito heideggeriano de confrontação, para que, posteriormente, possamos entender como ele pode ser (re) inscrito (consequentemente, por meio de uma certa transformação de alguns de seus elementos constitutivos) no procedimento da hermenêutica mística.

Por confrontação, Heidegger não entende nenhum tipo de belicismo que o faria relacionar-se com as grandes vozes da tradição mediante o intento de aniquilar seus pensamentos por meio de uma argumentação racional conflitiva. Não se trata, portanto, de assinalar os pontos fracos dos pensadores da tradição ocidental. Trata-se muito mais de pensar a tradição mediante uma tensão peculiar com o “lugar” onde esta mesma tradição hauriu suas forças e contruiu seu caminho. A confrontação é, em verdade, uma necessidade metodológica, uma vez que ela exige uma articulação essencial entre pensamento e tradição. Isto porque, como vimos anteriormente ao referirmo-nos ao procedimento destrutivo tematizado em *Ser e tempo*, sempre somos o passado que legamos.⁷⁸⁰ Destarte, não há como pensar nada sem que nosso pensamento se articule necessariamente com o passado da tradição em que estamos. Se em *Ser e tempo* a relação com a tradição exigiu a

⁷⁸⁰ Cf. ST, §6.

desconstrução hermenêutica de suas calcificações com o intuito de liberar a originalidade dos fenômenos que sustentam os conceitos decisivos do pensamento ocidental e sua relação com a existencialidade do ser-aí, após a década de 1930 (isto é, após a viragem – *die Kehre*), com o deslocamento do pensamento heideggeriano para o “aí”, ou seja, para o acontecimento histórico de mundo, um novo modo de relação com a tradição se instaura e os elementos do procedimento destrutivo sofrem algumas alterações essenciais.⁷⁸¹ Dito de modo sucinto, todo pensamento é condicionado pelo “espaço” histórico onde ele se realiza. Porquanto este “espaço” identifica-se com as medidas epocais que determinam cada mundo histórico da tradição ocidental, o pensamento é condicionado pela especificidade da abertura do ente na totalidade onde ele ganha vida. Ora, cada mundo histórico, ainda que possua singularidade, por ser histórico, é essencialmente articulado com os mundos passados.⁷⁸² Ainda que Heidegger não o diga explicitamente, é possível dizer que os mundos históricos (identificados com os acontecimentos apropriadores) relacionam-se entre si por meio de recorrências, uma vez que nenhum mundo é “causado” pelo mundo passado, porém, cada mundo acontece apropriadoramente condicionado (mas não produzido) pelo modo de ser dos mundos anteriores. É nesse sentido que Heidegger pôde mostrar que o primeiro início da filosofia (que nada mais é que a metafísica) instaurou um história onde a multiplicidade de suas épocas, apesar de possuir singularidade, aparece como variação do mesmo tema metafísico que descerrou o campo de possibilidades históricas da tradição.⁷⁸³ Ainda que o mundo moderno não tenha sido causado pelo mundo medieval, é notória a relação entre ambos e o fato de os dois dependerem da decisão histórica fundacional presente nos gregos: a pergunta pela entidade do ente. Com isso, todo pensamento filosófico (e teológico, assim como científico) é a voz da abertura do ente na totalidade na qual ele se estabelece. Por isso, para que entendamos um pensador, devemos saber de que mundo histórico ele é voz e como seus conceitos dão vazão a este mundo. Confrontar-se com um autor, então, nada mais é que deixar vir a lume a época do seer que nele ganha voz, por meio dos conceitos e problemas que

⁷⁸¹ As considerações a seguir acerca do pensamento heideggeriano após a viragem supõem nossa tematização do conceito de acontecimento apropriador presente no capítulo I, tópico 1.1 desta investigação.

⁷⁸² Este tema aparece claramente tematizado em TS.

⁷⁸³ Sobre o tema do primeiro início, Cf. CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, e CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*, cap. 3.

ganham força em sua obra. Por isso as palavras de Heidegger, no início do primeiro volume de sua obra *Nietzsche*:

“Nietzsche” – o nome do pensador encontra-se como o título para *a coisa* de seu pensamento.

A coisa, o caso litigioso, é em si mesma uma confrontação. Deixar o nosso pensamento se inserir na coisa mesma, prepará-lo para ela – isso forja o conteúdo da presente publicação⁷⁸⁴.

Confrontação (*Auseinandersetzung*) nada mais é que um “pôr-se a parte um do outro”⁷⁸⁵. Confrontação indica, portanto, um tipo peculiar de afastamento, onde aqueles que estão relacionados aparecem singularmente por meio da relação. Este, contudo, não é o único significado de confrontação. A confrontação não é tão somente um afastamento, mas sobretudo uma relação de tensão por meio da qual o ato de distanciar-se deixa aparecer, em meio à diferenciação, a própria singularidade dos que nela estão envolvidos. Em outras palavras: na confrontação, a tensão da relação promove um “espaço” onde se descerra a especificidade das diferenças dos relacionados e, assim, dá-se o asseguramento de suas singularidades. No caso da passagem acima reproduzida, o próprio (sua “identidade”) de Heidegger e o próprio de Nietzsche aparecem, quando a relação confrontadora é empreendida. Esta relação, porquanto é sustentada por um tipo de tensão, integra proximidade e distanciamento. “Pôr-se a parte um do outro” nada mais é que deixar que a relação entre distância e proximidade descerra o âmbito de revelação das singularidades relacionadas. Ora, disto surgem duas questões: qual o horizonte que possibilita a instauração da relação em questão? E: como nos inserimos neste horizonte? Uma passagem de *Identidade e diferença*, que aborda o conceito central de “passo de volta”, ajuda-nos a responder estas questões. Vejamos:

A expressão “passo de volta” suscita múltiplas interpretações falsas. “Passo de volta” não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado, num confronto, em que vemos o todo desta história, e na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já

⁷⁸⁴ N.I., “Prefácio”, p. 3.

⁷⁸⁵ CASANOVA, 2007, p. VI (In: N.I.).

transmitido e já formulado, mas aquilo que, em toda parte, através de toda esta história do pensamento não foi questionado. Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição. Falamos da *diferença* entre ser e ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença⁷⁸⁶.

O passo de volta assinala justamente a inserção no elemento dentro do qual Heidegger pretende realizar a confrontação histórica. Por passo de volta Heidegger não entende um recuo rumo ao início da história, para algo assim como a pré-história da humanidade. Antes, passo de volta é um conceito contrastivo, que se opõe radicalmente à *Aufhebung* hegeliana, ideia segundo a qual a história se determina por meio do movimento (dialético) de suprassunção do Espírito. O movimento histórico, que eleva e conserva as figuras anteriores do Espírito, seria animado, portanto, por um ímpeto evolutivo em meio ao qual o Espírito revelaria cada vez de modo mais pleno sua própria constituição. Para Heidegger, é preciso lidar com a história sem supor esta ideia evolutiva. Antes, a história é determinada por acontecimentos apropriadores, que formam a multiplicidade de seus mundos ou épocas. Neste sentido, se a história ocidental outra coisa não é que a história da metafísica, é preciso levar em conta o fato de que os acontecimentos apropriadores decisivos para esta história terem se configurado de tal modo que a tensão entre desvelamento (clareira) do seer e retração do seer – tensão esta que explicita o conteúdo primário do conceito de diferença ontológica – tornou-se obstaculizada. Isto porque o primeiro início reduziu a diferença entre seer e ente (diferença ontológica) à diferença entre presença constante e superfície fenomênica (diferença ôntica).⁷⁸⁷ Esta redução não se deve a alguma falta particular de um ou outro filósofo. Trata-se de um modo específico de articulação do acontecimento apropriador, a saber, o acontecimento apropriador desapropriado de si mesmo. Desde a aurora do pensamento ocidental, na Grécia antiga, as épocas da história ocidental nada mais são que vozes diversas de acontecimentos apropriadores desapropriados de si mesmos. Ora, como toda história ocidental constitui-se mediante alguma interrelação de suas épocas (recorrências históricas), é preciso supor que, para conhecermos um pensador, devemos relacionar seu pensamento com sua época (isto é, com a medida simples do seer que determina seu tempo) e visualizar esta relação à luz da história ocidental como tal. O passo de volta é

⁷⁸⁶ I.D., p. 78.

⁷⁸⁷ Cf. CABRAL, A. M., *Morte e ressurreição dos Deuses*, § 5.

justamente a entrada no âmbito do acontecimento apropriador e da visualização de sua dinâmica constitutiva, à luz da qual é possível entender a variedade das épocas da história ocidental e, assim, apreender o “lugar de fala” de um determinado pensador. Uma vez que toda a história do pensamento ocidental estruturou-se por meio do esquecimento da diferença ontológica (por isso, as épocas da nossa tradição são marcadas por acontecimentos apropriadores desapropriados de si), Heidegger afirmou que o “passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado”. Como isto se dá, Heidegger o descreve:

O pensamento recua diante de seu objeto, o ser [o seer], e põe o que foi assim pensado, num confronto, em que vemos o todo desta história, e na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência.

Porquanto o passo de volta insere-nos no interior da dinâmica do acontecimento apropriador, depreendida da nossa inserção no acontecimento apropriador do tempo que é o nosso, podemos visualizar o modo como as figuras históricas do seer se deram e correlaciona-las com a totalidade da história ocidental. Estas duas visualizações nos possibilitam compreender retamente um pensador da tradição. Estas considerações respondem às perguntas anteriores. O passo de volta, realizado por meio de uma entrada imediata na dinâmica do acontecimento apropriador (Heidegger diz que esta entrada se dá através de um “salto” [*Sprung*]), fornece o horizonte em meio ao qual podemos e devemos nos confrontar com a história do pensamento ocidental e, deste modo, compreender plenamente um autor. Mas, será que a nossa confrontação com Eckhart e Lutero identifica-se com a ideia de confrontação heideggeriana? Se não, como entendemos a confrontação histórica por meio da hermenêutica mística.

Nossa confrontação com a história da teologia não se faz sobre as mesmas bases do conceito heideggeriano de confrontação, ainda que formalmente alguns elementos presentes em Heidegger sejam por nós preservados. Se a hermenêutica mística deve relacionar-se com a tradição teológica levando em conta o fato de que a experiência frutiva do mistério sustenta e, portanto, condiciona a miríade de elementos pertencentes à religião em questão, então, como já visto, isto significa que a mística funda ela mesma um tipo de conceitualidade que nasce da tensão entre vigência e distância da divindade. Ainda que os termos escolhidos e conceitos produzidos sejam historicamente situados, fato é que, se eles se referem diretamente

à mística, tais conceitos devem possuir o caráter de ícone, uma vez que devem dar vazão ao caráter excessivo/distante do fenômeno saturado da divindade (ente dado por excelência). Justamente este excesso aparece como irreduzível aos horizontes ontológicos e históricos, inclusive à ideia heideggeriana de acontecimento apropriador, que estrutura e legitima o conceito de confrontação. Ora, não podemos nos orientar por este conceito de confrontação, uma vez que nosso fio condutor é a mística. Se a experiência frutiva do mistério é irreduzível ao horizonte do seer, não podemos nos relacionar com a tradição cristã por meio de sua medida. Nossa confrontação deve realizar um outro passo de volta, a saber, aquele que nos insere na relação imediata com o mistério, relação esta que se dá em um horizonte histórico, porém ela o transcende. Trata-se então de nos inscrevermos na vigência do excesso do fenômeno saturado divino, para que possamos visualizar se e até que ponto um conceito que nos foi legado pela tradição encontra no mistério seu princípio de sustentação. Este “âmbito” nos proporciona desconstruir aqueles conceitos que aparecem na obra de um autor desarticulados com o fenômeno saturado que deveria sustentá-lo. Isto equivale a dizer que nossa confrontação com a história da teologia desconstruirá aqueles conceitos que não se dão como ícones. Para relembrar o que já fora dito, no artigo “Da ‘morte de Deus’ aos nomes divinos: itinerário teológico da metafísica”, Marion afirma que o ícone não nasce de uma nova visada, mas de um “ser visado”. Nas suas palavras: “Converter a visada não significa nem ver outros espetáculos, nem ver de uma maneira radicalmente nova, mas parar de ver os objetos ou visar objetivos, para receber uma outra visada que me vê, ver que um outro me vê, considerar que outro me considera”.⁷⁸⁸ Os conceitos que nascem desta (contra) experiência deixam transparecer a irreduzibilidade do olhar divino em relação ao olhar humano e, a partir disso, deixam vir a lume o caráter excessivo da visada divina. Por isso, ainda que a tradição não tenha formulado os conceitos de ícone, ídolo, fenômeno saturado, ente dado, distância, hermenêutica mística anteriormente caracterizados, fato é que seu discurso move-se muitas vezes em uma experiência frutiva do mistério e esta experiência de modo tácito ou explícito revela-se nos conceitos que ele mesmo [o discurso] produz. Por isso, os caracteres do que consideramos ser a mística por vezes se dão em meio a autores que são claramente influenciados pela metafísica.

⁷⁸⁸ MDND, p. 32.

Nossa relação com Eckhart e Lutero será conduzida por essas considerações acerca da nossa compreensão de confrontação. Só abordaremos aquilo que nos permitirá deixar vir à baila o fundo místico dos seus discursos teológicos. É possível dizer que muito do que iremos realizar certamente pode ser caracterizado como “violência hermenêutica”. Deve-se, contudo, lembrar que a mística dá-se originariamente de modo pré-predicativo, o que nos faz afirmar que a hermenêutica mística deve nos levar a um “âmbito” não objetivável. Este, por sua vez, é a condição de possibilidade da discursividade teológica. Trata-se então de uma “região” que é a inteligibilidade última da teologia. Ora, ainda que este “âmbito” não seja objetivável, não quer dizer que nossa interpretação seja irracional ou aleatória. Ela se orienta pela luz que torna visível o lugar da teologia e a pertinência de seus conceitos à luz da vigência do mistério. Isto garante a validade de nossa interpretação, além de assinalar sua veracidade. Os dois próximos tópicos podem ser considerados ensaios de hermenêutica mística. Eles não pretendem ser verdades absolutas sobre Eckhart e Lutero. Pretendemos, de outro modo, exemplificar o procedimento da hermenêutica mística e assinalar sua força potencializadora da nossa relação com a tradição cristã. Seguiremos, assim, o seguinte percurso: 4.1 – Unidade, desprendimento e gratuidade da ipseidade em Mestre Eckhart; e 4.2 – Lutero e a mística anti-metafísica: da teologia da cruz ao amor desinteressado.

5.1.

Unidade, desprendimento e gratuidade da ipseidade em Mestre Eckhart

A mística de Mestre Eckhart não se restringe a simplesmente confirmar experiencialmente o que o magistério eclesiástico sempre caracterizou como sendo a ortodoxia da Igreja. Isto não somente pelo fato de Eckhart, em 1326, ter sido denunciado pelo arcebispo franciscano Henrique II, de Virneburg e, conseqüentemente, sofrido um processo inquisitorial que visou analisar diversas proposições constadas em seus escritos, que poderiam conter heresias, processo este que acabou por condenar como heresia 28 de suas proposições, no dia 27 de março de 1329, pelo Papa João XXII. Sua mística, cujo teor especulativo fundou e tornou-se a maior voz da *mística especulativa renana*, em nosso entendimento, trouxe

no século XIV a força pré-predicativa do mistério divino e conseguiu produzir conceitos que deixassem o próprio mistério transparecer na multiplicidade de experiências realizadas pela condição humana. Por um lado, a unidade divina, tema por excelência da especulação eckhartiana em torno de Deus, traz à baila a questão da vigência da divindade em toda e qualquer criatura, sem que esta vigência reduza a divindade à criação. Uma vez que, como ainda veremos, a unidade que Deus é irradia-se em cada criatura saturando seus limites, seu conceito de unidade traz à luz a dinâmica do ícone. Ora, a unidade divina se dá também em meio à sua doação, o que nos permite afirmar que Deus doa a cada vez de modo gratuito a si mesmo e, nesta doação, ele deixa ser toda criatura. *Diffusivum sui*, Deus é o ente dado por excelência, uma vez que se manifesta no horizonte da criatura, mas não se limita aos seus contornos, apresentando-se como irreduzível aos conceitos que descrevem a criaturalidade e mesmo aos conceitos metafísicos que pretendam objetivá-lo. Em contrapartida, a ipseidade humana formada pela vigência (distanciada) da unidade divina irrompe da suspensão de todo poder realizador das faculdades subjetivas, sendo por isso resultado imediato da auto-doação divina. Isto se manifesta na abordagem eckhartiana do desprendimento. O desprendimento é ele mesmo obra divina (graça) e a repetição analógica do que Deus é, por parte do ser humano. No desprendimento, o ser humano recebe sua ipseidade mais plena e repete de modo diferenciado o modo como a unidade divina se determina. Se esta ipseidade é recebida da ação graciosa da unidade divina, então, nela se concretiza o eu adonado que atravessa toda mística. Isto permite-nos dizer que, em Eckhart, unidade divina, desprendimento e ipseidade humana se entrelaçam essencialmente. Somente analisando esta relação poderemos, então, abordar Eckhart por meio do procedimento da hermenêutica mística. Optaremos por usar como fio condutor de nossa exposição o conceito de desprendimento, uma vez que nele aparecem a questão da unidade divina e questão da formação da ipseidade humana. Uma passagem do início do texto *Sobre o desprendimento* (*Vom Abgeschiedenheit*) ajudará a descerrar o horizonte de tematização de Eckhart:

Tenho lido muitos escritos, tanto de mestres pagãos como de profetas do Antigo e do Novo Testamento, e procurei com sinceridade e com todo o empenho a mais alta e a melhor das virtudes, ou seja: a que capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza, e que

mais o assemelhe à imagem que dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que Deus produzisse as criaturas. E quando perscruto todos aqueles escritos, tanto quanto a razão me permite e é capaz de percebê-lo, outra coisa não encontro senão esta: que o puro desprendimento ou total disponibilidade tudo supera, pois de certa forma todas as virtudes visam à criatura, ao passo que o desprendimento está desvinculado de todas as criaturas.⁷⁸⁹

Não é forçoso dizer que o tema da *Abgeschiedenheit* é central na obra eckhartiana. Não pelo fato de tal conceito aparecer diversas vezes em seus textos. O que o torna central é o fato de seu sentido estruturar grande parte das questões essenciais de sua obra. Por este motivo, é possível dizer que a *Abgeschiedenheit* é um conceito fundamental de Eckhart, no sentido de que ele, ainda que não apareça explicitamente em alguns de seus textos, determina o movimento de constituição de seu pensamento. Trata-se de uma palavra de difícil tradução. Por um lado, a palavra é composta pelo verbo *scheiden*, que significa separar ou afastar. Por outro, o prefixo *Ab* indica também o mesmo movimento de separação que aquele desempenhado pelo verbo ao qual ele se conecta. Isto já nos permite dizer que a *Abgeschiedenheit* assinala um duplo afastamento ou separação. Como mostrou Reiner Schürmann, a *Abgeschiedenheit* deixa vir a lume uma dupla negação, que acaba, por sua vez, produzindo uma plena afirmação.⁷⁹⁰ É preciso, contudo, entender esta duplicidade de modo não dialético. Não se trata de negar algo e, em seguida, negar o que foi negado, para então instaurar um movimento de suprassunção histórico do Espírito. Isto porque a dialética (no sentido hegeliano do termo) pressupõe que a força criadora da negação nos leva a um patamar do real anteriormente ausente. No caso de Eckhart, é justamente o contrário que está em jogo. A dupla negação inerente à dinâmica da *Abgeschiedenheit*, em verdade, somente nos leva a continuar no mesmo “lugar” que estávamos, porém de modo diferenciado. Não só isto. A *Abgeschiedenheit* não diz somente respeito a quem somos, mas ao “que Deus é por natureza”. Eckhart chega a dizer que “o ser Deus, Deus o deve à *Abgeschiedenheit*”⁷⁹¹, afirmação esta que ainda deve ser

⁷⁸⁹ SD, p. 148.

⁷⁹⁰ Cf. SCHÜRMANN, R., *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 160 seg.

⁷⁹¹ SD, p. 151.

explicitada. Ora, como ainda veremos, o ser de Deus, por ser *Abgeschiedenheit*, pode a cada vez afirmar sua unidade em todas as coisas sem se reter em nada e sem se pluralizar por nada. Por isso, se entendermos que a dinâmica da *Abgeschiedenheit* é constitutiva de Deus, não se pode entendê-la dialeticamente, uma vez que sua perfeição não o permite vir a ser mais ou diferente do que já é. A afirmação plena proporcionada pela *Abgeschiedenheit* permite-nos traduzi-la por desprendimento, uma vez que desprender é não estar preso a nada. Trata-se de uma libertação que produz liberdade, ou seja, quando nos desprendemos, deixamos de estar presos a algo e, assim, abrimo-nos para um outro tipo de presença que aquela marcada pelo cerceamento da nossa liberdade. Justamente esta duplicidade de libertação/liberdade (sentidos negativo e positivo de liberdade) conjuga-se na *Abgeschiedenheit*.

No texto acima, Eckhart inicialmente identifica o desprendimento com a noção ética de virtude. Isto significa que, em um primeiro momento, antes de relacionar desprendimento e Deus, importa a Eckhart deixar claro que o desprendimento é algo que aperfeiçoa plenamente a condição humana. Em outras palavras: levando em conta que toda virtude a-perfeiçoa (eleva à perfeição) a natureza do ente em que ela é exercida, se o desprendimento é “a mais alta e a melhor das virtudes”, então, isto quer dizer que ele maximamente realiza a condição humana que é a nossa, uma vez que, seguindo o pensamento eckhartiano, o desprendimento capacita maximamente o ser humano a “melhor e mais estreitamente unir-se a Deus”. Em outras palavras: desprendido, o ser humano é “em Deus”, ou seja, conquista em Deus o índice de realização de si. A razão desta apologia ao desprendimento outra não é senão o fato de que “de certa forma todas as virtudes visam à criatura, ao passo que o desprendimento está desvinculado de todas as criaturas”. Se o índice de máxima realização da condição humana é Deus, então, se o ser humano condiciona a si mesmo a receber como medida de seus comportamentos aquilo que Deus não é, sua natureza não é plenamente realizada, o que ocorre com as virtudes que referem-se às criaturas. Tudo, então, parece indicar que Eckhart pensa o desprendimento como ascese, já que as criaturas aparecem de certo modo como obstáculos. Por exemplo: em *Sobre o*

desprendimento, Eckhart chega a dizer: “estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus, e estar cheio de toda criatura é estar vazio de Deus”.⁷⁹² Se Eckhart pensa o “estar vazio de toda criatura” como sendo um afastamento ascético da criação, então, o desprendimento reduz-se a uma simples negação e fuga da finitude. Isto, contudo, nada tem a ver com Eckhart. Relembrando o que foi dito, o desprendimento só se realiza em meio a uma plena afirmação, o que significa dizer que uma simples negação do conjunto das criaturas não tem sentido algum, pois a liberdade não é simplesmente rejeição e indiferença com a criação. Ora, como se pode compreender isso? Por que Eckhart chega a defender o esvaziamento de toda criatura? Para dar conta dessas questões, é preciso entender a ideia eckhartiana segundo a qual o desprendimento nos capacita a ser o que éramos antes mesmo de termos sido criados, ou seja, quando não havia diferença entre Deus, as criaturas e nós. Importa-nos entender a seguinte passagem anteriormente reproduzida:

Tenho lido muitos escritos, tanto de mestres pagãos como de profetas do Antigo e do Novo Testamento, e procurei com sinceridade e com todo o empenho a mais alta e a melhor das virtudes, ou seja: a que capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza, e que mais o assemelhe à imagem que dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que Deus produzisse as criaturas.

O desprendimento, segundo a passagem acima, é a virtude por meio da qual o ser humano consegue unir-se de tal modo a Deus, que, por meio da graça divina, ele [o ser humano] consegue assemelhar-se à imagem que “dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que Deus produzisse as criaturas”. Se o desprendimento produz um assemelhamento, isto se deve ao fato de ele não produzir uma relação de identidade, mas uma relação de analogia. Trata-se do fato de que o ser humano criado, por meio do desprendimento, não consegue retornar ao estado pré-criatural. Entretanto, ele consegue, de modo análogo, repetir diferenciadamente o modo como ele encontrava-se em Deus antes de ter sido criado. Deste modo, Eckhart está a dizer que, na condição finita espaço-temporal (condição criatural), o ser humano consegue assemelhar-se ao modo de ser pré-criatural. Não se trata, conseqüentemente, de uma fuga da finitude; trata-se, outrossim, de uma repetição criativa e diferenciada de um estado impossível de ser reapropriado em sua identidade plena na condição finita que é a nossa nesta vida.

⁷⁹² SD, p. 152.

Por se tratar de uma analogia, devemos antes de tudo perguntar como Eckhart concebe a relação entre condição humana e Deus antes da criação. Uma porta de entrada nessa questão pode ser conquistada mediante uma análise de uma passagem paradoxal do sermão alemão 52. Vejamos.

Antes de as criaturas serem, Deus (ainda) não era “Deus”: Antes, ele era o que ele era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim “Deus” em si mesmo, mas “Deus” nas criaturas.

Dizemos que Deus, enquanto é (apenas) “Deus”, não é a meta mais elevada da criatura, pois (também) a ínfima criatura *em* Deus tem tão grande riqueza. E se fosse assim que uma mosca tivesse intelecto e, no caminho do intelecto, pudesse buscar o abismo eterno do ser divino, de onde ela proveio, diríamos que Deus, com tudo que é como “Deus”, não poderia dar realização e satisfação (sequer a) essa mosca. Por isso pedimos a Deus que nos esvaziemos de “Deus” e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais, lá onde eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria.⁷⁹³

O texto acima, cujo contexto maior é a discussão acerca do que é ser pobre, apresenta uma oposição clara entre Deus e “Deus”. Este último caracteriza-se por ser o correlato do que Eckhart entende ser a condição criatural. Ora, justamente esta correlação é que está em jogo nos paradoxos formulados por Eckhart. A condição criatural, tal como Eckhart tematiza nessa discussão, não é outra senão aquela que opõe-se ontologicamente a Deus. Trata-se de um contraste ontológico mediante o qual tanto Deus quanto os demais entes podem ser visualizados em suas respectivas identidades. Nesse caso, a criação é tudo aquilo que não se identifica com a plenitude ontológica que Deus é. Em outras palavras: todo ser criado é um não-Deus, um outro-de-Deus. Por este motivo, é necessário supor um corte ontológico que opõe (e tensiona) o ser divino ao ser criatural. Porquanto a dignidade ontológica de Deus é infinitamente superior à das criaturas, o ser divino não somente aparece como superior, mas sobretudo vige como transcendente. A transcendência divina não diz respeito à sua irredutibilidade em relação à finitude mundana, mas ao seu divórcio ontológico de toda criação. Neste caso, Deus é aquele que está “para além de..”. Destarte, a criação ratifica a impossibilidade de as naturezas criaturais imiscuírem-se plenamente com a natureza divina. Se levarmos em conta que a criação só garante seu ser ao destinar-se ao criador, deve-se afirmar que toda criatura deve buscar, no tempo, aproximar-se da eternidade de Deus. No caso do

⁷⁹³ SA 52, p. 288-289.

ser humano, sua existência oscila entre a busca de Deus e seu afastamento dele (pecado). Para que se pense na necessidade de retorno do ser humano a Deus, é preciso pensar no seu divórcio ontológico como sua condição de possibilidade. Exatamente este Deus contraposto à criação, Eckhart chama de “Deus”, com aspas. “Deus”, então, não é Deus. Levando em conta o conteúdo anteriormente exposto nesta investigação, é possível dizer que o “Deus” aspeado de Eckhart nada mais é que uma divindade onto-teo-lógica, que aparece contraposta aos entes que ela mesma produz causalmente e só pode ser conhecida mediante tal contraste com os entes finitos. Contra este “Deus”, Eckhart pensa o Deus sem aspas, como aquele que não aparece por meio de um divórcio ontológico com a criação, mas se manifesta como índice de realização de tudo que é. Devido a este motivo, Eckhart pôde suplicar: “pedimos a Deus que nos esvaziemos de ‘Deus’”. Somente assim, o ser humano desperta-se para uma experiência de unidade que rompe todo divórcio entre Deus e criatura. Para pensar esta unidade, Eckhart lança mão de uma doutrina metafísica patrístico-medieval segundo a qual, antes de toda criação dos entes no espaço-tempo, estes mesmos entes já existiam em Deus sob o modo da eternidade. Ao lançar mão desta doutrina, Eckhart assim o faz não com o intuito de legitimar metafisicamente a tradição cristã, mas para estabelecer um “espelho” por meio do qual possa pensar “existencialmente” nossa relação com Deus fora da perspectiva onto-teo-lógica. Isto é o que explica o paradoxo eckhartiano de que devemos ser como éramos antes de termos sido criados. Um “imperativo” como este só possui sentido, se a doutrina que iremos abaixo caracterizar sucintamente puder funcionar como princípio mobilizador de nossa relação existencial com Deus na condição corporal e temporal que é a nossa. Como então se caracteriza essa doutrina metafísica?

Se no mais das vezes pensamos o conceito de criação como a produção, por parte de Deus, de uma miríade de entes finitos que não possuem a mesma textura ontológica do criador, isto não quer dizer que a tradição tenha reduzido a criação à simples relação causal entre Deus e o não-Deus (os entes finitos). A tradição cristã, antes de tudo, pensou a criação à luz da vida intra-trinitária, único horizonte possível para se pensar a gênese do tempo e da finitude. Ou seja, no interior da eternidade encontra-se o “lugar” da criação. Por este motivo, a criação deve ser pensada primeiramente a partir da *relação pericorética* entre as três pessoas

divinas. O Pai, pelo Filho, na unidade do Espírito Santo, cria os entes finitos. Como a Trindade é a unidade por excelência, a produção do plural (multiplicidade das criaturas) nela encontra sua unidade constitutiva. Tal unidade se identifica sobretudo com o fato de que, antes de todo indivíduo vir à luz no espaço e no tempo, ele se dá na geração (e não criação) intra-divina, geração esta que, na eternidade, engendra as pessoas divinas. O modo como a criação se manifesta na economia intra-trinitária deve ser compreendido por meio do conceito de “ideia”, conceito de origem platônica, que fora apropriado pela tradição cristã e internalizado no verbo divino. O Pai, em seu Verbo, produz os paradigmas mediante os quais os indivíduos serão plasmados em sua finitude. As ideias, como formulou Santo Agostinho, são as formas ou espécies dos entes finitos. Estas podem ser compreendidas como as razões dos entes, isto é, o princípio de fundamentação identitária dos entes e, portanto, de inteligibilidade dos mesmos. Ora, poder-se-ia supor que as ideias seriam princípios imanentes dos entes, algo assim como a *ousía* primeira aristotélica. Isto contudo não é bem assim. Como pensou Santo Agostinho, as ideias são princípios de estruturação dos entes finitos irreduzíveis à sua finitude, ou seja, são as razões eternas dos entes e, por serem eternas, só podem estar na interioridade de Deus, uma vez que só Deus é eterno. Nas suas palavras: “Com efeito, as ideias são certas formas ou razões principais das coisas, estáveis e imutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina”.⁷⁹⁴ O que Agostinho chama de “inteligência divina” outra coisa não é que o Verbo divino, a segunda pessoa da Trindade. Se as ideias estão em Deus, na eternidade que é a sua, isto significa que elas também são eternas. Ora, se, como dito, somente Deus é eterno, as ideias são divinas.

O conceito agostiniano de ideia contribuiu profundamente para a formação do exemplarismo medieval, que, dentre outras coisas, entendeu as ideias presentes no Verbo divino como arquétipos e conteúdos cognitivos. Entretanto, se há uma pluralidade de ideias, que respondem pelos diversos grupamentos de entes (cão, árvore, ser humano, mar etc.), e se Deus é uno⁷⁹⁵, então, deve-se dizer que, apesar de falarmos em ideias (no plural), a simplicidade divina e sua respectiva unidade não permitem pensar que as ideias produzam alguma composição no interior de

⁷⁹⁴ *83 quest. div.*, quest. 46.

⁷⁹⁵ Cf. *Sum. Teol.* I, q. 11, art. 4.

Deus. Ainda que esta unidade pareça ser, à primeira vista, um enigma para a razão especulativa, fato é que o conceito de ideia no exemplarismo medieval assinala uma dupla função, caracterizada por Santo Tomás de Aquino como “modelo” no plano prático (conhecimento prático ou razão prática) e “razão” no plano gnosiológico/especulativo (conhecimento teórico ou razão especulativa). Como ele mesmo afirma na *Suma Teológica*: “Como princípio formador das coisas, pode-se dizer que [a ideia] é *modelo*; e ela se refere ao conhecimento prático. Como princípio de conhecimento, propriamente se diz *razão*; e pode até mesmo fazer parte da ciência especulativa”.⁷⁹⁶ No caso da relação entre Deus e as ideias, estas aparecem como princípios de inteligibilidade dos indivíduos que serão criados por ele, ao mesmo tempo que elas identificam-se com as finalidades dos entes no mundo. Justamente este último significado de ideia garante que o mundo não seja governado pelo acaso. Como disse Santo Tomás: “como o mundo não é obra do acaso, mas foi feito por Deus que age por seu intelecto, como se verá, é necessário que na mente divina exista uma forma, a cuja semelhança o mundo foi feito. E é nisto que consiste a razão de ideia”.⁷⁹⁷ Se a pluralidade de ideias não pode contradizer a simplicidade absoluta de Deus, isto se deve ao fato de que as ideias não são representações mentais divinas, como acontece no processo de conhecimento humano. Ao não identificar as ideias com representações intramentais, Santo Tomás as inscreve na dinâmica mesma de auto-conhecimento divino. Deus, ao conhecer a si mesmo, “conhece perfeitamente sua essência”.⁷⁹⁸ Esta essência pode ser conhecida em si mesma e enquanto passível de ser participada pelos entes que não são Deus. Esta participação nada mais é que um assemelhamento do criador por parte da criatura, que contém em si mesmo a razão última (ideia) de toda criação. Como a participação se singulariza em cada criatura, há muitas participações e, conseqüentemente, muitas ideias em Deus: “Assim, quando Deus conhece sua própria essência como imitável de maneira determinada por tal criatura, Ele a conhece como sendo a razão própria e a ideia dessa criatura, como também das outras. E assim fica evidente que Deus conhece muitas razões

⁷⁹⁶ *Sum. Teol.* I, q. 15, art. 3, resp.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, I, q. 15, art. 1, resp.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, I, q. 15, art. 2, resp.

próprias de muitas coisas, o que são muitas ideias”.⁷⁹⁹ Por isso tudo, é possível dizer que, antes de as criaturas aparecerem pluralizadas no espaço e no tempo como indivíduos, elas aparecem em unidade com o ser divino, uma vez que elas se dão como ideias divinas, que acabam por se identificar com o ser de Deus. Deus e as criaturas são uma só realidade.

É possível entender agora a base teológica da seguinte exigência eckhartiana: “Por isso pedimos a Deus que nos esvaziemos de ‘Deus’ e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais, lá onde eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria”. Partindo do exemplarismo medieval, Eckhart pensa que, em Deus, não há diferença ontológica entre ele e a criatura. Neste sentido, em Deus, “o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais”. “Deus” entre aspas é justamente o obstáculo para se compreender a unidade entre Deus e a criação, que de certo modo se repete na condição finita das criaturas que se dão no espaço e no tempo. Como já assinalamos, este “Deus” nada mais é que a divindade metafísica pensada pela tradição onto-teo-lógica, que pensou “Deus” como ente suprassensível por excelência e caracterizou sua relação com a criação por meio do conceito de causalidade, sobretudo da noção de causa eficiente. Ora, se o desprendimento é um análogo da relação entre Deus e a criatura na economia intra-trinitária, isto significa que a remissão eckhartiana ao exemplarismo metafísico medieval, como já mencionamos, possui como sentido pensar uma nova possibilidade de relação da criatura humana com Deus, possibilidade esta que supere plenamente, no tempo, o divórcio ontológico metafisicamente produzido pela tradição entre “Deus” e criatura. Três são os pressupostos para repensar a relação de unidade entre Deus e ser humano no plano da temporalidade, a saber: 1) a presença da unidade de Deus em todas as coisas, sem que Deus se reduza às coisas nas quais ele se dá; 2) a referencialidade essencial da ipseidade humana a Deus, ou seja, o que faz o ser humano ser de fato humano é a referência congênita de seu ser a Deus; e 3) a graça de Deus como condição de possibilidade da articulação existencial do ser humano com a unidade divina. Vejamos os contornos destes pressupostos.

No seu primeiro sermão alemão, Eckhart afirma:

⁷⁹⁹ Idem.

Deus não busca o que é seu; em todas as suas obras Ele é solto e livre e as opera a partir de amor genuíno. Todo assim age também o homem que está unido a Deus; ele também permanece solto e livre em todas as suas obras, operando-as apenas para a honra de Deus, e não busca o que é seu, e isso Deus opera nele, no homem.⁸⁰⁰

Este pensamento articula claramente o modo de ser (desprendido) de Deus com o modo de ser de um ser humano desprendido. Primeiramente, Deus age amorosamente e esta ação é sustentada por uma soltura ou liberdade, que não o faz buscar ser nada diferente do que já é. Por isso, “Deus não busca o que é seu”, pois ele de nada precisa, uma vez que já é pleno sendo como é. O ser humano desprendido é aquele que repete de modo análogo o que Deus é: solto e livre, sem necessidade de buscar ser diferente do que já é. Deus é, portanto, plenamente desprendido. Não só isto. A dinâmica do desprendimento é ela mesma o que há de próprio em Deus. Por este motivo, Deus pode agir em direção às criaturas, sem colocar seu ser em risco. Ou seja, Deus sai de si e, ainda quando desloca-se em direção às alteridades criaturais, preserva sua ipseidade. Sua saída de si não o fragmenta, nem o deteriora. Antes, por preservar sua ipseidade, Deus não se multiplica em sua ação de entrega. Ele continuamente rearticula sua unidade. Por este motivo, Eckhart acentuou em toda sua obra o caráter uno de Deus. Como ele mesmo afirmou no sermão latino 29:

Deus é infinito em sua simplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda parte e em toda parte todo inteiro. Em toda parte mercê de sua infinidade, mas todo inteiro em toda parte mercê de sua simplicidade. Só Deus se infunde em todas as coisas, em suas essências. Das demais coisas porém nenhuma se infunde em outra.

Deus está no mais íntimo de cada coisa, e só no mais íntimo, e somente ele é *um*.

A passagem acima deixa transparecer a relação entre simplicidade, infinidade e simplicidade de Deus. Levando em consideração diversos aspectos da metafísica cristã medieval, Eckhart entende ser Deus destituído de divisibilidade, composição e finitude. Por este motivo, não é possível dizer que Deus relaciona-se com as criaturas por meio de algum tipo de auto-limitação. Ele deve pervadir essencialmente cada criatura, uma vez que ele é o índice onde cada uma delas se determina. Se sua unidade é infinita e se Deus é indivisível, então, em cada criatura ele se dá por inteiro. Deus não se dá por partes; ele se dá como tal e na totalidade

⁸⁰⁰ SA 1.

do que é. Ora, esta ideia de unidade de certo modo apresenta-se em outros autores da tradição cristã. Santo Tomás de Aquino, por exemplo, chega a afirmar:

O uno é o ente indivisível, logo, para que algo seja ao máximo uno é preciso que seja ente ao máximo e indiviso ao máximo. Ora, Deus é um e outro. Ele é ente ao máximo, uma vez que não tem um ser determinado por nenhuma natureza que o receba, mas Ele é o próprio ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), sem nenhuma determinação.⁸⁰¹

Uma caracterização da unidade divina como essa, ao ratificar a simplicidade de Deus, acaba reduzindo-o ao problema ontológico da originariedade do ser (*ipsum esse subsistens*). Trata-se da subsunção de Deus pelo ser. Ainda que Eckhart reafirme a ideia de simplicidade divina e sua respectiva indivisibilidade, discorda de Santo Tomás de Aquino no que concerne à originariedade do ato de ser como conceito central para compreensão de Deus. Por isso, no sermão alemão 21, Eckhart diz que “Um <ao contrário> é um negar do negar e um denegar do denegar”.⁸⁰² Esta negação da negação é exemplificada por Eckhart através dos nomes divinos expressos proposicionalmente. Ao dizermos que Deus é bondade, acrescentamos algo à simplicidade de sua unidade. Por isso, a unidade nega os atributos que proposicionalmente adicionamos a Deus, porquanto eles negam a limpidez de sua unidade. Daí a definição do conceito do “Um”: “O que significa ‘Um’? Significa aquilo a que nada se ajunta”.⁸⁰³ Esta unidade só pode ser concebida na deidade, isto é, na dinâmica intra-trinitária. Se a unidade divina se manifesta intra-trinitariamente, não quer dizer que ela não se manifeste *ad extra*. Significa que a pluralidade de ações na e pela criação nasce da unidade suprema da deidade e não a anula. Trata-se, como observou com acerto Meesen, de uma apropriação eckhartiana de um *tópos* neo-platônico.⁸⁰⁴ Entretanto, esta apropriação não é uma simples cópia de algum tipo de neo-platonismo. “O *unum* permite depurar o que é indeterminado no pensamento do *esse*. Opondo-se à toda dualidade ontológica, o *unum* purifica o *esse* de todo não-ser”.⁸⁰⁵ Se, por um lado, a ideia de *ipsum esse*

⁸⁰¹ *Sum. Teol.* I, q. 11, art. 4, resp.

⁸⁰² SA 21, p. 149.

⁸⁰³ Idem.

⁸⁰⁴ Cf. MEESEN, 2011, § 21.

⁸⁰⁵ Ibidem, p. 154-155.

subsistens permite supor a transcendência absoluta de Deus, por outro, por ser *esse*, Deus deve estar presente na criação, caso contrário, nada que não fosse ele existiria. Ora, ao pensar a unidade como o ser (*esse*) uno (*unum*), Eckhart consegue integrar transcendência e imanência divinas, sem restituir o suprassensível como horizonte de compreensão de Deus. No uno, o ser da deidade se retroalimenta na relação pericorética das pessoas trinitárias. Entretanto, como a unidade divina sai de si e doa-se às criaturas, Deus inscreve-se todo inteiro em cada ser finito. Isto permite afirmar que o uno faz de Deus um ente dado, uma vez que é sua doação que fornece o ser das criaturas: “assim, para Deus, ser é doar o ser [das criaturas]”.⁸⁰⁶ Com este pensamento, Eckhart identifica ação divina e doação/possibilitação do ser criatural. Dito em linguagem marioniana: Deus, por ser o ente dado por excelência, doa a cada vez o ser dos entes que ele não é. Sua unidade aparece ao deixar ser os demais entes, uma vez que, nesta doação de ser, Deus aparece como tal: sem sobras, nem carências, ou seja, todo inteiro.

Para dar conta da diferença entre a unidade da vida intra-trinitária e a dinâmica expansiva desta unidade em sua relação com a criação, Eckhart introduz os conceitos latinos de *bullitio* e *ebullitio*, que poderiam ser traduzidos por bulição e ebulição ou bulição e fluxo.⁸⁰⁷ Na bulição, Deus retroalimenta sua unidade por meio da relação pericorética entre as pessoas trinitárias. Já o termo bulição assinala o extravasamento desta dinâmica, isto é, sua superabundância, que lança a unidade trinitária em direção às criaturas. Como mostrou Alain de Libera⁸⁰⁸, tal terminologia eckhartiana advém da rejeição da noção de causalidade (pensada por Aristóteles) para caracterizar a atividade da essência divina com a criação. Ou seja, na ebulição, a essência de Deus age em favor da criação.⁸⁰⁹ Desta auto-doação do excesso da vida una da deidade surge a criação como doação do ser do que difere-se de Deus. Ora, se Eckhart rejeita a causalidade aristotélica como horizonte de explicação da criação, isto se deve ao fato de pensá-la como doação divina, à luz da dinâmica excessiva da vida intra-trinitária. Consequentemente, criar é deixar ser o que difere-

⁸⁰⁶ *Exp. in Gen.*, § 146.

⁸⁰⁷ Sobre o tema, Cf. LOSSKY, 1960; BOFF, L., “Eckhart”; MEESEN, 2011.

⁸⁰⁸ LIBERA, A., *Introduction à la mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, p. 163 seg.

⁸⁰⁹ Cf. SL 49.

se de Deus na unidade suprema que Deus em si mesmo é. Se, como vimos, a unidade divina se dá como tal e por inteiro em cada criatura, então, ser uno é o que faz com que cada criatura seja plenamente o que é. Encontrar em si a unidade divina é inscrever-se no índice de realização de si mesmo. Neste sentido, a bulição produz o “imperativo” segundo o qual devemos nos religar à unidade divina em que somos quem somos. Como afirma Eckhart no sermão alemão 27: “Em verdade, no igual nascimento, em que o Pai gera seu Filho unigênito e que lhe dá a raiz e toda sua deidade, e toda sua bem-aventurança, sem reter nada para si mesmo, nesse mesmo nascimento ele nos chama de amigos”.⁸¹⁰ Ser amigo de Deus nada mais é, como Eckhart deixa claro nesse sermão, que renascer na dinâmica unitiva da vida intra-trinitária. Tal tarefa só é possível porque o ser humano possui seu si mesmo em Deus, pois Deus é o que é mais próprio no ser humano, o elemento em meio ao qual ele é o ente que é. Por isso, na continuação do sermão alemão 27, Eckhart diz: “Embora tu não escutes nem compreendas essa fala, há uma força na alma (...) que é de todo desprendida e pura em si mesma e estritamente aparentada com a natureza divina”.⁸¹¹ A alma, então, no caso do ser humano, passa a ser o conceito central para se entender como a criatura humana pode (e deve) reproduzir em si, analogamente, a mesma dinâmica una da vida divina. Justamente nisto é que devemos, agora, concentrar nossa atenção.

Até agora vimos que o desprendimento aparece como conceito-chave para compreendermos tanto a vida divina, quanto a ipseidade humana. Nele, Deus realiza plenamente o ser que é o seu. De acordo com os conceitos anteriormente expostos, Deus, por meio da ebulição (fluxo), sai de si e entrega-se gratuitamente à criação. Contudo, tal saída não é uma anulação, mas um extravasamento da dinâmica excessiva ou incontida de sua unidade. Por isso, ao sair de si, Deus não se abandona; ele preserva-se no seu “eixo” ou no “lugar” que é o seu. Continua uno, ainda que imiscuído no plural. Assim, Deus está sempre “solto”, desprendido, livre, irreduzível a toda criatura que ele atravessa com sua unidade. Deste modo, a dinâmica *ad extra* de Deus é sempre perpetuadora da unidade que é a sua, o que o faz ser-com-a-criação, sem ser dela cativo. Ora, vimos que o pensamento da vida intra-divina levou Eckhart a apropriar-se dos elementos metafísicos presentes no

⁸¹⁰ SA 27, p. 179.

⁸¹¹ Idem.

exemplarismo medieval. Trata-se de uma apropriação com finalidade existencial, uma vez que seu propósito é o de caracterizar a necessidade e a possibilidade de o ser humano, na condição criatural que é a sua, conquistar, de modo análogo, o desprendimento que anima Deus. Como este só se realiza devido à unidade que é a sua, Eckhart pensa que o desprendimento humano (virtude das virtudes) só existe quando o ser humano torna-se uno na unidade de Deus. Este é o modo de o ser humano ser como era antes de ter sido criado. Somente assim, o ser humano reconquista a unidade que possuía em Deus, quando era uma ideia no interior da vida trinitária, ou seja, quando era Deus. Importa, então, a Eckhart o tornar-se-uno do ser humano. Trata-se, conseqüentemente, de uma tarefa e preocupação existenciais, uma vez que, na condição criatural, nem todo ser humano é desprendido e, portanto, uno com o uno que Deus é. Para que a tarefa de uni-ficação (tornar-se uno) do ser humano se consume, é preciso compreender seu ser mais próprio como sendo uno com a unidade divina, exatamente como Eckhart afirma em uma passagem do final do sermão alemão número 6, que diz: “Muita gente simples imagina que deveria ver a Deus de tal modo que Ele estivesse lá e ela aqui. Para Deus não é assim. Deus e eu, nós somos *um*”.⁸¹² Isto explica a tensão existencial que Eckhart assinala na tarefa de o ser humano vir a ser a unidade que é a sua. De início e na maioria das vezes, o ser humano existe em dessintonia com a unidade divina, razão pela qual ele deve vir a ser quem plenamente ele é: uno. Porquanto esta unidade é conquistada pela alma e na alma, então, antes de tudo, deve-se perguntar: como Eckhart compreende a alma humana? Por que ela é o conceito central para a compreensão do desprendimento humano? Algumas passagens de alguns sermões alemães ajudam-nos a compreender o conceito eckhartiano de alma. Vejamos a primeira, pertencente ao sermão alemão 5a, que diz:

O que é minha vida? O que é movido de dentro, a partir de si mesmo. O que é, porém, movido de fora, não vive. Se vivemos, pois, com Ele, devemos também operar a partir do nosso próprio. Assim como Deus opera todas as coisas a partir do que é seu próprio e através de si mesmo, nós <também> devemos operar a partir do que é próprio, que é Ele em nós. Ele é total e plenamente nosso próprio e nele todas as coisas são nosso próprio.⁸¹³

⁸¹² SA 6, p. 74.

⁸¹³ SA, 5a, p. 63.

A passagem acima começa com uma pergunta peculiar: “O que é a minha vida?” Deve-se, inicialmente, levar em conta que Eckhart não pergunta pela vida em geral, como se estivesse interessado em uma definição categorial, que abarcasse uma miríade de fenômenos que pudessem ser classificados como dotados de vida. Não se trata, por outro lado, de tentar abarcar a vida por meio de um saber específico, que detivesse o monopólio do “olhar” diante disso que é a vida, como, por exemplo, o olhar (saber) biológico. Na pergunta de Eckhart, há a especificação de que a vida cuja essência se quer saber é pronominalmente determinada – é a *minha* vida. Neste sentido, viver não é simplesmente subsistir no espaço e no tempo. Viver é, a partir de si, vir a ser quem se é. Em outras palavras: viver é tornar-se alguém e não alguma coisa já dada. Por isso, Eckhart leva a termo a ideia aristotélica de que a vida é ação imanente, ou seja, para a escolástica aristotélica, vivo é todo ente que possui atividades cujos desdobramentos não incidem tão somente nos entes exteriores, como, por exemplo, o fato de uma pedra cair de uma certa altura obviamente incide sobre outros entes, como uma planta, uma outra pedra, um animal, o próprio solo etc., transformando, assim, aquilo em que toca. Já um ser vivo age de tal modo que algo da sua ação incide em seu ser, produzindo alguma modificação ontológica. Quando um animal lembra-se, pela memória, que alguém o agrediu, essa ação tem uma consequência imanente ao seu ser, produzindo agressividade, fuga, dor etc. O mesmo pode ser verificado nos atos morais humanos: o que fazemos moralmente a outrem “modela” o caráter que é o nosso. Por isso a resposta de Eckhart à pergunta acerca do que é a “minha” vida: “O que é movido de dentro, a partir de si mesmo”. Uma resposta como essa parece ser, é claro, uma abstração do que está em jogo com o caráter pronominal da pergunta. Contudo, o que Eckhart faz é assinalar que “minha vida” só é plenamente vida, se ela for realizada segundo a dinâmica de auto-afirmação que é a sua. Neste caso, minha vida não é propriamente viva, se ela age movida por algo que não é ela mesma, ou seja, seu próprio. A ação imanente que aristotelicamente orientou a compreensão eckhartiana de vida possui, no texto acima, um acento fortemente existencial. Eckhart não está querendo identificar a “minha vida” com o fato de eu estar aí, subsistindo no tempo e no espaço. O que ele quer reforçar é o modo de ser onde meu si mesmo se desdobra e se realiza auto-afirmativamente. Por isso, o texto continua com uma referência à ipseidade da vida que é a minha: “O que é, porém,

movido de fora, não vive. Se vivemos, pois, com Ele, devemos também operar a partir do nosso próprio. Assim como Deus opera todas as coisas a partir do que é seu próprio e através de si mesmo, nós <também> devemos operar a partir do que é próprio, que é Ele em nós. Ele é total e plenamente nosso próprio e nele todas as coisas são nosso próprio”. O agir a partir de dentro e “movido de fora” são, em verdade, dois modos de ser ou possibilidades de ser da vida que é a minha. A vida propriamente dita é aquela que age a partir do seu próprio. Ora, como fica claro, a ipseidade humana tem em Deus o seu próprio. Deus em nós – eis o próprio que é o nosso (humano). “Minha vida” – eis a expressão que caracteriza o modo de ser em que afirmo meu si mesmo (próprio) ao agir em Deus. Em uma passagem do sermão alemão 6, Eckhart ratifica o que foi dito, ao afirmar:

A vida é tão desejável em si mesma que é desejável por si mesma. Mesmo os que estão no inferno, no tormento eterno, não queriam perder sua vida. E nem os demônios e nem as almas, pois sua vida é tão nobre que eflui imediatamente de Deus na alma. Por a vida efluir assim imediatamente de Deus, por isso eles querem viver. O que é vida? O ser de Deus é minha vida. Se, pois, a minha vida é o ser de Deus, então o ser de Deus deve ser meu e a esti-dade de Deus, minha esti-dade, nem mais nem menos.⁸¹⁴

Se a vida é propriamente a auto-afirmação da ipseidade do vivente (sobretudo do vivente humano), não significa isto que sua autonomia seja determinada por algum tipo de solipsismo. Neste sentido, Eckhart não é um pensador moderno. Para ele, a autonomia do “eu” não advém de qualquer auto-asseguramento da subjetividade humana, que encontraria em sua estrutura transcendental os princípios absolutos de determinação do real. Por isso mesmo, a ideia eckhartiana de vida não se identifica de modo algum com certa teoria moderna da subjetividade humana. Não há no “eu” eckhartiano qualquer tipo de auto-centramento ou autorreferencialidade absoluta, em que no ser humano contivesse tudo que ontologicamente o bastasse. Autossuficiência não é o sentido da ipseidade humana tal qual Eckhart a pensa. Ora, se o eu não é fechado em si mesmo; se não há solipsismo; se a ipseidade não é autorreferida, então, o eu se perfaz por meio de uma referência congênita à alguma alteridade da qual ele recebe o ser que é o seu. Trata-se, como já ficou claro, de Deus como a alteridade que compõe essencialmente a ipseidade humana e a faz conquistar-se a cada vez. Como Eckhart afirma no texto acima reproduzido: “O ser de Deus é minha vida. Se, pois, a minha

⁸¹⁴ SA, 6, p. 71.

vida é o ser de Deus, então o ser de Deus deve ser meu e a esti-dade de Deus, minha esti-dade, nem mais nem menos”. Vale destacar que, nesta passagem, aparece novamente a conexão necessária entre vida e o pronome possessivo “minha”. Isto assinala sobretudo que a vida que é a minha é irredutível a outras vidas, ou seja, a vida acontece singularmente. Assim como não há outro Deus que o Deus tri-uno, não há vida que não aconteça singularmente. Esta singularidade é formada pelo modo como, em mim, Deus afirma-se como minha “esti-dade”. Esti-dade (*Istikeit* ou *Isticheit*) é a palavra do alemão antigo que assinala a essencialidade de algo. No caso do ser humano, Deus é sua essencialidade, no sentido de que Deus dá ao ser humano o ser próprio que é o seu [do ser humano]. Pode-se, então, dizer que, se Deus é a “esti-dade” do ser humano, a ipseidade humana resulta de uma dádiva. Como diz Eckhart, no sermão alemão 10: “A alma recebe seu ser imediatamente de Deus; por isso, Deus é mais próximo da alma do que ela, de si mesma; por isso, Deus é no fundo da alma, com toda sua deidade”.⁸¹⁵ Que se destaque o fato de que, para Eckhart, na condição temporal, a alma humana, por ser atravessada por Deus sem ser Deus, recebe de Deus seu ser. A alma, então, só é o que é, por se receber daquele a quem ela se entrega. Pode-se, então, afirmar que tal dinâmica identifica-se com o eu adonado marioniano. Por outro lado, a proximidade de Deus na alma é maior que a proximidade que a alma tem de si, pelo fato de a experiência reflexiva que leva a alma a apreender a si mesma, já depende da vigência divina nela [na alma] mesma.⁸¹⁶ Não só isto. Como ainda veremos, o conhecimento representativo não só obstrui a experiência existencial de Deus, como impede a ipseidade humana de afirmar sua relação essencial com a alteridade divina.

A referência da alma a Deus, por este ser o índice de realização plena da condição humana, aparece como fim em si mesmo. Disto se depreende que a relação com Deus, para vigorar plenamente, não pode ser funcionalizada. Por isso, se a vida que é a minha nada mais é que sua unidade com a unidade divina, a vida para nada serve, ou seja, a vida não é um meio para nada e, por causa disso, não tem porquê. Nas palavras de Eckhart acima transcritas: “A vida é tão desejável em si mesma que

⁸¹⁵ SA 10, p. 90.

⁸¹⁶ A não originariedade da experiência reflexiva no conhecimento de Deus, conhecimento este que é o mesmo que a conquista de uma vida em unidade com a unidade de Deus, aparece em *O homem nobre*. Sobre isto, Cf. HN, p. 96-97.

é desejável por si mesma”. Não só isto: “‘Eu vivo porque vivo’. Isso vive porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir de seu próprio. Por isso vive sem porquê, justamente por viver <para> si mesma”.⁸¹⁷ Vale levar em conta que o que Eckhart chama de “fundo da vida” nada mais é que a vida de Deus. Deste modo, se Deus é o fundo vivo da vida, a vida não pode possuir qualquer razão de ser que seja diferente dela mesma. Daí o sem porquê da vida e seu sem para quê. A vida é da vida o seu sentido. Ora, o problema é que, ainda que o ser humano seja uma abertura para receber a si mesmo da alteridade divina, sua vida, ainda que tenha Deus como fundo, nem sempre se articula plenamente com ele. Isto porque o ser humano é o ente que pode não ser quem de fato é e, por isso, ainda que sua alma tenha como elemento mais próprio a vida de Deus, existe como se pudesse prescindir de sua relação com Deus; ou então existe como se Deus pudesse ser algo diferente do fundo de si mesmo. Disto advém a necessidade de ele [o ser humano] ter de cunhar uma existência que tenha Deus como medida de si e não algo que dele difira-se. Para superar a separação existencial de Deus, o ser humano deve exercer o desprendimento. Ora, não é possível supor que o desprendimento seja exercido porque o ser humano o quer. Não é a vontade o eixo da existência humana. Isto porque, como vimos, Eckhart não pensa a ipseidade por meio da ideia (moderna) de autonomia da vontade. Por isso, o exercício do desprendimento depende da inteireza da ipseidade humana, que, como visto, é comportada pela interpenetração de alma e Deus. Sem a ação de Deus, portanto, não há como o desprendimento ser realizado. Disto se depreende a exigência da graça divina. Sem que Deus se doe ao ser humano, não há como o desprendimento ser exercido. Isto explica a primeira passagem de *Sobre o desprendimento* por nós reproduzida no início deste tópico:

Tenho lido muitos escritos, tanto de mestres pagãos como de profetas do Antigo e do Novo Testamento, e procurei com sinceridade e com todo o empenho a mais alta e a melhor das virtudes, ou seja: a que capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza, e que mais o assemelhe à imagem que dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que Deus produzisse as criaturas.⁸¹⁸

⁸¹⁷ SA 5b, p. 67.

⁸¹⁸ SD, p. 148. A passagem inteira foi anteriormente reproduzida na citação 790.

Para Eckhart, o desprendimento é a virtude que capacita “o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza”. Porquanto Eckhart entender ser a unidade a natureza de Deus, o desprendimento torna o ser humano uno de modo análogo a Deus. Ora, para que esta unidade analógica se manifeste no ser humano, é necessário que este seja acometido pela graça divina. No sermão alemão 70, Eckhart caracteriza a graça do seguinte modo: “Graça é uma luz que paira sobre e transcende tudo que Deus já criou ou poderia criar”.⁸¹⁹ O sentido da graça não é tão somente iluminar o intelecto ou a vontade, mas aperfeiçoar o conhecimento de Deus, conhecimento este que não é uma representação mental de seu ser, mas a aquisição de uma vida desprendida. Nas palavras de Eckhart: “Mas quando a graça é aperfeiçoada ao máximo, então não é graça; é uma luz divina, dentro da qual se vê a Deus”.⁸²⁰ Ver a Deus e viver segundo Deus – eis a identidade proporcionada pela graça divina. Se esta visão decorrente da graça não se dá sempre no ser humano, isto se deve ao fato de que ele, como dito, nem sempre viver segundo a medida fornecida por Deus. Consequentemente, separar-se da separação passa a ser o resultado do desprendimento possibilitado pela graça. Qual então o elemento que separa existencialmente o ser humano de Deus?

Para Eckhart, o obstáculo que separa o ser humano de Deus nada mais é que a totalidade das criaturas. Se o problema em questão é de matriz existencial, então, para Eckhart, as criaturas só podem ser consideradas obstáculos, se elas tornarem-se as medidas ou os sentidos articuladores da existência humana. Dito à luz do pensamento de Marion: as criaturas são obstáculos para a integração de ser humano e Deus, se elas servirem de ídolos. Por isso a sentença presente em *Sobre o desprendimento*, anteriormente reproduzida: “estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus, e estar cheio de toda criatura é estar vazio de Deus”.⁸²¹ O esvaziamento das criaturas, um dos momentos da dinâmica do desprendimento, nada mais é que um abandono da idolatria dos entes finitos, o desligamento de toda absolutização dos sentidos finitos (isto é, dos sentidos provenientes dos entes finitos) que se pretendem imutáveis e eternos. Entretanto, se a unidade de Deus se dá em

⁸¹⁹ SA, p. 62.

⁸²⁰ Idem.

⁸²¹ Ibidem, p. 152.

todo e qualquer ente, então, o exercício do desprendimento não pode parar no simples desligamento existencial da finitude dos entes criados. É necessário que o ser humano desprendido reinscreva sua existência na totalidade da criação; caso contrário, o desprendimento identificar-se-ia com uma certa *fuga mundi*, projeto este que nada tem a ver com Eckhart. Como então Eckhart pensa o que poder-se-ia chamar de *dois momentos do exercício do desprendimento* (a saber, o desligamento existencial das criaturas por parte do ser humano e a reinserção deste na totalidade da criação)? A resposta desta questão depende de um binômio de cunho antropológico-existencial, a saber, os conceitos de homem interior e homem exterior. O que tais conceitos significam pode ser inicialmente vislumbrado em uma passagem central de *Sobre o desprendimento*:

Em cada ser humano há dois homens diferentes: um se chama o homem exterior, isto é, o ser sensitivo; serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior *atua* em virtude da sua alma. O outro chama-se o homem interior, e é a interioridade do homem. Ora, deves saber que um homem espiritual e amante de Deus não recorre às potências da alma no homem exterior senão quando os cinco sentidos o necessitam; e a interioridade não se volta aos cinco sentidos senão enquanto é seu chefe e guia, guardando-os de se entregarem como os animais ao seu objeto sensível, tal como o fazem certas pessoas que vivem na libertinagem dos seus desejos carnaís, e procedendo como animais sem razão; tais pessoas mais propriamente se chamam animais do que homens! E as potências que a alma possui para além daquilo que aplica aos cinco sentidos, ela as consagra inteiramente ao homem interior. E quando este homem se volta para uma coisa elevada e nobre, ela toma a si todas as potências que emprestou aos cinco sentidos, e então se diz que o homem está fora dos seus sentidos e arrebatado; pois seu objeto é uma imagem intelectual ou uma coisa intelectual sem imagem.⁸²²

Eckhart operacionaliza os conceitos de homem interior e homem exterior, conceitos que perpassam uma miríade de autores da tradição cristã e que surgem no epistolário paulino. Na segunda epístola aos Coríntios, Paulo diz: “mesmo que o nosso homem exterior se corrompa, contudo, o nosso homem interior se renova de dia em dia”.⁸²³ Com esta diferença entre homem interior e homem exterior, Paulo assinala um duplo direcionamento da condição humana. Proferida no contexto da tribulação sofrida pelo cristão, esse texto mostra que o ser cristão se perfaz por meio de uma renovação contínua da ipseidade, ainda que a condição humana “exterior” experimente temporalmente a corrupção. Ora, o homem interior renova-se em meio

⁸²² SD, p. 154.

⁸²³ 2 Cor 4, 16

à deteriorização do homem exterior, porque este modo de ser determina-se por uma remissão essencial a Deus. Isto aparece, primeiramente, na relação entre homem interior e o prazer por ele experimentado ao anelar-se à lei divina. Como diz Paulo, na epístola aos Romanos: “Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus”.⁸²⁴ Deleitar-se na lei divina é próprio do homem interior, contrariando a tendência do pecado que impede de realizar a lei divina, ainda que o pecador queira realizá-la. O homem interior realiza a lei divina porque é animado pelo Espírito divino. Em outras palavras: o homem interior conduz-se segundo a lei de Deus porque a graça de Deus o capacita, tal como Paulo deixa entrever ao escrever aos efésios: “Por esta causa, me ponho de joelhos diante do Pai, de quem toma o nome toda família, tanto no céu como sobre a terra, para que, segundo a riqueza da sua glória, vos conceda que sejais fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito no homem interior”.⁸²⁵ Se o homem interior move-se no Espírito divino, o homem exterior não necessariamente está fora de Deus. Ele somente contrasta com o ímpeto criativo do homem interior, que se renova, ainda que a vida humana seja acometida pela decrepitude.

Com a apropriação patrística do binômio homem interior/homem exterior, o caráter “em aberto” da operacionalização paulina destas expressões sofre uma notória transformação. Isto se deve, sobretudo, ao instrumental filosófico platônico e neo-platônico que passa a penetrar a teologia cristã desde então. Um exemplo paradigmático disso encontra-se em Santo Agostinho. Para ele, homem interior e homem exterior são duas idades do ser humano, não no sentido cronológico, mas no sentido existencial, sendo que o homem interior identifica-se, obviamente, com uma idade superior, no sentido de que, nela, o ser humano encontra o modo de ser que mais realiza a condição que é a sua. Homem interior e homem exterior são, respectivamente, o novo e velho ser humano. As marcas do homem exterior são reconhecidas por meio da relação entre certos conceitos antropológicos e uma determinada conformação existencial. Assim, o homem exterior nada mais é que aquele cuja existência orienta-se pela relação entre corporeidade e devir. O corpo, elemento que traz ao ser humano o mundo exterior, fornece a ele uma diversidade de informações acerca dos entes finitos. Devido a tais informações, o ser humano pode orientar-se existencialmente pela finitude desses entes e confiar plenamente

⁸²⁴ Rm 7, 22.

⁸²⁵ Ef 3, 14-16.

que eles garantirão as medidas sólidas para seus comportamentos. Corpo, então, não é somente a parte sensível do ser humano; trata-se, sobretudo, do índice de fornecimento de sentidos (ou medidas) existenciais derivados da finitude das criaturas. Se o velho homem é corporal, então, este tipo existencial orienta-se por modos de ser que possuem como medida a finitude das criaturas, ou seja, o homem velho é aquele cuja existência é pautada no devir criatural e, conseqüentemente, na volatilidade dos sentidos que nascem de sua corruptibilidade. Em *A verdadeira religião*, Santo Agostinho chega a dizer que o homem exterior é o “homem que vive conforme o corpo e deixa-se prender pela cobiça das coisas temporais”.⁸²⁶ Viver conforme o corpo é deixar a corporeidade fornecer a medida existencial do ser humano. Porquanto a corporeidade tende a tornar-se normativa, a existência do velho homem nada mais é que uma existência carnal, sendo o adjetivo “carnal” o signo da precariedade da condição existencial do homem exterior. Se é assim com o homem exterior, com o homem interior acontece o contrário. O homem interior (ou homem espiritual) é aquele que “esquece totalmente a vida temporal e passa àquela forma perfeita, à imagem e semelhança de Deus”. Além disso, o homem interior alcança a “beatitude perpétua”, isto é, a “vida eterna”.⁸²⁷ Em outros termos: o homem interior é aquele cuja existência possui Deus como medida. Se o conceito antropológico de corpo assinala o índice de produção da medida existencial do homem exterior, a alma é o conceito antropológico que dá conta do “lugar” de produção do modo de ser específico do homem interior. Ora, se homem exterior e homem interior são conformações existenciais, então, corpo e alma, quando aplicados à caracterização desses modos de ser, assinalam dois direcionamentos da existência humana como tal. Se isto parece levar adiante o pensamento paulino, deve-se ressaltar que, em Paulo, não necessariamente homem interior e homem exterior aparecem como opostos. Isto porque, como vimos, o homem interior se renova enquanto o homem exterior também se realiza. Ambos podem ser pensados em concomitância. Justamente esta integração de homem interior e homem exterior reaparece, com algumas modificações conceituais importantes, em Eckhart. Vejamos.

⁸²⁶ *Ver. Rel.*, IV, cap. 26, p. 81.

⁸²⁷ *Ibidem*, p. 83.

Na passagem anteriormente reproduzida de *Sobre o desprendimento*, Eckhart afirma: “Em cada ser humano há dois homens diferentes: um se chama o homem exterior, isto é, o ser sensitivo; serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior *atua* em virtude da sua alma. O outro chama-se o homem interior, e é a interioridade do homem”. Uma passagem como esta só pode ser retamente compreendida, se entendermos o fato de que os dois modos de ser da existência humana em jogo com os conceitos de homem exterior e homem interior dependem de uma base antropológica de clara influência aristotélica. Dito de modo sucinto, a antropologia aristotélica e a teoria do conhecimento nela assentada estruturam-se por meio de uma ruptura radical com as dicotomias antropológicas de cunho platônico, que não somente distingue corpo e alma, como opõe ontologicamente estes termos. Em Aristóteles, a unidade corpo/alma é pensada substancialmente, sendo a alma a forma substancial do corpo.⁸²⁸ Consequentemente, não há corpo humano que não possua uma relação de unidade com a alma, assim como não há alma humana que não seja a forma do corpo. Disto se infere que a vitalidade humana, cujo vigor é doado pela alma (entendida, é claro, como princípio vital), atua na corporeidade como um todo. Esta a razão pela qual Eckhart entende o homem exterior como “ser sensitivo”. Um ser sensitivo orienta-se pelos dados informados pelos sentidos, como acontece com os animais e também com o ser humano. Por este motivo, Santo Tomás de Aquino chega a afirmar, na questão X (“Sobre a mente”) das suas *Questões disputadas sobre a verdade*: “A alma, porém, que está nas plantas, tem o ínfimo grau entre as potências da alma; donde é por ela determinada, quando é dito nutritiva ou vegetal. Já a alma do animal chega a grau mais alto, isto é, ao sentido; donde a alma mesma se chame sensitiva, ou às vezes sentido”.⁸²⁹ Porquanto nesta compreensão das potências da alma a alma humana aparece como integradora das potencialidades da alma dos vegetais e animais, além dela conter suas potencialidades específicas, sua relação com o mundo externo depende obviamente dos sentidos, o que condiciona até sua relação intelectual e volitiva com os entes em geral. No que concerne ao conhecimento

⁸²⁸ A unidade substancial de corpo e alma aparece claramente em uma profícua discussão de Santo Tomás de Aquino, na Suma Teológica. Sobre este tema, Cf. *Sum. Teol.*, I, q. 76.

⁸²⁹ *Quest. Disp. Verd.*, X, art. 1, resp.

intelectivo, este depende dos sentidos e das formas imateriais fornecidas pelos próprios sentidos, uma vez que por meio destas formas o intelecto pode atuar abstrativamente e, através da apreensão das formas inteligíveis, conhecer universalmente os entes. Como Santo Tomás afirma em uma passagem central da primeira parte da *Suma Teológica*:

O objeto cognoscível é, como foi dito, proporcionado à potência cognoscitiva. Ora há três graus da potência cognoscitiva. Uma é ato de um órgão corporal: é o sentido. Por isso, o objeto de toda potência sensível é a forma conforme existe em uma matéria corporal. Sendo essa matéria princípio da individuação, toda potência sensível só conhece os particulares. – Outra potência cognoscitiva não é ato de um órgão corporal e não está unida de nenhuma maneira à matéria corporal; é o intelecto angélico. Por isso o objeto dessa potência cognoscitiva é a forma subsistente sem a matéria. Embora conheçam as coisas materiais, não as conhecem senão vendo-as nas imateriais, a saber, em si mesmos ou em Deus. – O intelecto humano se põe no meio: não é ato de um órgão, mas é uma potência da alma, que é forma do corpo, como ficou demonstrado. Por isso, é sua propriedade conhecer a forma que existe individualizada em uma matéria corporal, mas não essa forma enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer dessa maneira, é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam. Pode-se, portanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraindo das representações imaginárias. E mediante as coisas materiais consideradas dessa maneira, chegamos a um conhecimento das coisas imateriais, enquanto os anjos ao contrário, conhecem as coisas materiais pelas imateriais.⁸³⁰

O texto acima deixa claro que, no ser humano, o conhecimento, ainda que se consume no intelecto, depende claramente das formas sensíveis apreendidas pelos sentidos. Este conhece de modo imaterial as formas materiais dos entes sensíveis. Somente por meio dessas formas, o intelecto (possível e agente) pode atuar e, por meio de um processo abstrativo, “abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam”. Este processo abstrativo, cujos contornos não serão aqui considerados, produz o conhecimento das “coisas imateriais”, que, por sua vez, é dotado de universalidade.⁸³¹ Desse processo, o intelecto forma os conceitos, que são intencionalmente relacionados com os entes aos quais se referem e dos quais nascem. Estas informações nos possibilitam dizer que o conhecimento dos entes exteriores acontece por meio de “imagens”, sejam sensíveis ou inteligíveis. Estas identificam-se com as formas sensíveis ou inteligíveis dos entes que nos circundam. Todo conhecimento correlaciona as “imagens” das formas apreendidas com os entes dos quais tais “imagens” são formadas. Justamente esta

⁸³⁰ *Sum. Teol.*, I, q. 85, art. 1, resp.

⁸³¹ Cf. GILSON, E., *El tomismo*.

compreensão atravessa a obra de Eckhart. Para ele, o homem exterior é o ser sensitivo, porquanto ele orienta-se pela significatividade das imagens que, inicialmente provenientes dos sentidos, passam a habitar a alma, pois, como ele mesmo diz, “[a alma] serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior *atua* em virtude da sua alma”. Se o conceito de alma significa o princípio vital do ser humano, que determina a pluralidade de seus comportamentos, é nela que os dados provenientes dos sentidos habita (além de todo conceito que resulta da ação do intelecto naquilo que é fornecido pelos sentidos). Por este motivo, o homem exterior será aquele cuja vida norteia-se pelas imagens dos entes finitos. Esta conclusão pode ser legitimada por um sermão paradigmático do que poder-se-ia entender como a compreensão eckhartiana do conhecimento, que acaba excluindo Deus do conhecimento “imagético” proveniente dos sentidos e das categorias e/ou conceitos racionais.

O sermão alemão 57 deixa claro por que Eckhart opõe conhecimento imagético – que abarca tanto o conhecimento sensível quanto o conhecimento inteligível – e conhecimento de Deus. Trata-se do fato de que todo conhecimento imagético relaciona-se com o real através de mediações. Mais do que isso. Os conhecimentos imagéticos provêm dos sentidos. Como vimos em nossa remissão a Santo Tomás, o conhecimento das formas inteligíveis depende diretamente das “imagens” sensíveis, ou seja, do conhecimento sensível. Ora, um conhecimento desse tipo só informa ao ser humano alguma coisa sobre a diversidade dos entes. Quando Deus é pensado por meio dos conceitos mediante os quais conhecemos as criaturas, o máximo que temos é o conhecimento de “Deus” e não de Deus, uma vez que este, como já dito, é o uno e só se manifesta ao homem por meio de uma relação direta com sua alma. Todo conhecimento de Deus que nasce das mediações criaturais patenteia o distanciamento radical do uno. Se levarmos em conta o fato de que todo conhecimento imagético nasce da operacionalização de algumas faculdades da alma; porquanto as faculdades gnosiológicas capacitam-nos a conhecer a pluralidade dos entes e não a unidade enquanto tal, então, a relação da alma com Deus é irreduzível às faculdades do homem exterior. Se conhecemos Deus por sua relação direta com a alma, então, há na alma uma “dimensão” mais originária que as faculdades que nela “habitam”. Vejamos uma passagem

importante do sermão alemão 57 que assinala exatamente as informações aqui mencionadas:

As obras que a alma opera, ela as opera por intermédio de faculdades; o que conhece, a alma conhece pela razão; quando se recorda de alguma coisa, ela o faz com a memória; para amar, necessita da vontade. Assim, a alma age e opera por meio de faculdades e não com o ser. Todas as ações para fora atêm-se e dependem sempre de *intermediação*. A capacidade de ver só opera através dos olhos, do contrário não é possível exercer ou conferir visão. E é o que acontece com todos os sentidos: todo exercício para fora se cumpre por alguma mediação. No ser, porém, não se dá operação. Pois todas as forças e faculdades com que a alma age e opera, brotam do fundo do ser. Ora, neste fundo “os meios” *silenciam*; reinam apenas repouso e celebração pela geração e sua obra, a fim de que Deus pronuncie aí sua Palavra. É que esta só é receptiva para o ser Deus, sem qualquer mediação. Deus entra aqui no *fundo* da alma. Ninguém toca no fundo da alma, somente Deus mesmo. A criatura não pode chegar ao fundo da alma, tem de ficar por fora, nas faculdades. Lá no fundo, a alma vê e contempla, *sem dúvida*, a imagem das criaturas com a qual elas são admitidas e recebem acolhida. É que, ao entrarem em contato com as criaturas, as faculdades retiram-lhes e haurem uma imagem e semelhança, recolhendo-a ao interior da alma. É assim que conhecem as criaturas. Mais próximas as criaturas não podem chegar da alma nem a alma se aproximar das criaturas sem antes lhes haver assumido deliberadamente em si uma imagem. É por intermédio desta imagem presente que a alma se chega às criaturas; imagem não é, pois, outra coisa do que algo que a alma recolhe das coisas através de suas faculdades. Quer deseje conhecer uma pedra, um cavalo, um homem ou qualquer outra coisa, a alma sempre vai buscar a imagem que antes assimilou para, deste modo, poder unir-se com ela.

Ora, para conceber dessa maneira uma imagem, o homem deve recebê-la de fora pelos sentidos.⁸³²

Todo conhecimento imagético nada mais faz que remeter uma “imagem” ao ente do qual a própria imagem nasceu. Neste sentido, conhecer nada mais é que buscar assimilar, por meio de imagens, aquilo que os entes são. Por isso, conhecer é relacionar-se com entes individuais, ainda que tal relação seja realizada por meio de conceitos universais. O *status quo* da pluralidade só pode ser conhecido deste modo. Se a alma, por meio das suas faculdades, relaciona-se de modo assimilador com a pluralidade dos entes, é possível a ela orientar-se por esses entes, retirando de sua significatividade o princípio ou sentido mobilizador de seus comportamentos. Quando isto acontece, o sentido do conceito de homem exterior se concretiza. Um problema contudo se instaura, quando o homem exterior se manifesta. Sua existência passa a ser regulada por uma miríade de sentidos condicionados, ou seja, finitos. Deste modo, sua unidade é obstaculizada, uma vez

⁸³² SA 57, p. 182.

que, se tomamos como medida existencial os entes com os quais nos relacionamos imagetivamente, não conseguimos por meio deles ascender ao uno. Consequentemente, “posicionamo-nos” existencialmente “fora” do uno e, assim, nos fragmentamos. Opondo-se a isso, o homem interior age com o “fundo da alma”. Ora, vimos que a alma é originariamente abertura ao uno. Dito de outro modo: o fundamento da alma não é nada substancialmente dado, pois, no cerne de si, a alma é saída de si e abertura receptiva de Deus. Destarte, a dinâmica originária da alma é extática, no sentido de que a alma não é fechada em si mesma, mas radicalmente aberta para o uno que a atravessa. Ao falar de “fundo da alma”, Eckhart está assinalando este caráter extático da alma e sua copertinência a Deus. Isto é o que Eckhart entende ser o “ser” propriamente dito do ser humano. Entretanto, é preciso entender o “ser” não como uma propriedade, mas como uma dádiva, já que, como já mostramos, a alma recebe de Deus o modo de ser que é o seu. Logo, o ser da alma é uma dádiva divina. Neste fundo da alma, as criaturas não chegam a instalar-se e fazer “morada”.

Se o homem exterior recebe das imagens a medida de sua existência, com o homem interior acontece diferente. Desprendido das imagens exteriores, o homem interior possui uma alma que “remonta ao alto”, ou seja, remonta à “pura imagem de Deus”.⁸³³ Por “imagem de Deus”, Eckhart, seguindo um pensamento teológico proveniente da patrística, compreende a segunda pessoa da Trindade. O Filho é, nesta doutrina, a imagem imediata do Pai, gerada de sua substância divina, na eternidade. Ora, o Filho é Deus ele mesmo. Porquanto o Filho, apesar de distinto do Pai e do Espírito Santo, só se manifesta trinitariamente, quando a alma volta-se para ele, ela religa-se à unidade divina que se dá na Trindade. Quando o ser humano aparta-se das imagens criaturais e volta-se para o “alto”, ele acolhe o Filho e, por meio deste acolhimento, passa a assemelhar-se ao próprio Filho, tornando ele mesmo filho no Filho. Nas palavras de Eckhart: “o homem deve apartar-se de todas as imagens e de si mesmo, e distanciar-se e desassemelhar-se de tudo isso, se é que realmente quer e deve acolher o Filho e tornar-se filho no seio e no coração do Pai”.⁸³⁴ Com essa afirmação, Eckhart mostra-nos que desvencilhar-se das imagens criaturais é a condição de possibilidade para que possamos nos anelar à imagem divina. Nesta unificação, o ser humano abandona todas as mediações e, na

⁸³³ HN, p. 94.

⁸³⁴ Idem.

imediatidade da experiência de Deus na alma, torna-se uno, pois entrega-se ao uno enquanto tal. Este modo de ser, caracterizado como homem interior, também é nomeado por Eckhart de homem nobre (*Edel*). A nobreza, neste caso, consiste na dignidade de uma existência que, ao abandonar as imagens nascidas de sua relação com as criaturas, “situa-se” no “alto”, isto é, na unidade de Deus e, deste modo, recebe a unidade de seu ser da unidade que Deus é. Trata-se, conseqüentemente, de um modo de ser que se identifica com a vida interior. Um problema então se instaura: como se deve entender a vida interior, se Eckhart desconstrói a ideia de que o ser humano possui um eu substancial? Em uma das suas *Conversações espirituais*, por exemplo, Eckhart chega a afirmar: “Primeiramente a pessoa deve renunciar a si mesma, porquanto quem renunciou a si mesmo, renunciou a tudo. Efetivamente, se um homem renunciou a um reino ou ao mundo todo, e se conserva a si mesmo, este não renunciou a nada”.⁸³⁵ Se a autossuficiência do eu é sinal de alienação, isto se deve ao fato de Eckhart pensar a ipseidade humana como extática, ou seja, como congenitamente permeável à auto-entrega de Deus. Por isso tudo, é preciso entender a interioridade do ser humano de modo não solipsista. Como então a interioridade se manifesta em Eckhart?

Para Eckhart, a interioridade humana nada mais é que o índice de encontro com o mistério divino. Interior – metáfora espacial utilizada por diversos místicos, como por exemplo Orígenes, São Gregório de Nissa, Santo Agostinho, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz – assinala justamente “o cerne de..”, “nos interstícios de..”, “em meio a..”, e não necessariamente “dentro de algo”. No caso da vida interior (própria do homem interior), Eckhart a compreende como a vida que se perfaz em meio ao mistério, por receber deste sua medida. Em outras palavras: a vida interior é aquela que se estrutura por meio de uma inserção no seu elemento mais próprio. Se, como vimos, o elemento mais próprio da ipseidade humana é Deus, então, a vida interior é aquela que recebe de Deus sua unidade constitutiva. Deve-se entender este elemento como mistério, pois o próprio Eckhart assim o concebe, no sermão alemão 57. Nesse importantíssimo texto, que fora anteriormente mencionado, Eckhart, dentre outras coisas, preocupa-se em discutir a relação entre faculdades da alma, fundo da alma e Deus. Justamente por causa

⁸³⁵ CE, p. 103.

desta discussão surge a questão de Deus como mistério. Se as faculdades da alma se relacionam somente com os entes exteriores e assimilam, por meio de imagens, esses mesmos entes, a relação não objetiva e não categorial com Deus, que é a relação propriamente dita, não pode se inscrever no âmbito das faculdades, assim como no plano dos sentidos. Destarte, Deus só pode ser “conhecido” sem imagem, isto é, além ou aquém das faculdades da alma e dos sentidos corporais, razão pela qual não podemos saber como Deus age em nós. “Porque todas as imagens vêm de fora, é por isso que fica escondido e velado o que Deus opera no fundo do ser [isto é, na alma]”.⁸³⁶ Disto surge um não-saber essencial. Nele, sabemos que Deus age, porém, não sabemos *o que é*, nem *como* age. Nas palavras de Eckhart: “Sente-se *que é* mas não *se sabe* nem *o que é* nem *como é* [a ação divina]”.⁸³⁷ Deve-se destacar o fato de que a alma relaciona-se com Deus por meio de um *páthos* específico. Ela “sente” que Deus age, mas nada sabe acerca da sua quididade (que é), nem sobre como “funciona” esta ação. Trata-se de uma teo-antropopatia. O conhecimento radical que obtemos de Deus é um “sentir Deus” e não um “pensar representativamente Deus”. Justamente este não-saber racional que deve ser “sentido” pelo homem interior caracteriza o mistério de Deus. Por este motivo, a Palavra divina nos acomete como mistério. Quando se dá, estimula a alma a desejá-la e se entregar a ela ainda mais. “Era, no entanto, misterioso para mim o que era Palavra – e justamente isto constituía sua chegada furtiva no segredo e imensidão para revelar-se. Vede, por ser misteriosa é que se deve e se há de procurá-la”.⁸³⁸ Esta Palavra, que se dá na alma (“fundo do ser”) como mistério, é o interior do homem interior. Como veremos, se esse mistério é o uno e se o uno está em toda parte, então, a vida interior não pode gerar isolacionismo, mas um ser-junto-das-coisas. Para que este ser-junto seja radicalmente experimentado, é preciso empreender um exercício de abandono das imagens. Este abandono é ele mesmo um dos momentos do desprendimento, que produz a plena realização da condição humana. Foi por isso que Eckhart pensou a unidade de homem interior e homem exterior, quando afirmou: “Ora, também no Cristo havia um homem exterior e um interior, como também em Nossa Senhora. E quando o Cristo e Nossa Senhora

⁸³⁶ SA 57, p. 186.

⁸³⁷ Idem.

⁸³⁸ Idem.

falavam sobre assuntos exteriores, eles o faziam segundo o homem exterior, enquanto o homem interior permanecia inabalável no desprendimento”.⁸³⁹ Quando Nossa Senhora, por exemplo, “lamentava ou falava de outras coisas quaisquer, o seu interior mantinha-se imutavelmente desprendido”.⁸⁴⁰ O mesmo ocorria com Cristo, no Getsêmani, e com a Trindade, ao criar o mundo: eles se assemelham ao gonzo, que possibilita que a porta se mova, quando ele mesmo permanece parado.⁸⁴¹ Porquanto de início e na maioria das vezes o ser humano encontra-se refém das imagens das criaturas e norteia-se única e exclusivamente pelo homem exterior, é preciso pensar como o desprendimento nele se instaura e metamorfoseia sua “carnalidade”. Até chegar o momento em que, nele, homem interior e homem exterior estejam integrados, é preciso perpassar a dura tarefa de abandono das imagens. Pode-se, como já temos afirmado, assinalar no desprendimento eckhartiano dois momentos necessários. Eles se encontram caracterizados no famoso sermão alemão 86, em que Eckhart tematiza os tipos existenciais de Maria e Marta. Quais, então, suas características principais e diferenças? Como pensar a integração de homem interior e homem exterior, por meio da interpretação das existências de Maria e Marta? Vejamos.

O sermão alemão 86 possui como fio condutor o texto do evangelho de Lucas, que retrata a visita de Jesus à casa das irmãs Maria e Marta (Lc 10, 38 seg.). Nesta perícope, Jesus encontra uma cena peculiar. Enquanto Marta está preocupada em organizar a casa para receber da melhor maneira possível a Jesus, Maria, sem ocupar-se com nenhum afazer doméstico, fica prostrada aos seus pés, com o intuito de ouvir seus ensinamentos. Em uma primeira aproximação ao texto, é possível dizer que há, aí, dois comportamentos diametralmente opostos, a saber, o engajamento ocupacional e a contemplação frutiva “desinteressada”. Em meio a esse cenário, Marta pede a Jesus que intervenha na situação e peça a Maria para ajudá-la nos seus afazeres. A resposta de Jesus foi exatamente o oposto do esperado por Marta: “Marta! Marta! Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas. Entretanto, pouco é necessário ou uma só coisa; Maria, pois, escolheu a boa parte, e esta não lhe será retirada”.⁸⁴² Uma leitura apressada desse texto leva-nos a

⁸³⁹ SD, p. 154.

⁸⁴⁰ Idem.

⁸⁴¹ Cf. Idem.

⁸⁴² Lc 10,41-42.

acreditar que a fala de Jesus é uma crítica ao “pragmatismo” de Marta e uma valorização da atitude contemplativa de Maria. Ora, justamente esta compreensão é peremptoriamente rejeitada por Eckhart. Isto porque, se levarmos adiante esta via interpretativa, então, acreditamos que Jesus valoriza mais a vida quando ela é desvinculada de seus afazeres cotidianos. O pressuposto desta interpretação não é outro senão a ideia de que todo empreendimento nos afazeres cotidianos são destituídos de significatividade; ou, então, todos os afazeres possuem pouco ou nenhum sentido. Consequentemente, o desligamento do cotidiano seria um ato emancipador por parte do ser humano. Dito de outro modo: estar absorvido em um ato contemplativo totalmente desvinculado das atividades cotidianas seria a melhor das vidas possíveis. É como se Jesus valorizasse a tradicional dicotomia, que remonta aos gregos, entre vida ativa e vida contemplativa. Se assim o fosse, Jesus não seria o andarilho que foi e teria concentrado a sua mensagem em práticas ascéticas que desligassem o ser humano do engajamento nas atividades práticas, o que não aparece em nenhum evangelho. Ao rejeitar a dicotomia entre vida ativa e vida contemplativa, Eckhart abre-se a um outro horizonte hermenêutico. Para ele, Marta era mais madura espiritualmente que Maria. Isto porque Marta “vivera mais e vivera bem; e a vida concede o mais nobre conhecimento”.⁸⁴³ Por isso, Marta conhecia mais Maria do que esta conhecia a Marta. Por este motivo, Marta “percebeu que Maria estava tomada de prazer por toda sua satisfação de alma”.⁸⁴⁴ Este prazer levou Maria a prostrar-se diante de Jesus de tal modo, que não sabia o que queria e nem o porquê de estar ali. O prazer a alienava de sua razão – razão esta que não se resume à faculdade de conhecimento da realidade por meio de imagens intelectivas, mas que governa a totalidade dos comportamentos humanos e recebe de Deus sua luz graciosa. Como afirmou Eckhart: “Suspeitamos que a querida Maria, de certo modo, estava ali sentada mais por causa do prazer do que pelo proveito racional”.⁸⁴⁵ Por conhecer Maria e preocupar-se com ela, Marta pediu a Jesus que a retirasse dali e, assim, não se alienasse por meio de seu prazer. Para Eckhart, ao Jesus responder: “Marta! Marta! Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas. Entretanto, pouco é necessário ou uma só coisa; Maria, pois, escolheu a boa parte, e esta não lhe será retirada”, não estava ele repreendendo

⁸⁴³ SA 86, p. 127.

⁸⁴⁴ Idem.

⁸⁴⁵ Idem.

Marta, mas, nas “entrelinhas”, estava dizendo que Maria ainda se tornaria como ela, Marta, era. Em outros termos: para Eckhart, o sentido de ser de Maria era um dia tornar-se Marta. Qual então o sentido de ser de Marta? Por que ela fora considerada a meta de Maria?

Eckhart entende o sentido de ser de Marta por meio dos dois vocativos utilizados por Jesus na perícopa ora analisada: “Marta! Marta!” Para Eckhart, não é à toa que Jesus tenha chamado duas vezes Marta. Por meio de uma apropriação da tradição de Santo Agostinho e Santo Isidoro, Eckhart entende que Deus só chama pelo nome aquele que sabe desde a sua eternidade que atuarão, no tempo, segundo sua [de Deus] vontade. Deus não chama, no tempo, aquele que um dia irá se perder. Trata-se de um sinal visível da grandeza de Marta, uma vez que sua condição existencial assinala uma retidão que a faz digna de ser chamada pelo nome mais de uma vez. “Aqueles que foram chamados ali pelo nome, cujo nome Cristo pronunciou com palavras, desses nenhum se perdeu”.⁸⁴⁶ Ora, disto surge a questão: por que Cristo chamou duas vezes Marta e não somente uma? Eckhart responde: “Ele quis indicar que Marta possuía plenamente tudo que é bem temporal e eterno e tudo que a criatura deveria possuir”.⁸⁴⁷ A primeira vez que Jesus chama Marta quis ele assinalar que ela era perfeita nas obras temporais, isto é, agia com plenitude, por ser plenamente virtuosa. Já na segunda vez Jesus quis mostrar que Marta já possuía a plenitude da bem-aventurança eterna. O duplo vocativo nada mais faz que mostrar como Marta integrou a eternidade divina na qual já estava e a temporalidade, onde suas obras e comportamentos se desdobravam. Deve-se lembrar que a eternidade é um atributo que identifica-se com o modo de ser de Deus. Trata-se de um atributo referente à imutabilidade da unidade que Deus é. Se Marta estava na presença da eternidade, então, ela estava integrada ao uno. Se o uno, como vimos, se dá nos interstícios de cada criatura, Marta poderia, ao comportar-se com as criaturas, estar sob a vigência do eterno. Eckhart entende que esta unidade de eternidade e temporalidade na existência de Marta se manifesta quando Jesus fala a ela que ela é preocupada, adjetivo que Eckhart entende como “cuidadosa”. Ao dizer que Marta é cuidadosa, Jesus estaria assinalando: “Tu estás junto às coisas e as coisas não estão em ti”.⁸⁴⁸ O cuidado de Marta se identifica com

⁸⁴⁶ Ibidem, p. 128.

⁸⁴⁷ Idem.

⁸⁴⁸ Idem.

a realização dos afazeres em liberdade. Esta liberdade acaba se identificando com a experiência existencial segundo a qual o ser humano é disponível para ser-junto-de, sem prender-se àquilo com o qual se relaciona. Em outras palavras: cuidadoso é aquele ser humano que consegue estar inteiramente presente junto àquilo (e/a) com que se relaciona sem absolutizá-lo (a). Este modo de ser não apega-se às imagens das criaturas, pois não absolutiza os sentidos existenciais que nascem delas. Eckhart caracteriza as pessoas que assim vivem do seguinte modo: “essas pessoas estão junto às coisas e não *nas* coisas”.⁸⁴⁹ Ser “nas” coisas significa possuir uma existência que fixa-se na finitude das criaturas e delas retira a medida existencial da própria ipseidade. Sobre essa liberdade que se dá em Marta, Eckhart diz, em suas *Conversações espirituais*:

Que é uma atitude livre?

A atitude livre é aquela de quem não se perturba com nada nem está preso a nada; nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada; nem se preocupa consigo mesmo, antes está mergulhado totalmente na amorosíssima vontade de Deus e se despojou de si mesmo. Ninguém pode realizar alguma obra, por mais insignificante que seja, que não haura daí sua força e seu poder.⁸⁵⁰

Em meio à sua liberdade, Marta preocupa-se com Maria. Esta estaria tão absorta em Cristo, que não conseguia integrar sua relação com Deus e sua relação com os afazeres. Por isso, seu prazer poderia ser entendido como um perigo para que esta conciliação entre Deus e afazeres acontecesse. Trata-se, é claro, de um prazer de estar na presença do Filho de Deus. Contudo, este prazer nasce de uma negação importante: nega-se o vínculo com as criaturas, isto é, busca-se uma relação com o eterno por meio de uma desvinculação com a temporalidade. Não é este, porém, o caminho da plena realização em Deus. Para entender esse caminho de plenitude, vale a pena mencionar que Eckhart chega a diferenciar três caminhos nos quais a alma se direciona “para dentro de Deus”.⁸⁵¹ Dito sucintamente: “O primeiro é: procurar a Deus em todas as criaturas, com múltiplo empreendimento e com amor ardente. (...) O segundo caminho é caminho sem caminho, livre e, no entanto, ligado, elevado e arrebatado muito acima de si mesmo e de todas as coisas, sem vontade e sem imagens, embora ali não haja instância essencial. (...) O terceiro

⁸⁴⁹ Idem.

⁸⁵⁰ CE, p. 102.

⁸⁵¹ SA 86, p. 129.

caminho se chama ‘caminho’ e é, no entanto, lar, isto é, contemplar a Deus, sem mediações no-que-é-seu-próprio”.⁸⁵² Porquanto Maria estava desligada dos afazeres e, somente assim, conseguia estar sob a presença de Cristo, é possível, ainda que Eckhart não o diga explicitamente, afirmar que ela buscava estar com Deus por meio do segundo caminho descrito por ele. Isto porque este caminho desliga-se de tudo – das imagens, dos afazeres, de si, “das coisas” – e busca, desse modo, estar com Deus. Já Marta adéqua-se plenamente ao terceiro caminho, que Eckhart chama de “lar”, caminho este no qual Marta nada mais faz que integrar Deus “no-que-é-seu-próprio” e a totalidade espaço-temporal em que sua existência se desdobra. Somente assim, Marta poderia estar com tudo, sem ser presa por nada. “Estava junto às coisas, não nas coisas; estava apartada delas e elas dela apartadas”.⁸⁵³

Não se deve, contudo, achar que o tipo existencial de Maria não possui sentido. Nada disso. Para Eckhart, só é possível pensar na economia da dinâmica do desprendimento, se integrarmos Maria e Marta, ou seja, deve-se pensar Marta como alguém cuja existência integra o desligamento pertencente a Maria, ainda que não se resuma nele. Ser-livre-junto-às-coisas depende de um momento que é plenamente caricaturado por Maria. Sem isto, não é possível reinscrever a existência plenamente no horizonte temporal. Ainda que não devamos, aqui, exaurir este tema, é preciso, em linhas gerais, assinalá-lo. No que concerne ao entendimento do caráter “momentâneo” (etapa ou momento necessário) da existência de Maria, dois conceitos eckhartianos aparecem como profundamente instrutivos: o conceito de virgindade e o conceito de pobreza. Ambos assinalam modulações da existência de Maria e aparecem, em sermões distintos, como essenciais para a compreensão desprendimento. No sermão alemão 2, Eckhart, tematizando um versículo do evangelho de Lucas (Lc 10,38), que versa novamente sobre Marta, e traduzindo-o para o vernáculo de modo livre e desautorizado pelo texto bíblico, descreve sua compreensão “espiritual” de virgindade e sua relação com o conceito de mulher. Trata-se de uma passagem evangélica que apresenta Marta recebendo Jesus em sua casa, um “burgo”. No horizonte interpretativo eckhartiano, a mulher Marta também é compreendida como virgem. Melhor: Marta era a virgem, que era mulher. Tudo se passa para Eckhart como se o texto assinalasse o modo como a alma humana

⁸⁵² Ibidem, p. 129-130.

⁸⁵³ Ibidem, p. 131.

deve receber em si a presença de Jesus, ou seja, o Filho de Deus, que traz consigo a vigência da dinâmica trinitária. Por virgem, Eckhart entende o ser humano destituído de todas as imagens, o que o assemelha ao modo como ele era quando ainda não era: “Virgem diz o mesmo que homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como era quando ainda não era”.⁸⁵⁴ Não é difícil compreender o que é virgindade, se levarmos em conta o que fora anteriormente dito. Ser livre das imagens significa ter uma alma que não recebe como medida de si os entes finitos, que a ela aderem por meio de representações corpóreo-rationais. Não só isto. A liberdade da virgindade também diz respeito a Deus, quando este, por meio de imagens intelectuais, se objetiva em “Deus”. Justamente assim, a alma repete, de modo análogo, o modo de ser que possuía antes de ter sido criada, ou seja, a mesma unidade com a dinâmica intra-trinitária, onde a alma era uma ideia presente no Verbo divino, isto é, era Deus. Contudo, a alma virgem ainda não é mulher.

Ser mulher é ser “mais” que ser virgem. Nas palavras de Eckhart: “Se o homem permanecesse para sempre moça-virgem, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja *mulher*”.⁸⁵⁵ A fecundidade da mulher não é ter um filho a cada ano, mas conseguir gerar “filhos” (frutos) a todo instante. A mulher assim o faz, quando todas as suas ações no tempo estão sob o horizonte da eternidade. Assim, a mulher age de tal modo que a unidade de Deus atua nela em todos os comportamentos. Ela consegue estar com as criaturas, sem ser possuída por elas. Para Eckhart, essa é Marta: a virgem, que é mulher. Destarte, é possível dizer que Marta é Maria elevada à plena realização do espírito, o que significa dizer que ser Maria não é irrelevante. Ela é um momento necessário do desprendimento consumado por Marta.

A mesma dinâmica existencial de Maria aparece na apologia eckhartiana da pobreza. Não reduzindo a pobreza à falta de bens materiais (o que ele chama de pobreza exterior), Eckhart entende o sentido originário da pobreza (pobreza interior) de modo tríplice: “Um homem pobre é aquele que nada *quer*, nada *sabe* e nada *tem*”.⁸⁵⁶ Querer, saber e ter – eis os verbos que determinam a compreensão eckhartiana de pobreza. Deve-se, primeiramente, entender o que significa nada

⁸⁵⁴ SA 2, p. 46.

⁸⁵⁵ Ibidem, p. 47.

⁸⁵⁶ SA 52, p. 287.

querer. Não se trata, como pode parecer, de uma renúncia ascética da vontade humana em prol da vontade divina, que seria afeita aos “exercícios exteriores”⁸⁵⁷, como penitências e boas obras, por exemplo. Ainda que essa compreensão de pobreza possa ter sentido para uma grande parte da espiritualidade cristã, para Eckhart, a identificação semântica de pobreza e ascetismo não passa de “asneira”. Isso porque tal compreensão da relação entre vontade humana e vontade divina já pressupõe a cisão da unidade entre Deus e ser humano, como sua condição de possibilidade. A vontade, neste caso, seria a inclinação de um ente dotado de inteligência, que o verteria em direção a um bem, ou seja, ao ente correlato de sua inclinação. Querer a vontade de Deus, nesse caso, nada mais seria que inclinar-se ao modo como Deus inclina-se em direção ao sumo bem que ele é. Deste modo, a relação entre as vontades se faz “externamente”: trata-se de querer um outro querer, que nada tem a ver com o ser que é o meu. Contra essa compreensão, Eckhart afirma:

Enquanto o homem ainda quiser e tiver <em si> a *vontade* de realizar a amantíssima vontade de Deus, ele não possui a pobreza, sobre a qual queremos falar. Esse homem <ainda> tem uma vontade, com a qual quer satisfazer a vontade de Deus, e isso *não* é a reta pobreza.⁸⁵⁸

Eckhart compreende o sentido originário de pobreza à luz da copertinência de vida intra-trinitária e ipseidade humana. Antes de ser a criatura que sou, eu era em Deus, com Deus e por Deus, de tal modo que não havia diferença entre mim e ele. Não precisava querer a vontade de Deus, porque nós éramos um. Sendo eu e ele uma unidade indissociável, tudo que queria eu era e era o que queria. Entretanto, meu querer era o querer divino. Disto advém o fato de que meu querer não era condicionado por qualquer ideia de falta ou carência. Ora, não havendo separação entre mim e Deus, em verdade, eu não tinha Deus. Vivia em um vazio de Deus, no sentido de que minha vida não se nutria de uma referência à transcendência inalcançável de Deus, pois meu si mesmo era Deus e Deus era o meu si mesmo. Somente passei a “ter” um Deus, quando tal unidade se rompeu. Daí o surgimento do “Deus” entre aspas. “Antes de as criaturas serem, Deus <ainda> não era ‘Deus’: Antes, ele era o que ele era”.⁸⁵⁹ Ser pobre de vontade, então, é esvaziar-se de tal

⁸⁵⁷ Ibidem, p. 288.

⁸⁵⁸ Idem.

⁸⁵⁹ Ibidem, p. 289.

modo das imagens e criaturas, que conseguimos superar uma vontade que se perfaz por meio de uma disjunção entre ser humano e Deus. Somente esta disjunção possibilita pensar a relação entre vontade humana e vontade divina como uma adequação que nasce da anulação de uma das partes envolvidas.

Por outro lado, pobreza essencial também é nada saber. O que significa este nada saber pode ser entendido a partir da seguinte afirmação: “O homem que deve ter essa pobreza, deve viver de tal forma que nem <sequer> *sabe* que não vive para si, nem para a verdade nem para Deus”.⁸⁶⁰ No que concerne ao não saber necessário para ser pobre, podemos entendê-lo à luz de alguns elementos previamente assinalados. Vimos que o conhecimento é entendido por Eckhart como a capacidade de assimilar o ser das criaturas e de “Deus” por meio de imagens, imagens essas que nascem tanto dos sentidos, quanto do intelecto. Mais: para Eckhart, assim como para toda tradição aristotélica (que se pense aqui em Santo Tomás de Aquino), não há qualquer conhecimento intelectual que não tenha nascido do conhecimento sensível dos entes. Interessa, contudo, a Eckhart destacar que tal conhecimento produz imagens dos entes, que possuem a pretensão de serem seus símiles. Dito segundo uma nomenclatura moderna: conhecer é *representar*. As representações, no entanto, não possuem a pretensão de ser tão somente as imagens imateriais do que os entes são em si mesmos. O conhecedor torna-se alguém por meio do conhecido. Em outras palavras: todo conhecimento, por mais “desinteressado” que seja, enquanto representação, aparece como correlato de um tipo de alma que ganha sua configuração através do ato mesmo de conhecer. Por isso, uma alma entulhada de imagens determina uma existência que fecha-se à vigência de Deus, ainda que esta alma contenha em si uma multiplicidade de conhecimentos representacionais acerca de Deus. Destarte, o encontro da alma com Deus não pode ser realizado na “instância” anímica e corporal onde as faculdades gnosiológicas se assentam. O “fundo da alma”, “lugar” onde Deus e ser humano se encontram em unidade, como vimos, não se identifica com as faculdades do ser humano. Por isso, o conhecimento de Deus é, em verdade, um não saber ou, como já dito, um sentir o mistério, o que chamamos anteriormente de teo-antropopatia. Justamente este conhecimento idêntico ao não saber emerge na alma por meio de um nada de saber representativo.

⁸⁶⁰ SA 52,

Isto impele à atividade contínua de esvaziamento dos conhecimentos imagéticos que circulam na alma. Como Eckhart afirma: “Ele [o homem pobre] deve ser vazio de todo conhecer que nele vive”.⁸⁶¹ Somente assim, ele consegue ser em Deus, sem nada saber desta copertinência. Ora, a razão disto é simples de entender. O conhecimento representacional depende do divórcio entre conhecedor e conhecido. Como o ser pobre é aquele que, analogamente, repete a unidade da alma com Deus semelhante à unidade que existia entre Deus e alma humana antes da criação do ser humano, não é possível supor a distância (metafísica) necessária para que o conhecimento representacional se instaure. Deste modo, ser em Deus é “viver de tal forma que nem <sequer> *sabe* que não vive para si, nem para a verdade nem para Deus”.

Por fim, ser pobre significa nada ter. Trata-se da “pobreza mais extrema”.⁸⁶² Não se pode entender essa pobreza extrema como miséria de bens materiais. Se assim o fosse, as comunidades de baixa renda de todo o mundo seriam repletas de pessoas espiritualmente elevadas, o que obviamente não é o caso. Para Eckhart, nada ter é a pobreza que retira do ser humano não somente as imagens que habitam sua alma. Essa pobreza elimina até a ideia de que a interioridade humana é o lugar para a ação de Deus. Por exemplo, quando dizemos que o ser humano deve guardar um “lugar” dentro de si para que Deus possa nele habitar, isto supõe que Deus encontra na interioridade humana um a priori para sua [de Deus] atuação. Justamente essa *topologia da interioridade* deve ser superada, segundo Eckhart. Nas suas palavras: “Se Deus ainda encontrar no homem vazio de todas as criaturas, de Deus e de si mesmo, um lugar para atuar, enquanto isso ainda acontecer, o homem ainda não é pobre na extrema pobreza. É que, para seu atuar, Deus não está atrás de que o homem tenha em si um lugar onde possa atuar”.⁸⁶³ Deus deve ser o “lugar” da própria atuação de Deus. Quando isto acontece, Deus age livremente e o ser humano conquista a ipseidade que é a sua. “Assim, pois, dizemos que o homem deve existir tão pobre que não seja nem possua lugar algum onde Deus possa atuar. Onde o homem <ainda> contém <em si> lugar, ali <ainda> conserva diferenciação”.⁸⁶⁴ Se a pobreza suspende a diferenciação, isto se dá devido à

⁸⁶¹ Idem.

⁸⁶² Ibidem, p. 290.

⁸⁶³ Idem.

⁸⁶⁴ Ibidem, p. 291.

reunificação da alma com Deus. O sentido último da pobreza não é outro, então, que a unidade entre Deus e alma.

Do que foi dito acima, é possível inferir que os conceitos de virgindade e pobreza de certo modo se identificam. Ambos, por sua vez, assinalam o modo de ser da Maria. Trata-se de um modo de ser necessário para que a existência humana abra-se à plenitude da sua ipseidade. Entretanto, assim como a virgem deve tornar-se mulher para consumir seu sentido de ser, a pobreza deve abrir-se à rearticulação da existência com a totalidade dos entes criaturais que se revelam no cotidiano. Isto significa que Maria deve tornar-se Marta. Caso contrário, o desprendimento de Maria fecha-se no simples desapego de tudo e de todos, sem reinserir-se no engajamento com os entes finitos. Por isso a preocupação de Marta: se Maria se locupletasse em esvaziar-se dos entes para ficar contemplando Cristo sem rearticular-se com os afazeres cotidianos, seu desprendimento não seria de fato pleno.⁸⁶⁵ Isto porque, como já mencionamos, o desprendimento não é simplesmente um despojamento; ele se dá sobretudo na unidade que se mantém coesa em meio aos múltiplos comportamentos humanos. Se o desprendimento humano é um análogo do desprendimento divino; se o desprendimento divino se manifesta na relação entre bulição e ebulição (fluxo), que assinala a manutenção da unidade intra-trinitária mesmo em meio à relação entre Deus e a criação; se no desprendimento divino Deus consegue ser ele mesmo ainda quando ele deixa ser os demais entes, então, no desprendimento humano, o que está em jogo nada mais é que a manutenção da unidade da ipseidade em meio às múltiplas relações do ser humano com os entes criaturais. Para que tal unidade seja conquistada, é preciso que o ser humano se enraíze na unidade divina, uma vez que o fundo de sua alma nada mais é que abertura a Deus. Marta é o paradigma de realização da plenitude

⁸⁶⁵ Por uma outra via, Santa Teresa de Jesus, em seu *Castelo interior*, chega à conclusão semelhante à de Eckhart acerca da copertinência de Maria e Marta. Seu pensamento se funda na seguinte questão: “Torno a dizer: para isso é necessário que não ponhais vosso fundamento só em rezar vocalmente e em contemplar. Se não buscardes as virtudes e não vos exercitardes nelas, ficareis sempre anãs. E praza a Deus que vosso mal seja só não crescer. Como já sabeis – quem não cresce, minguia. Tenho por impossível que o amor se resigne a ficar estacionário, se verdadeiramente existe” (TERESA DE JESUS., *Castelo interior ou Moradas.*, p. 255). Sem que a contemplação se desdobre em ação, não há excelência na alma. Daí a necessidade de articular integradoramente Maria e Marta: “Crede-me: Marta e Maria sempre hão de andar juntas, a fim de hospedar o Senhor. É preciso trazê-lo a todo instante consigo e não o receber mal, deixando-o sem alimento. Como Maria lhe daria a refeição, sempre assentada a seus pés, se sua irmã não a ajudasse? O alimento para o Senhor é que, por todos os modos a nosso alcance, ganhemos almas que se salvem e eternamente louvem a Deus” (Ibidem, p. 257).

do desprendimento humano, pois nela ipseidade, unidade e engajamento se aliam plenamente. Ora, tal unidade é fruto da ação da graça divina na alma humana. Somente assim, o ser humano conquista um modo de ser cuja dinâmica não precisa funcionalizar o que quer que seja, uma vez que, no desprendimento, o ser humano já é sua plenitude, ou seja, nada lhe falta. Disto advém o fato de o ser humano desprendido não querer tornar-se ninguém que ele já não é. Como sua existência é livre das imagens em geral, até a auto-imagem que plasma uma certa ideia do “eu”, ou seja, um eu identitário, não faz sentido algum para o ser humano desprendido buscar ser “algo”. Seu ser, produto de uma dádiva divina (eu adonado), conforma-se de modo uno segundo essa ação graciosa divina. Não só isto. Desprendido, o ser humano deixa ser os entes com os quais lida, o que equivale a dizer que ele não precisa assegurar-se deles para conquistar uma identidade para si. Deixar ser significa ser-plenamente-com, sem ser acima de... ou abaixo de... Nas palavras de Eckhart:

O desprendimento perfeito ou a total disponibilidade não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma; não quer estar abaixo nem acima; o que ele quer é estar ali por si mesmo, sem querer bem nem mal a ninguém, sem querer ser igual ou desigual a criatura alguma, sem querer ser isto ou aquilo: quer ser, e nada mais. Quanto a ser isto ou aquilo, ele não o quer, ao passo que o desprendimento não quer ser coisa alguma. Por isso deixa estar todas as coisas, sem importuná-las.⁸⁶⁶

O ser humano desprendido repete, diferenciadamente, a gratuidade da ação divina. Se ele não age visando ser isto ou aquilo, isto é, se ele não busca conquistar alguma identidade, então, ele age por agir, está-com por estar junto de... Entrega-se aos entes sem querer nada além da entrega, do mesmo modo como Deus, por meio da ebulição (fluxo), entrega-se às criaturas e doa o ser de cada qual sem nada buscar para si por meio de tal ação. Ora, esse modo de ser aparece, então, como uma voz privilegiada da mística enquanto experiência fruitiva do mistério e enquanto modo de interpretação conceitual das bases místicas da experiência cristã. Isto porque, como visto, o uno aparece como mistério, uma vez que ele se dá ao “fundo da alma”, para além ou aquém às faculdades da alma, capazes de objetivar imagetivamente a Deus. Nesta auto-doação graciosa do mistério tri-uno, a alma recebe a ipseidade que é a sua. Por um lado, a vigência de Deus no fundo da alma – ou então como índice de determinação da ipseidade humana –, na verdade, deixa transparecer o

⁸⁶⁶ Ibidem, p. 149-150.

caráter icônico da (contra) experiência do mistério. Deus se dá plenamente na alma, assim como em cada criatura, contudo, seu caráter de bulição o impede de reduzir-se a cada criatura onde ele plenamente se oferta. Vigência e distância se articulam na auto-doação divina. A unidade que Deus é não só atravessa a alma e as demais criaturas, como aparece como doadora de ser. Trata-se do caráter de ente dado por excelência de Deus. Deus se dá doando o ser das criaturas que ele não é. Isto, entretanto, não permite a Eckhart e identificar Deus e ser. Como ele mesmo afirma: “Deus não é nem ser, nem inteligente, nem conhece isto ou aquilo”.⁸⁶⁷ Deus não é ser; ele é doação do ser criatural e da unidade que é a sua. Por isso, ele permite ser uno aquilo que, em si, nada é: as criaturas. Por este motivo, a vigência de Deus doa a ipseidade humana, uma vez que esta, originariamente, nada é senão a possibilidade de receber seu ser da auto-entrega divina. Em outros termos, como visto, para Eckhart, a ipseidade humana é adonada. O ser humano se recebe daquele para quem ele se entrega. Somente sendo afetado pela unidade divina, o ser humano vem a ser ele mesmo. Daí a teo-antropopatia da mística eckhartiana. O efeito existencial desta experiência não é outro senão a rearticulação da ipseidade entregue a Deus com as criaturas com as quais a existência humana se comporta. Se cada comportamento humano que se estrutura tendo Deus como medida não busca nada para além da ação (uma vez que a ipseidade não procura ser “isto” ou “aquilo”, mas somente ser “inteiro”), então, o ser humano desprendido consegue ser junto às criaturas preservando a medida divina de si. Consequentemente, ele consegue ser em Deus, sendo em tudo. Toda criatura passa a trazer à vigência a unidade divina que aparece como medida de sua ipseidade. Isto equivale a dizer que, no desprendimento, toda criatura aparece como ícone. Por isso a afuncionalidade inerente ao ser humano desprendido. Nada se busca por meio de cada ação, uma vez que a medida da ipseidade é a cada vez encontrada em cada comportamento, com cada criatura. Ser em si mesmo (ipseidade), ser junto de cada criatura e ser com o mistério, no desprendimento humano, se integram plenamente. Ainda que Eckhart utilize como recurso alguns conceitos metafísicos, é possível dizer que tais recursos são operacionalizados em prol da mística enquanto experiência frutiva (afuncional) do mistério. Por isso, também seus elementos metafísicos aparecem como ícones, uma vez que trazem à baila a incondicional vigência do mistério.

⁸⁶⁷ SA 52, p. 290.

5.2.

Lutero e a mística anti-metafísica: da teologia da cruz ao amor desinteressado

O pensamento de Lutero se estrutura por meio de uma tensão peculiar com a tradição da qual ele mesmo faz parte. Por um lado, a tradição cristã católica ganha uma nova voz com Lutero. Por outro, muitos elementos dessa “nova voz” colocam em xeque a normatividade desta tradição, o que nos permite dizer, em outros termos, que Lutero promove uma apropriação criativa da tradição, permeada por elementos desconstrutivistas desta mesma tradição. No que concerne à metafísica, Lutero empreende uma verdadeira “guerra” contra ela, expressa já em seus textos de juventude e que o acompanha até a obra da maturidade. Esta crítica à metafísica abre espaço para se pensar de modo peculiar a experiência fruitiva do mistério, isto é, para pensar a mística, ainda que Lutero tenha propositalmente se distanciado de certa compreensão especulativa da mística, sobretudo de Johannes Tauler.⁸⁶⁸ Deve-se, então, notar que, no que tange aos textos de Lutero que de algum modo mencionam explicitamente a mística, há uma crítica evidente a alguns pressupostos do que se entendia por mística em seu tempo. Lutero, por exemplo, não é afeito à ideia de *unio mystica*, cujo pressuposto antropológico seria a presença de algum “órgão” que capacitaria o ser humano a experimentar imediatamente Deus. Mais ainda: como veremos, as bases metafísicas da compreensão tradicional de mística são solapadas por Lutero, o que anula qualquer tentativa de se reduzir seu pensamento a algum tipo de união entre a alma e Deus. Entretanto, ainda assim é possível falar de mística, se o que está em jogo, para nós, é a experiência fruitiva do mistério. Os contornos dessa experiência devem ser explicitados, pois o arcabouço antropológico de Lutero, marcado sobretudo pelo “último Agostinho” (o Agostinho anti-pelagiano), desconstrói qualquer copertinência a priori de Deus e ser humano, uma vez que, como ainda veremos, os problemas do pecado original e do seu correlato imediato, o servo arbítrio, anulam qualquer ideia de comunhão ontológica entre Deus e ser humano. Apesar disso, a fé, enquanto abertura receptiva (*vita passiva*) da ação graciosa e reveladora de Deus, permite ao ser humano existencialmente reintegrar-se a Deus. Tal experiência aparece como inútil, uma

⁸⁶⁸ Sobre a relação entre Lutero e Tauler, Cf. **LOEWENICH, 1987**, parte IV.

vez que o caminho salvífico que nela se descerra aparece como fim em si mesmo. Daí a inutilidade das obras e, sobretudo, a afuncionalidade do amor. Estar sob o influxo da graça divina “traduz-se” em uma experiência afuncional de amor. Ora, toda esta dinâmica que interrelaciona fé, graça, salvação e amor pode ser caracterizada à luz da ideia de experiência frutiva do mistério, ou seja, como mística. Exatamente por isso, sustentamos, não sem polemizar com certa tradição interpretativa da obra luterana, que Lutero possui uma mística que é, em si mesma, anti-metafísica. Para darmos conta da exposição do que consideramos ser os principais elementos desta mística, começaremos pela análise de alguns temas da obra de juventude de Lutero, que descerram o horizonte compreensivo não metafísico da mística de Lutero, além de alguns elementos que aparecem desenvolvidos em sua obra da maturidade. Devemos nos ater, então, aos seguintes temas: a oposição entre “teologia da cruz” e “teologia da glória”, a crítica da metafísica escolástica (sobretudo devido aos seus motivos aristotélicos) promovida pela teologia da cruz, a crítica do conceito de livre-arbítrio da vontade, a relação entre revelação, fé e graça divina, a ideia de liberdade cristã desvinculada do livre-arbítrio e a questão da afuncionalidade do amor. Não pretendemos exaurir hermeneuticamente a riqueza e profundidade destas questões. Interessa-nos somente explicitar sucintamente os principais caracteres desses temas e assinalar a dinâmica constitutiva do que consideramos ser a mística anti-metafísica de Lutero.

A clássica diferença luterana entre “teologia da cruz” e “teologia da glória”, diferença que transpassa toda obra de Lutero de modo implícito, é acompanhada por uma crítica veemente à filosofia, que se estrutura por meio de um rechaço explícito de Aristóteles, rechaço este que, em verdade, se caracteriza por uma rejeição do modo como a escolástica apropriou-se da obra deste filósofo grego e a operacionalizou no interior da teologia. Por este motivo, é pertinente que, antes de tudo, perguntemos: como Lutero posicionou-se diante da obra aristotélica? Quais os principais aspectos de sua crítica ao filósofo grego? Em uma passagem do

Debate de Heidelberg, Lutero afirma:

29. Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo.

30. Assim como não faz bom uso do mal da libido quem não estiver casto, da mesma forma ninguém filosofa bem se não for tolo, isto é, cristão. (...)

34. Se Aristóteles tivesse conhecido o poder absoluto de Deus, ter-lhe-ia sido impossível afirmar que a matéria permanece por si mesma.⁸⁶⁹

A relação (complexa) de Lutero com a filosofia pode ser vislumbrada por meio do modo polêmico como ele compreende a obra de Aristóteles. Deve-se, contudo, relativizar esta compreensão, uma vez que ela nem sempre se estrutura à luz da tentativa de compreender Aristóteles por ele mesmo.⁸⁷⁰ Antes disso, ainda que Lutero tenha vez por outra abordado a obra aristotélica de modo filosófico, o que também salta aos olhos inicialmente é o fato de que a obra de Aristóteles lhe aparece a partir de um interesse claro, a saber, a formação do discurso teológico de acordo com seu respectivo regime de verdade. Dito de outro modo, Lutero enfrenta a obra aristotélica por meio da sua equiparação com a especificidade do regime de verdade da teologia cristã. Por isso a sentença corrosiva: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo”. O eixo hermenêutico de Aristóteles não se identifica com o de Cristo. Se a vida cristã se determina por meio de uma referência essencial a Cristo, então, não é possível atribuir qualquer tipo de continuidade entre Aristóteles e Cristo. Não somente isso. A sentença “ninguém filosofa bem se não for tolo, isto é, cristão” assinala que o tornar-se cristão (ou melhor, o caráter modal do ser cristão), diante da filosofia (entenda-se: diante do aristotelismo), é tolice. A vivacidade do ser cristão não se imiscui com o modo de ser da investigação aristotélica. Isto, entretanto, não é tudo. Segundo a última tese acima reproduzida – “Se Aristóteles tivesse conhecido o poder absoluto de Deus, ter-lhe-ia sido impossível afirmar que a matéria permanece por si mesma” –, aquilo que é afirmado proposicionalmente pela condição cristã não pode ser conhecido por Aristóteles, pois o horizonte cristão descerra um tipo de inteligibilidade impossível de ser acessado por este filósofo. Deste modo, o arcabouço conceitual aristotélico não se “encaixa” (não se coaduna) facilmente no horizonte cristão. Não se pode, portanto, achar que Aristóteles é imprescindível para a teologia, tampouco tornar o saber teológico refém da sua [de Aristóteles] estrutura categorial. Não bastasse essas críticas a Aristóteles, Lutero ainda utiliza

⁸⁶⁹ *Deb. Heid.*, teses 29, 30 e 34.

⁸⁷⁰ Deve-se notar que Lutero coloca em xeque o modo como a teologia escolástica compreende Aristóteles, o que quer dizer que a crítica luterana de Aristóteles, em verdade, concentra-se na desconstrução da recepção escolástico-cristã do filósofo grego. Nas suas palavras: “É altamente duvidoso que os latinos tenham uma opinião correta sobre Aristóteles” (*Deb. Teol. Escol.*, prop. 51).

uma outra estratégia desestabilizadora: busca retirar a pretensa apoditicidade da obra aristotélica, por meio de um contraste com outros posicionamentos filosóficos gregos que parecem possuir maior pertinência que o pensamento aristotélico. Em outras teses do *Debate de Heidelberg*, Lutero diz:

31. Foi fácil para Aristóteles opinar que o mundo é eterno, pois, em sua opinião, a alma é mortal.

32. Uma vez aceito que existem tantas formas substanciais quanto coisas feitas, teria sido necessário aceitar que existe o mesmo numero de matérias.

33. De nenhuma coisa no mundo surge algo necessariamente, embora da matéria surja necessariamente tudo que surge de modo natural (...).

35. Nada de infinito existe pelo ato, mas por potência e matéria existe tanto quanto há de efeito nas coisas, conforme Aristóteles.

36. Aristóteles critica e ridiculariza injustamente a filosofia das ideias platônicas, que é melhor que a sua (...).

38. A polêmica de Aristóteles contra o conceito de unidade de Parmênides é (vênia seja dada ao cristão) dar socos no ar.

39. Se Anaxágoras estabeleceu o infinito segundo a forma, ao que parece, ele foi o melhor dos filósofos, a despeito do próprio Aristóteles.

40. Em Aristóteles parecem ser a mesma coisa a privação, matéria, forma, o objeto móvel, ato, potência etc.⁸⁷¹

As teses acima, que não serão aqui discutidas em seus pormenores, deixam claro a estratégia luterana de desconstruir Aristóteles por meio da relativização de seu aparelho conceitual. Neste sentido, Lutero não se interessa somente por criticar Aristóteles por meio da dissociação/diferenciação entre teologia e filosofia. Antes, Lutero, movendo-se no interior do regime de verdade filosófico, preocupa-se em assinalar a impertinência dos conceitos aristotélicos. Isto se estabelece por uma via contrastiva, que compara e opõe alguns conceitos aristotélicos a conceitos provenientes de outros filósofos gregos que respondem por problemas comuns (Cf. teses 38 e 39). Mais: Lutero também assinala contradições em Aristóteles, além de impertinências filosóficas, como a ideia de que há tantas formas substanciais quanto coisas feitas (tese 32) e as ideias de mundo eterno e alma mortal (tese 31). Estas últimas ideias só podem justificar uma postura crítica por parte de Lutero, se ele

⁸⁷¹ *Deb. Heid.*, teses 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39 e 40.

mesmo levar em conta que o mundo é criado e a alma humana imortal, compreensões essas que são defendidas peremptoriamente pelo pensamento cristão. Deve-se, então, observar que, como anteriormente mencionado, ainda quando Lutero critica endogenamente Aristóteles, ele é conduzido por motivações teológicas. Isto fica claro em algumas proposições presentes no *Debate sobre Teologia Escolástica*:

47. Nenhuma fórmula silogística subsiste em questões divinas (...).

48. Mesmo assim, não se segue daí que a verdade do artigo sobre a Trindade contraria as fórmulas silogísticas (...).

49. Se uma fórmula silogística subsistisse em questões divinas, o artigo sobre a Trindade seria conhecido, em vez de ser crido.

50. Em suma, todo o Aristóteles está para a teologia como as trevas estão para a luz.⁸⁷²

Ao afirmar que “Se uma fórmula silogística subsistisse em questões divinas, o artigo sobre a Trindade seria conhecido, em vez de ser crido”, Lutero está (sub)entendendo que a inteligibilidade da teologia não é redutível ao âmbito do *órganon* que norteia a discursividade apofântica filosófica. O silogismo aristotélico, que na maior parte das vezes estrutura os conhecimentos por meio de percursos racionais indutivos e dedutivos, não atinge a região hermenêutica que garante a inteligibilidade das proposições teológicas. Contudo, a heterogeneidade dos regimes de verdade da teologia e da filosofia aristotélica não permite afirmar que haja qualquer contradição entre discurso teológico e a estrutura lógica dos silogismos aristotélicos (Prop. 48). Isto salvaguarda a teologia de qualquer irracionalismo; porém, posiciona-a como trans-racional, uma vez que seu regime de verdade é mais “elevado” que aquele em que se desdobra a investigação aristotélica. Tal elevação só pode ser acessada por meio da fé (Prop. 49). Neste caso, Lutero está entendendo a fé como fundadora de um campo gnosiológico-epistêmico que descerra ao ser humano o horizonte de inteligibilidade das proposições teológicas. Levando em conta que a operacionalização escolástica de Aristóteles, segundo Lutero, teria submetido o regime de verdade teológico ao

⁸⁷² *Deb. Teol. Escol.*, prop. 47 a 50.

regime de verdade filosófico; levando em conta também que a região epistêmica da teologia excede em dignidade e em inteligibilidade (inteligibilidade que se identifica com o conhecimento salvífico, como ainda deve ser mostrado), deve-se reconhecer que Aristóteles não possui a mesma luminosidade que aquela luz que se desvela na e pela fé. Não só isso. Em comparação com a teologia, falta a Aristóteles a luz que alcança o horizonte hermenêutico propriamente teológico: “todo o Aristóteles está para a teologia como as trevas estão para a luz”.

As críticas luteranas a Aristóteles repercutem diretamente na relação tradicional entre metafísica e teologia. A razão disso não é difícil de compreender. A metafísica não aparece na Idade Média como um saber a mais ao lado de outros saberes. Antes disso, a metafísica é entendida como o saber racional mais elevado, que fornece à teologia conceitos e questões imprescindíveis para se pensar os dados revelados. Não é à toa que a escolástica medieval latina constroi uma estrutura universitária que obriga os mestres a produzir comentários à obra aristotélica, sobretudo, à sua metafísica.⁸⁷³ Para Lutero, a metafísica (sobretudo aristotélica) não possui somente, como queriam os medievais, um caráter ancilar. Ela enclausura a revelação divina em suas malhas conceituais e, deste modo, encarcera o discurso cristão na pretensa autonomia investigativa da razão. No seu *Comentário à metafísica de Aristóteles*, Tomás de Aquino, por exemplo, considera que “o conhecimento da verdade pertence ao máximo à filosofia primeira [metafísica]”.⁸⁷⁴ Ora, como é possível coadunar a verdade presente no conhecimento especulativo metafísico e a afirmação evangélica segundo a qual Jesus é a verdade e a vida (Jo 14, 6)? Certamente a identificação de Jesus com a verdade nada tem a ver com a ideia de verdade pensada por Aristóteles, que de certo modo acaba se identificando não só com a relação de conveniência entre proposição e coisa (*res*), mas sobretudo com a noção de transcendental entitativo. Se a verdade (*verum*) converge com o ente, quanto mais conhecemos a entidade, mais relacionamo-nos com a verdade. Ao dissociar a teologia da metafísica, Lutero, indiretamente, está desconectando a revelação divina do problema do ser. As categorias metafísicas nada têm a ver com a revelação de Deus em Jesus Cristo. Por isso, a ontologia não é condição de

⁸⁷³ Cf. *Com. Met. Arist.*

⁸⁷⁴ *Ibidem*, II, L. 2, 1.

possibilidade de inteligibilidade do discurso cristão. Mais que isso. O discurso metafísico, por não ser ponte para a teologia, quando pretende legislar em termos teológicos, transforma-se em sintoma de um tipo nefasto de teologia: a teologia da glória, isto é, a teologia que nasce de um certo tipo de teólogo, o teólogo da glória, que impõe a Deus um discurso e uma medida compreensiva que não nascem da autorrevelação de Deus em Cristo. Justamente a noção de “teólogo da glória” passa a abarcar o que poder-se-ia chamar de procedimento “genealógico” de Lutero, que almeja identificar o modo de gênese dos discursos teológicos em geral, sobretudo aquele que, sob a pretensa onipotência da razão, busca afirmar Deus sem levar em conta a revelação divina. Deste procedimento genealógico, surge o clássico binômio luterano teólogo da cruz/teólogo da glória. Deve-se, neste momento, perguntar pela diferença entre os dois termos deste binômio e assinalar até que ponto ele explica, em Lutero, a necessidade de dissociação entre metafísica (ontologia/onto-teo-logia) e teologia (revelação divina). Uma passagem paradigmática do *Debate de Heidelberg* diz:

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;

20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

21. O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.

22. A sabedoria que enxerga as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as a partir das obras, se envaidece, fica cega e endurecida por completo.⁸⁷⁵

A diferença entre teólogo da cruz e teólogo da glória já sinaliza que o que interessa a Lutero são dois modos distintos de exercício do saber teológico. Trata-se de uma diferença que possui uma pluralidade de aspectos e nuances. Devemos, aqui, destacar alguns de seus elementos que consideramos centrais, sobretudo aqueles que nos permitem entender por que a compreensão luterana de teologia prescinde da metafísica como instrumento necessário para sua estruturação. Neste sentido, devemos levar inicialmente em consideração a dupla compreensão de Deus destacada por Lutero nas proposições 19 e 20:

⁸⁷⁵ *Deb. Heid.*, prop. 19 a 22.

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; 20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

Teólogo da cruz e teólogo da glória se distinguem, antes de tudo, por serem dois modos de compreensão de Deus, a saber, a compreensão que “enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas” e aquela que “compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz”. Trata-se de uma diferença que concerne ao modo de mediação do encontro com Deus. Em que *tópos* podemos encontrar efetivamente Deus? Dito de outro modo, com a diferença entre teólogo da cruz e teólogo da glória, Lutero está preocupado em produzir uma topologia teológica. Se Deus pode ser encontrado, então, não é qualquer “lugar” que nos permite conhecê-lo. Daí a necessidade de se pensar em um tipo de topologia teológica falsa, que é aquela que nasce da pretensão de o ser humano acessar a invisibilidade divina por meio da visibilidade das obras da criação. Justamente esta consideração exige de nós a necessidade de explicitarmos por que não se pode chamar de teólogo aquele que almeja conhecer a invisibilidade de Deus por meio da visibilidade da criação. Uma porta de entrada no motivo dessa consideração de Lutero pode ser vislumbrada na explicação que ele mesmo fornece à proposição 19 do *Debate de Heidelberg*:

Isto [a saber, a proposição 19] fica evidente através daqueles que fizeram isso e que, não obstante, são chamados de tolos pelo apóstolo em Rm 1, 22. Ademais: as coisas invisíveis de Deus são o poder, a divindade, a sapiência, a justiça, a bondade etc., sendo que o conhecimento disto tudo não torna digno nem sábio.⁸⁷⁶

O teólogo da glória necessita ascender a Deus por meio de uma clara funcionalização dos entes visíveis. Entes visíveis ou sensíveis, então, funcionam como trampolins que ajundam-nos a acessar a invisibilidade da divindade, que não se identifica com o âmbito sensível próprio das criaturas que primeiramente conhecemos. Para Lutero, esta relação com a divindade é própria dos tolos, que almejam conhecer a Deus em um *lócus* inapropriado. Esta inapropriação aparece, segundo ele, em uma passagem da epístola paulina aos romanos. Em verdade,

⁸⁷⁶ Ibidem, explic. 19.

Lutero cita somente o verso 22, que diz: “Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos” (Rm 1 22). Apesar de citar um verso somente da epístola paulina aos romanos, sua compreensão do conceito de teólogo da glória depende do contexto maior onde o verso citado se inscreve. Eis a passagem em questão:

Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhe o coração insensato. Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo entre si; pois mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito eternamente. Amém! (Rm 1, 20-25)

A passagem acima começa assinalando que “os atributos invisíveis de Deus” sempre foram reconhecidos “por meio das coisas que foram criadas”, ou seja, o que predicamos de Deus desde há muito tem nascido de uma relação prévia com a finitude dos entes criados. Nossa linguagem acerca da natureza divina sempre dependeu, conseqüentemente, de um prévio conhecimento das criaturas. Por este motivo, não há como desculpar os homens em geral, uma vez que eles de certo modo conhecem algo de Deus. Isto contudo não significa que Paulo esteja dizendo que os seres humanos sempre conheceram a Deus por meio de uma relação com o “lugar” onde ele efetivamente se dá a conhecer. Ou, em outros termos: o fato de Paulo dizer que os seres humanos sempre conheceram a Deus por meio das criaturas não significa que eles o conheceram à luz de uma plena relação com o lugar onde Deus mesmo se revela à humanidade. Ora, Paulo diz que, embora os seres humanos tenham conhecido a Deus, não o glorificaram. Deve-se reconhecer neste tipo de conhecimento um pseudo-conhecimento de Deus, pois, para Paulo, a veracidade de todo conhecimento humano de Deus está no seu caráter transformacional, isto é, na transformação existencial que ele causa no ser humano, transformação esta evidentemente presente no ato de glorificação (ou mesmo “louvor”). O divórcio entre conhecimento de Deus e glorificação de Deus (e também “ação de graças”, como Paulo afirma) assinalam o caráter de pseudo-conhecimento de Deus, ou seja, o fato de que, como diz Paulo, esses conhecedores de Deus “se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhe o coração insensato”. Dito de outro

modo: o pseudo-conhecimento de Deus torna aqueles que o conhecem desse modo “nulos” em meio aos seus próprios raciocínios, uma vez que seus corações foram obscurecidos. Racionalidade nula e coração obscurecido se pertencem na argumentação paulina em torno do pseudo-conhecimento de Deus. Duas questões surgem como que imediatamente desta copertinência: como esse conhecimento de Deus que se mostra falso se caracteriza? E: como tal conhecimento endurece o coração humano? Paulo responde a essas indagações por meio da transformação da pretensa sabedoria daqueles que conhecem a Deus inadequadamente em loucura. Loucura não é, aqui, sinônimo de insanidade mental. Loucura é, em verdade, idolatria. Deus passa a ser condicionado por meio das “imagens” das criaturas, ou seja, aquilo que aparecia como atributo da divindade invisível e parecia possuir um significado congênere (transcendente), em verdade, não passa de “imagens” finitas provenientes da criação. Esse tipo de conhecimento não nasce de uma relação com o “lugar” de autorrevelação divina, mas “constroi” o lugar e o modo de Deus se dar, à luz da finitude da criação. Isto explica o fato de que tal conhecimento obscurece o coração humano, pois a idolatria fornece uma medida existencial que não nasce do mistério divino em sua autorrevelação. Se o coração é o “órgão existencial” onde o ser humano recebe de Deus a medida de sua ipseidade sem condicionar o Deus que se lhe revela, então, na idolatria, a ipseidade humana é obscurecida, ainda que não o pareça. Para Lutero, “o conhecimento disto tudo [conhecimento idolátrico] não torna digno nem sábio”. Ou seja, Lutero considera o teólogo da glória como aquele cuja racionalidade, em verdade, é idolatria. Para ele, o pseudo-conhecimento de Deus assinalado por Paulo, que ascende das criaturas em direção ao criador, torna-se evidente no pensamento escolástico, sobretudo na pretensão de a razão provar ou demonstrar, por si mesma, a existência de Deus e de pensar seus atributos segundo suas [da razão] forças. Trata-se, em outros termos, de uma crítica ao que geralmente se entende por prova cosmológica da existência de Deus. Como percebeu Moltmann: “Esse método [que condiciona as provas cosmológicas da existência de Deus] parte, segundo a tese 19 de LUTERO, das obras de Deus – *ea, quae facta sunt* – conclui, dos efeitos, a causa, das obras, o autor das obras e, assim, mediante um processo racional, chega ao conhecimento indireto da essência

invisível de Deus”.⁸⁷⁷ Pergunta-se, então: por que a chamada prova cosmológica da existência de Deus pode se identificar com a crítica paulina ao pseudo-conhecimento de Deus? Melhor: como e por que as provas cosmológicas da existência de Deus são, em verdade, idolatrias? Um reto entendimento destes problemas e de sua resolução em Lutero pode ser depreendido de uma sucinta menção a alguns pressupostos do conhecimento natural de Deus presentes em Santo Tomás de Aquino, o que será aqui realizado supondo o conhecimento das informações precedentes acerca da relação entre linguagem humana e nomes divinos⁸⁷⁸ no aquinate.

No que concerne ao conhecimento racional da natureza de Deus em Santo Tomás, alguns pressupostos metafísico-gnosiológicos devem ser destacados. Primeiramente, Tomás de Aquino leva adiante a ideia metafísica (cristã) segundo a qual o ser supremo é conatural tão somente ao intelecto divino. Por consequência, a essência divina não pode ser conhecida pelas forças naturais de quaisquer intelectos criados.⁸⁷⁹ Em outras palavras: Deus não é absolutamente conhecido por ele mesmo; para os entes finitos dotados de intelecto, a essência divina aparece como excessiva, no que tange à sua cognoscibilidade. Ora, partindo de um pressuposto metafísico aristotélico segundo o qual todo inteligível só é inteligível por estar em ato, Deus é considerado como maximamente inteligível, uma vez que ele é ato puro, isto é, atualidade perfeita de sua natureza, natureza esta destituída de composição ontológica. Isto permite caracterizar Deus como ente perfeitíssimo, sobretudo pelo fato de que “tudo que está em ato nalguma coisa necessariamente está em Deus num grau mais eminente do que nela, e não em contrário”.⁸⁸⁰ Ainda que os entes finitos dotados de intelecto contenham perfeição ontológica (ato), esta perfeição jamais pode ser comparada com a perfeição divina. Disto se infere que o conhecimento que estes entes finitos podem obter de Deus é sempre relativamente perfeito e não absolutamente perfeito. Contudo, se há uma relação entre a perfeição divina e as perfeições dos entes finitos, é porque Santo Tomás entende que há alguma proporção entre Deus e as criaturas. Justamente esta proporcionalidade permite ao intelecto humano conhecer de algum modo a Deus.

⁸⁷⁷ MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado*, p. 258.

⁸⁷⁸ Cf. tópico 3.4, seção B desta investigação.

⁸⁷⁹ Cf. *Sum. Teol.*, I, q. 12, art. 4 e SILVEIRA, C. F. G. C., “Os atributos divinos na primeira parte da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, questões 3-26”.

⁸⁸⁰ *Cont. Gen.*, I, XXVIII, 4.

A relação de proporcionalidade entre Deus e os entes finitos pode ser compreendida por meio do conceito de causalidade. Os entes finitos aparecem, segundo Tomás de Aquino, como efeitos da ação divina. Ora, todo efeito salvaguarda alguma semelhança com a causa que o produziu. Ainda que Deus e as criaturas não tenham a mesma identidade ontológica, a forma da causa encontra-se de modo renovado nos seus efeitos: “a forma do efeito está, de certa maneira, na causa que o excede, mas segundo outro modo e outra razão”.⁸⁸¹ Esta relação de proporcionalidade entre as perfeições divinas e as perfeições presentes nos entes finitos identifica-se com a noção de analogia, que a tradição tomista entendeu ser estruturada por dois aspectos fundamentais: a) a conveniência em, no mínimo, uma perfeição (ser, beleza, ato etc.); e b) diversidade dos modos de realização da (s) perfeição (ões) comparada (s). Ainda que esta tradição (tomismo) tenha distinguido basicamente dois tipos de analogia – a saber, a analogia de atribuição e a analogia de proporcionalidade –, o que importa é assinalar que a relação analógica entre Deus e as criaturas pode ser compreendida segundo a noção de analogia de atribuição. Se a analogia de proporcionalidade compara proporções, a analogia de atribuição concentra-se em encontrar “o princípio dos termos em comparação”.⁸⁸² Em outras palavras: predicamos algo com analogia de atribuição, quando aplicamos um conceito a realidades distintas, sendo que uma delas realiza plenamente algo que a outra somente realiza por participação ou derivação.⁸⁸³ Consequentemente, a analogia de atribuição supõe três elementos essenciais: a) um significado único ou central (*ad unum*), que estrutura os demais; b) um analogado principal (*per prius*); e c) os analogados secundários (*per posterius*). Este é o tipo de analogia que operacionalizamos no conhecimento de Deus. Daí a afirmação de Tomás:

aquilo que está em Deus de modo perfeito encontra-se nas outras coisas por participação deficiente; por isso, aquilo, segundo o qual se estabeleceram as semelhanças, está em Deus simplesmente e não está nas criaturas. Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus, razão por que é correto dizer-se que elas são semelhantes a Deus.⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Ibidem, I, XXIX, 1.

⁸⁸² SILVEIRA, C. F. G. C., “Os atributos divinos na primeira parte da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, questões 3-26”, p. 17.

⁸⁸³ É o caso do tipo de analogia apresentado por Tomás de Aquino em *Sum. Teol.* I, q. 13, art. 6.

⁸⁸⁴ *Cont. Gen.*, I, XXIX, 4.

Causalidade e analogia de atribuição são conceitos que estruturam as vias de demonstração da existência de Deus. Por um lado, é necessário demonstrar que Deus existe, pois não temos um conhecimento imediato de sua existência, pelo fato de Deus não ser evidente para nós. Assim, conhecemos que “ele [Deus] é por meio de raciocínio”.⁸⁸⁵ Este raciocínio determina um tipo de demonstração que parte dos efeitos produzidos por Deus até chegar a Deus como causa desses efeitos (demonstração *quia*). Os efeitos, então, fornecem a inteligibilidade do nome “Deus” e, além disso, o que podemos predicar de Deus (seus atributos) depende diretamente desta relação entre causa e efeito que conecta essencialmente as criaturas a Deus. Como afirma Tomás: “os nomes são atribuídos a Deus ou pela remoção dos efeitos causados pelo próprio Deus, ou por alguma ordenação de Deus para eles”.⁸⁸⁶ Estas duas formas de atribuição de nomes a Deus depende não do conhecimento do que Deus é em si mesmo, isto é, “fora” de sua relação com as criaturas. Todo nosso conhecimento de Deus provém dos modos como Deus se relaciona com as criaturas em geral. Ora, estes modos se determinam causalmente. Por isso, ao demonstrar que Deus existe por meio da causalidade, a própria demonstração descerra o horizonte possibilitador da predicação dos diversos atributos divinos. Não só isso. Nosso conhecimento começa sempre pelos sentidos, ou seja, pelo conhecimento sensível dos entes. Apesar de Deus transcender os entes sensíveis, fato é que, para conhecê-lo, devemos partir do conhecimento destes mesmos entes sensíveis, que acabam aparecendo, em meio à demonstração, como efeitos da ação criadora de Deus. Somente deste conhecimento dos seres sensíveis, que se consuma na apreensão intelectual de suas propriedades ontológicas, é possível assimilar as perfeições entitativas que serão atribuídas a Deus analogicamente. Disto se infere que aquilo que conhecemos de Deus depende do conhecimento racional que obtemos dos entes sensíveis e de sua aplicação analógica à natureza divina. Isto aparece claramente nas vias tomásicas de demonstração da existência de Deus. Vejamos somente duas dessas vias, que aqui apresentam-se como paradigmáticas para nossos intentos. Destacamos a segunda e quarta via desenvolvidas na *Suma teológica*. Ei-las reproduzidas a seguir:

⁸⁸⁵ Ibidem, I, XI, 3.

⁸⁸⁶ Ibidem, I, XII, 7.

A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (...)

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais e menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente, o ente em grau supremo, pois como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.⁸⁸⁷

As vias da demonstração da existência de Deus acima reproduzidas, que não serão caracterizadas aqui em seus pormenores⁸⁸⁸, deixam claro que a razão, com o intuito de ascender a Deus, parte do conhecimento de algum elemento evidente no âmbito sensível do real. A causalidade eficiente, que é o fio condutor da segunda via, dá-se ao intelecto primeiramente pela “ordem entre as causas eficientes” que encadeiam as “realidades sensíveis”. O mesmo se dá na quarta via: as perfeições apreendidas primeiramente pelo intelecto aparecem nos “graus que se encontram nas coisas”. Entes sensíveis são ordenados por uma cadeia de causas eficientes e por graus distintos de perfeição. Tal ordenação e gradação (de perfeições) acusam uma finitude constitutiva: não é possível seguir infinitamente na cadeia de causas eficientes dos entes finitos do mundo, assim como não se pode supor que há uma gradação ilimitada das perfeições presentes nas criaturas. Por mais que falemos que uma causa eficiente leva a outra na ordem causal; por mais que possamos falar em graus distintos de uma mesma perfeição com que nos deparamos em nossa relação com os entes sensíveis, fato é que tal ordem e tais graus de intensidades devem

⁸⁸⁷ *Sum Teol.*, I, q. 2, art. 3, resp.

⁸⁸⁸ Para uma compreensão aprofundada de todas as vias de demonstração da existência de Deus na Suma teologia, Cf. GILSON, E., *El tomismo*.

possuir certa finitude. Contudo, esta finitude, ao mesmo tempo que delimita, descerra a presença de um ente não finito como causa, simultaneamente, primeira tanto da rede de causas eficientes, quanto das intensidades dos graus de perfeição inerentes às criaturas. Para dar conta disso, Tomás usa como recurso a noção de causa intermediária ou de graus intermediários de perfeição, noção esta que acusa imediatamente a existência de um ente que funcionaria como causa incausada da ordem de causas eficientes que regem os entes finitos e como ente em que convergiria de modo eminente (ou seja, infinito) as perfeições presentes nas criaturas. Sem esta primeira causa, as causas intermediárias não possuiriam razão de ser; sem o ente perfeitíssimo, não teríamos como mensurar os graus de intensidade das perfeições presentes de modo finito nas criaturas. De qualquer modo, Deus aparece, nestes dois casos (como também nas demais vias), como causa, seja eficiente, seja como causa das perfeições (por meio de processos de participação) das criaturas. Disto se pode depreender que cada uma das vias tomásicas de demonstração da existência de Deus “ilumina um aspecto distinto da causalidade divina”.⁸⁸⁹ Ora, pelo que já foi afirmado, fica evidente como a razão procede até chegar a Deus: a razão parte do conhecimento de algum aspecto dos entes sensíveis e direciona-se, por meio da noção de causalidade, até Deus, entendido como causa (primeira e final) dos aspectos anteriormente apreendidos. Daí advém a possibilidade de produzir analogias de atribuição, uma vez que é Deus o princípio dos termos da comparação analógica, o que se mostra claramente na quarta via, que apresenta Deus como aquele que causa os distintos graus de perfeição contidos nos entes sensíveis por ser ele mesmo o ser que concentra em si de modo eminente as perfeições presentes de modo finito nas criaturas. Analogia de atribuição e causalidade se integram plenamente na problematização tomásica da existência de Deus.

Se as noções de causalidade e de analogia de atribuição orientam o conhecimento humano de Deus, somente esses conceitos não dão conta dos nomes que atribuímos a Deus e de seus respectivos significados. O calor é uma perfeição entitativa. Ainda assim, não o predicamos a Deus (“Deus é calor”), senão metaforicamente, o que em verdade nada mais é que um tipo impróprio de analogia. Se as perfeições criaturas são operacionalizadas em nosso conhecimento de Deus,

⁸⁸⁹ GILSON, E., *El tomismo*, p. 82.

disto não se segue que possamos operacionalizar quaisquer perfeições presentes nos entes finitos. Somente devem ser atribuídas a Deus aquelas perfeições que podem ser dissociadas da finitude do ente ao qual inerem – aquele tipo de perfeição que Santo Tomás chama de “perfeição sem defeito”⁸⁹⁰. Para que nosso intelecto dissocie tais perfeições da condição finita em que se encontram, é necessário proceder por aquilo que Tomás chama de via da remoção, cujo sentido pode ser apreendido por meio da seguinte passagem da *Suma contra os gentios*:

na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via da remoção [*via remotionis*], visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la apreendendo dela *o que é*. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma *pelo que não é*, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhe os atributos.⁸⁹¹

Esta passagem, que contém uma clara referência ao aspecto apofático do conhecimento humano de Deus, assinala a necessidade de removermos das criaturas seus elementos finitos, para que possamos depreender as perfeições que podem e devem ser atribuídas à natureza divina. Contudo, como a natureza divina excede ontologicamente a finitude das criaturas, não podemos simplesmente afirmar que Deus contém certas perfeições que também estão presentes nos entes finitos, como a bondade, verdade, beleza etc. Isto não respeitaria a diferença ontológica em questão. É preciso que fique claro o “hiato ontológico” entre criador e criatura. Para tanto, tudo que se diz de Deus, por não se referir ao conhecimento de sua essência, deve conter uma negação subjacente: nega-se os elementos finitos presentes naquela perfeição atribuída a Deus que originariamente nosso intelecto apreendeu em uma determinada criatura. A remoção é necessária porque devemos diferenciar negativamente as perfeições atribuídas a Deus do modo como essas mesmas perfeições se encontram na finitude das criaturas.⁸⁹² Isto aparece claramente em atributos como eternidade, infinitude, simplicidade etc. Contudo, ainda o caráter catafático de alguns atributos que predicamos de Deus salvaguarda a necessária remoção dos aspectos finitos junto aos quais tais perfeições predicadas se encontram quando presentes nas criaturas. Isto aparece quando afirmamos que Deus

⁸⁹⁰ *Cont. Gen.*, I, XXX, 1.

⁸⁹¹ *Ibidem*, II, XIV, 1.

⁸⁹² Cf. *Ibidem*, II, XIV, 2.

é bom, é amor, é inteligente etc. Para que os atributos afirmativos de Deus não se confundam com o estado finito em que as perfeições por eles significadas assumem nas criaturas, é necessário levar em conta que nosso conhecimento de Deus se perfaz também pela via da eminência. Como diz Tomás, no *Compêndio de teologia*: “todas as perfeições, que existem em todas as coisas [e que podem ser dissociadas da condição finita em que se encontram nas criaturas], devem existir em Deus originária e superabundantemente”.⁸⁹³ A superabundância aqui assinalada nada mais é que o caráter excessivo ou superlativo das perfeições divinas, se comparadas com o modo finito em que elas mesmas se encontram na criação. Esta via só é necessária e possível porque, no que concerne à natureza divina, nosso modo de significação nominal é sempre imperfeito (pois nasce do conhecimento dos entes sensíveis), mas a coisa significada é perfeita (Deus), contraste este que passa a exigir uma linguagem superlativa que salvguarde a perfeição divina significada, ainda que de modo imperfeito pela nossa linguagem.⁸⁹⁴

A relação entre via negativa, afirmativa e eminente de predicação da natureza divina permite ao ser humano atribuir analogicamente perfeições a Deus. Estas, contudo, só se tornam viáveis, caso o ser humano consiga autonomamente demonstrar a existência de Deus, o que, como visto, é possível. Que Deus, deve-se perguntar, pode ser demonstrado e conhecido por meio de analogias de atribuição e dos tipos de predicação de sua natureza? Nas demonstrações da existência de

⁸⁹³ *Comp. Teol.*, cap. XXI.

⁸⁹⁴ Cf. *Cont. Gen.*, I, XXX, 2-3. Estamos afirmando que mesmo nos atributos afirmativos há uma negação subjacente e um superlativização do modo próprio de ser da perfeição em questão em clara oposição à literalidade do capítulo aqui citado da *Suma contra os gentios*. Neste texto, Tomás diz claramente que “o modo supereminente pelo qual estas perfeições estão em Deus, não é possível significá-lo senão por meio de nomes que damos ou por negação, como quando dizemos ser Deus *eterno* ou *infinito*; ou por relação de Deus com outros seres, como quando dizemos que ele é *causa primeira*, ou *sumo bem*” (Ibidem, I, XXX, 3). Nossa posição assenta-se primeiramente no fato de que o contexto deste texto é uma evidente discussão com Pseudo-Areopagita, discussão cujos contornos não serão aqui apresentados. Em segundo lugar, se seguirmos o sentido da preocupação tomásica de assinalar a imperfeição do modo de significação humano da natureza divina e a perfeição da coisa significada (Deus), notaremos que é necessário que a tensão entre tais elementos contrastivos seja preservada por meio da negação (via remoção) dos aspectos finitos em que estas mesmas perfeições se encontram nas criaturas das quais o intelecto humano as depreendeu. Mais: se essas perfeições não se encontrassem de modo eminente em Deus, não poderiam ratificar o abismo ontológico que há entre sua presença em Deus e na criação. Para que tal diferença ontológica seja assinalada, é necessário que alguma negação prévia se estabeleça acerca do modo de ser finito em que primeiramente a vislumbramos nos entes criados. Por isso, é preciso reconhecer que qualquer atributo de Deus carrega consigo algum tipo de negação subjacente e ainda a superlativização inerente ao modo eminente que é o seu.

Deus, Tomás de Aquino chega a identificar Deus com o que “todos chamam Deus”. Trata-se, portanto, de uma pretensão de demonstrar uma noção genérica de Deus. Em outros termos: as vias de demonstração da existência de Deus, além daquilo que podemos predicar de sua natureza, nos levam a um significado genérico de Deus. Ora, como dito, tanto as demonstrações quanto as predicções da natureza divina dependem tão somente da ação do aparelho gnosiológico humano. Justamente isto é radicalmente negado por Lutero. As vias tomásicas de demonstração da existência de Deus funcionalizam os entes criados, transformando-os em “plataformas” ou “escadas” que viabilizam o acesso a Deus. Pelo já afirmado, fica claro que tal pensamento inscreve-se claramente no modo de estruturação do que Lutero do teólogo da glória. Como afirmou Lutero, na tese 19 do *Debate de Heidelberg*: “Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas”. O Deus concebido deste modo é, como ficou claro na menção anterior à epístola paulina aos romanos, evidentemente um ídolo: Deus é aquilo que os limites da estrutura gnosiológica do ser humano permite predicar, ainda que esta estrutura diga que Deus a transcende. O “lugar” em que Deus se mostra neste sistema explicativo outro não é senão a razão humana e seus limites e condições. Não é Deus que revela a si mesmo segundo o “lugar” que é o seu, mas o ser humano que posiciona o modo de manifestação de Deus segundo as categorias consideradas essenciais. Por isso, a generalidade deste tipo de conhecimento nada mais é que um pseudo-conhecimento de Deus, pois Deus só pode ser conhecido à luz do *locus* e do *modus* em que ele mesmo se revela. A diferença entre teólogo da glória e teólogo da cruz, em verdade, pretende distinguir uma teologia idólatra de outra icônica. Somente levando a sério a autorrevelação de Deus e seu respectivo *locus*, é possível entender como Lutero supera a idolatria teológica da tradição que ele pretende transgredir. Pergunta-se, então: que *locus* é esse em que Deus se revela? Uma resposta a esta questão pode ser encontrada nas proposições 19 e 20 do *Debate de Heidelberg* anteriormente reproduzidas. Vejamos novamente seu conteúdo:

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;

20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

Apesar de tudo que anteriormente dissemos relacionar-se claramente com a diferenciação luterana entre teólogo da glória e teólogo da cruz, fato é que alguns detalhes do que Lutero entende por teólogo da glória até agora passaram despercebidos. Seguindo uma pertinente observação de McGrath, as proposições acima reproduzidas assinalam dois modos de visibilidade de Deus. Como ele mesmo afirma: “Os termos latinos específicos usados por Lutero precisam ser comentados, já que apresentam uma distinção clara entre interações *racionais* e *visuais* com a cruz”.⁸⁹⁵ Essas interações se dão por meio da distinção entre *intellecta conspici* e *conspecta intelligit*. Ou seja, o teólogo da glória “observa o que foi compreendido” (*intellecta conspici*); já o teólogo da cruz “compreende o que foi visto” (*conspecta intelligit*).⁸⁹⁶ O que está em jogo na distinção luterana entre teólogo da glória e teólogo da cruz é o fato de que o primeiro locupleta-se na contemplação do que foi compreendido e o segundo compreende o que se lhe foi dado a ver. Seguindo a fenomenologia marioniana, é possível e pertinente dizer que o teólogo da glória engolfa-se naquilo que compreendeu racionalmente de Deus e paraliza seu olhar nos limites dessa compreensão. Seu olhar reduz-se ao que fora compreendido. Por esse motivo, o teólogo da glória idolatra o Deus que se dá nos limites de sua compreensão. Trata-se daquilo que Marion caracterizou como ídolo conceitual. Já o teólogo da cruz submete sua compreensão ao que se dá ao seu olhar. Esse olhar, contudo, não paraliza Deus nos seus limites. Antes, o teólogo da cruz coloca-se à serviço do modo como Deus se dá a ver. O que ele vê é, sobretudo, o modo como Deus se deu a ver por meio de sua (auto) revelação. Neste caso, o teólogo da cruz compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus (*posteriora Dei*). O que são essas coisas visíveis e posteriores de Deus? Trata-se de uma clara menção ao texto de Êxodo 33, 23, que, na tradução da vulgata latina, fala das *posteriora Dei*, ou seja, das *costas* de Deus. O teólogo da cruz é aquele cuja compreensão atém-se às costas de Deus. Para compreendermos o que está em jogo

⁸⁹⁵ McGrath, 2014, p. 204.

⁸⁹⁶ Idem.

com as “costas de Deus”, vejamos a passagem completa do texto mencionado do livro do *Êxodo*:

Disse o Senhor a Moisés: Farei também isto que disseste; porque achaste graça aos meus olhos, e eu te conheço pelo teu nome.

Então, ele disse: Rogo-te que me mostres a tua glória.

Respondeu-lhe: Farei passar toda a minha bondade diante de ti e te proclamarei o nome do Senhor; terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer.

E acrescentou: Não me poderás ver a face, porquanto homem nenhum verá a minha face e viverá.

Disse mais o Senhor: Eis aqui um lugar junto a mim; e tu estarás sobre a penha.

Quando passar a minha glória, eu te porei numa fenda da penha e com a mão te cobrirei, até que eu tenha passado.

Depois, em tirando eu a mão, tu me verás pelas costas (*posteriora*); mas a minha face não se verá. (Ex 33,17-23)

A passagem acima deixa claro que o interesse de Moisés é o de conhecer a glória de Deus. Trata-se do mesmo interesse do teólogo da glória, segundo Lutero. Entretanto, Deus mostra a Moisés a impossibilidade de ceder a esse desejo, já que nenhum ser humano continua vivo, se vir a glória divina. Esta glória divina é identificada com a visão face a face de Deus. Para Lutero, o teólogo da glória, ao partir das coisas visíveis e criadas e pretender chegar à invisibilidade de Deus, procuraria de algum modo encontrar a face divina, ainda que esse encontro possuía limites, como visto em Santo Tomás. Neste caso, a face divina identifica-se com a presença de Deus fora do modo como ele mesmo, livremente, se dá a conhecer. Se Deus rejeita o pedido de Moisés, não é para negar-lhe algum acesso a ele, mas para reformular os termos de tal encontro. Se não é possível ver Deus face a face, é possível vê-lo pelas costas, pois somente assim Deus se dá a conhecer. Se é possível compreender algo de Deus, esta compreensão só pode se realizar na visada das costas divinas. Ora, para Lutero, isto é próprio do teólogo da cruz. Este vê a Deus pelas costas, sem a pretensão de compreendê-lo fora do modo como Deus mesmo se dá a conhecer. As costas de Deus, entretanto, nada mais são que a cruz de Cristo. Como Lutero afirma na proposição 20 do *Debate de Heidelberg*, teólogo da cruz é “quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos

sofrimentos e pela cruz”. Em outros termos: a cruz nada mais é que as costas de Deus, o modo como ele se dá efetivamente a conhecer. Ora, se Deus não se dá a conhecer face a face, o modo como o teólogo da cruz o conhece retém de Deus aquilo que não é possível esgotar-se na cruz, ou seja, o teólogo da cruz, por vislumbrar as costas de Deus, não pretende reduzir Deus às suas costas, ainda que estas sejam seu foco. Por isso, a cruz traz a lume o caráter excessivo de Deus, pois ela é o ícone por meio do qual a distância e a transcendência divinas tornam-se patentes. Diante disso, deve-se perguntar: como Lutero compreende a cruz que determina o teólogo da cruz?

Lutero não considera a cruz como um simples método de suplício historicamente inventado, método este que acabou sendo aplicado em Jesus de Nazaré. Não se trata, portanto, de compreender a cruz como um fato histórico ocorrido na vida de Jesus. Como assinalou Loewenich, primeiramente, a cruz fundamenta uma “determinada *maneira de fazer teologia*”.⁸⁹⁷ Neste sentido, a cruz de Cristo é o índice de inteligibilidade plena de todo e qualquer discurso teológico cristão. Em segundo lugar, a cruz pertencente ao labor teológico do teólogo da cruz não diz respeito somente a Jesus; ela se refere à configuração existencial do teólogo da cruz. Só se pode produzir teologia, se a existência daquele que a faz estiver conformada com a cruz. Em outros termos:

*A cruz de Cristo e a cruz do cristão são por ele [Lutero] vistas em conjunto. A cruz de Cristo para ele não é um fato histórico isolado, para com o qual a vida do cristão tivesse apenas relação de causalidade, mas na cruz de Cristo tornou-se evidente a situação reinante entre Deus e a pessoa humana.*⁸⁹⁸

Cruz, existencialidade cristã e inteligibilidade teológica se entrecruzam e se pertencem essencialmente no teólogo da cruz. Se a cruz diz respeito à existência do teólogo (e do cristão em geral), disto se infere que ela deve possuir uma capacidade de afecção na existência humana; caso contrário, a cruz seria tão somente um conceito ou símbolo que em nada implicaria a existência humana. O poder de afecção provindo da cruz emana, em verdade, de sua significatividade. O significado da cruz aparece somente quando nós somos remetidos para o sofrimento da condição humana, assumido plenamente por Cristo (na cruz). Não só isso. Deve-

⁸⁹⁷ LOEWENICH, 1988, p. 15.

⁸⁹⁸ Ibidem, p. 17.

se correlacionar cruz, sofrimento e, conseqüentemente, fragilidade humana. Justamente esta articulação deixa viger o horizonte de manifestação da revelação de Deus em Cristo. Justamente aí se patenteia o sentido das costas de Deus (coisas posteriores). Na explicação da proposição 20 do *Debate de Heidelberg*, por exemplo, Lutero afirma:

As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, ao feitio de 1 Cor 1, 25, que fala da debilidade e tolice de Deus. Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram ao Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1 Cor 1, 21: “Como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação”. Assim, não basta nem adianta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz.⁸⁹⁹

Esse texto começa assinalando que a aparição das costas de Deus (coisas posteriores), ou melhor, a visibilidade divina resulta de sua (auto) revelação. A iniciativa divina de revelar-se aos seres humanos mostra que, para Lutero, as costas de Deus nada mais são que a medida escolhida por Deus para fazer-se visível aos seres humanos, medida esta que contrasta com o “conhecimento de Deus a partir das obras”. Ou seja, a cruz nada mais é que o signo de um evidente contraste entre o modo de revelação de Deus e o regime de verdade da teologia da glória. Por meio da cruz, Deus quis negar a validade de todo conhecimento metafísico-especulativo acerca dele mesmo. Diante da clareza do conhecimento metafísico-conceitual da realidade divina, o modo como Deus escolheu se revelar oculta-se radicalmente à razão e às suas categorias. Deus se deu a ver no sofrimento e humildade da cruz, isto é, fora da glória da transcendência metafísica e da majestade dos atributos divinos elencados pela teologia natural. O sofrimento como *lôcus* da revelação de Deus, além de desconstruir “a sabedoria das coisas invisíveis” (o mundo suprassensível e inteligível da metafísica cristã), inscreve a visibilidade da finitude humana nos átrios da revelação de Deus. Somente sob a mediação da finitude humana de Jesus, Deus mostra-se ao ser humano e suspende o poder prescritivo dos conceitos metafísicos. O anti-aristotelismo de Lutero talvez encontre na cruz sua

⁸⁹⁹ *Deb. Heid.*, explic. prop. 20.

plena significatividade. A cruz é a força aniquiladora da clareza dos silogismos e da logicidade da teologia natural. As marcas do anti-aristotelismo de Lutero se manifestam evidentemente no paradoxo presente no que ele entende ser, sobretudo em sua obra de juventude, o Deus oculto. No final da explicação fornecida à proposição 20 do *Debate de Heidelberg*, Lutero chega a dizer que “Desta maneira ele [o crucificado] destrói a sabedoria dos sábios etc., conforme diz Isaías: ‘Verdadeiramente tu és Deus abscondito’” (Is 45, 15).⁹⁰⁰ Esta afirmação, em verdade, articula as “costas de Deus” com o Deus abscondito (*Deus absconditus*). O Deus revelado na cruz é o Deus oculto. Em outros termos: a revelação de Deus na cruz identifica-se com a ocultação de Deus por meio da própria revelação. Como entender isso? Como o que revela oculta a si mesmo?

Lutero considera a revelação de Deus na cruz como uma rejeição, da parte de Deus, de toda identificação entre revelação e apreensão racional da realidade divina, como se a revelação fosse algum tipo de preenchimento das expectativas racionais do ser humano. Isto pressuporia uma certa correspondência plena entre Deus e racionalidade. Ora, para Lutero, a revelação coloca em xeque justamente as expectativas racionais do ser humano e a correspondência entre Deus e razão. Na revelação, Deus mesmo suspende o poder prescritivo e antecipativo da razão e se dá de modo inesperado e, assim, inantecipável. A revelação de Deus na cruz assinala um ato de oposição divina ao modo como “naturalmente” (teologia natural) o ser humano conhece a Deus. Como diz Lutero em passagem acima transcrita: “As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis”. Trata-se da revelação sob modo contrário (*sub specie contraria*). Como afirma Ebeling:

Mas esse mesmo Deus revelado e proclamado é, como diz a *theologia crucis*, o Deus oculto, encoberto sob o contrário. A compreensão da revelação como revelação sob o contrário caracteriza o pensamento teológico de Lutero já na primeira preleção sobre os Salmos e se mantém até o fim.⁹⁰¹

O que se entende, portanto, como revelação sob o modo contrário? Isso pode ser entendido a partir de uma passagem de *A vontade cativa*:

⁹⁰⁰ Idem.

⁹⁰¹ EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, p. 188.

A outra razão é que a fé tem a ver com coisas que não se veem. Por conseguinte, para que haja lugar para a fé, é necessário que todas as coisas que se creem sejam abscônditas. Ora, não podem estar mais remotamente abscônditas do que se estão sob o contrário do que se tem à vista, se percebe e experimenta. Assim, quando vivifica, Deus o faz matando; quando justifica, Deus o faz incriminando; quando leva ao céu, o faz conduzindo ao inferno (...) ⁹⁰²

A ideia luterana de que Deus se revela de modo contrário deve ser entendida inicialmente no seguinte sentido: Deus se revela contradizendo o modo como a razão o compreende. Neste sentido, Deus contradiz os parâmetros da teologia racional e, por isso mesmo, Deus se dá de modo inadequado a tudo que poder-se-ia considerar como “lógico” no discurso teológico da razão pura. Como mostrou Ebeling, a revelação divina sob o modo contrário contraria justamente as ideias metafísicas de *causa sui*, motor imóvel, causa eficiente incausada etc., isto é, os conceitos metafísicos que tradicionalmente condicionaram a teologia cristã. ⁹⁰³ Disto se infere que a revelação divina sob o modo contrário na cruz suspende o horizonte teológico-metafísico de compreensão de Deus e, conseqüentemente, permite pensar Deus sem o ser. Ora, se a revelação divina na cruz é irreduzível aos ditames da razão pura, a inteligibilidade da vigência do Deus revelado exige outro princípio compreensivo que a razão. Este princípio é a fé. Esta só entende aquilo que é abscôndito para a razão. Ora, a razão jamais consegue por si só vislumbrar na maldição da cruz a presença da grandeza de Deus. Este se esconde sob o sofrimento humano, o abandono, a desolação. “Assim, quando vivifica, Deus o faz matando; quando justifica, Deus o faz incriminando; quando leva ao céu, o faz conduzindo ao inferno”. Deus contradiz o que a razão diz ser a lógica do divino – eis o modo como Deus se revela na cruz. Fora da “vista” da razão, Deus se esconde no que comumente se considera a precariedade da condição humana e assim o faz porque quis se dar desse modo. A cruz é a morte dos supostos metafísicos e ontológicos que sempre condicionaram a compreensão cristã de Deus. Melhor: *a cruz é o princípio anti-metafísico da teologia de Lutero.*

A desconstrução do edifício metafísico na construção do pensamento teológico de Lutero não se reduz à crítica da teologia natural e da pretensão de a razão autonomamente alcançar a Deus e predicar algo acerca de sua natureza.

⁹⁰² VC, I, §6.

⁹⁰³ Cf. EBELING, G., *O pensamento de Lutero*, cap. XIV.

Porquanto a revelação de Deus na cruz contradiz claramente o poder de inteligibilidade da razão humana e posiciona a fé como princípio de “intelecção” da presença de Deus em meio à condição humana por ele assumida na encarnação e sobretudo crucificação, é preciso entender que o correlato da teologia da cruz é uma certa compreensão do ser humano que desconstroí, simultaneamente, sua pretensa autonomia e o otimismo humanista presente, por exemplo, na obra de Erasmo de Roterdã. A teologia da cruz exige, portanto, uma antropologia não otimista, que não creia do poder absoluto da razão e na capacidade de o ser humano fornecer a si mesmo a medida de sua existência e ipseidade. A apologia luterana da fé é acompanhada por uma crítica sistemática da relação entre liberdade, autonomia, auto-afirmação da razão e livre-arbítrio. Colocando em xeque todo ativismo auto-afirmador da “subjetividade” humana, Lutero só pode conceber a plenitude da condição humana por meio de um comportamento receptivo, ou seja, passivo, que torne o ser humano permeável à ação divina, ação esta que produz a plenitude que o próprio ser humano não consegue doar a si mesmo. Para que possamos entender os principais elementos dessa dinâmica, uma porta de entrada permitente é a crítica de Lutero ao livre arbítrio. Esta crítica descerra o horizonte de compreensão do anti-humanismo de Lutero e da necessidade de o ser humano receber de Deus a integridade/integralidade de sua ipseidade, que ele jamais pode fornecer a si mesmo. Para entender a crítica luterana do livre arbítrio, partamos de algumas proposições do *Debate de Heidelberg*:

13. Após a queda, o livre-arbítrio é apenas um mero título; enquanto faz o que está em si, peca mortalmente.
14. Após a queda, o livre-arbítrio tem uma potência apenas subjetiva para o bem; para o mal, porém, sua potência é sempre ativa.
15. O livre-arbítrio tampouco pôde permanecer no estado de inocência pela potência ativa, mas sim pela subjetiva; menos ainda pode progredir em direção ao bem.
16. O ser humano que crê chegar à graça fazendo o que está em si acrescenta pecado sobre pecado, de sorte que se torna duplamente réu.
17. Entretanto, falar assim não significa dar motivo para o desespero, mas para humilhar-se, e suscitar o empenho no sentido de buscar a graça de Cristo.⁹⁰⁴

⁹⁰⁴ *Deb. Heid.*, prop. 13-17.

O conceito de livre arbítrio é compreendido por Lutero situacionalmente, ou seja, Lutero não parte de uma definição formal do ser humano, que contivesse em si o conceito de livre arbítrio, permitindo-o depreender as modulações que a condição humana sofre espaço-temporalmente. O a priori de Lutero é outro: ele parte da condição existencial do ser humano, tal qual se dá após a queda adâmica e, desta condição, analisa suas modulações. Por isso, o ponto de partida de Lutero é a ideia originariamente agostiniana de pecado original. Trata-se de constatar um contraste peculiar: com o pecado original, o caráter formal do conceito de livre arbítrio se deteriora. Isto porque, “enquanto faz o que está em si, [o ser humano] peca mortalmente”. Agir por si é próprio da atividade do livre arbítrio, segundo Lutero. Ora, a questão é que sempre que o ser humano age por si “peca mortalmente”. Lutero, portanto, não está dizendo que não há ação autônoma por parte do ser humano. Ele está dizendo que toda ação autônoma produz pecado mortal, ou seja, a autonomia humana afasta o ser humano da salvação – salvação esta que se identifica com o bem da condição humana ou com sua beatitude. Se Lutero analisa o livre arbítrio por meio da relação do ser humano com a salvação, então, ainda que a definição formal da realidade humana produzida pela metafísica cristã afirme (mesmo que implicitamente) que todo ser humano é dotado de livre arbítrio, este nada mais é que “um mero título”, pois ele não permite que a ação humana corresponda ao seu bem. Daí a proposição 14 do *Debate de Heidelberg*: “Após a queda, o livre-arbítrio tem uma potência apenas subjetiva para o bem; para o mal, porém, sua potência é sempre ativa”. Trata-se de uma proposição deveras importante. Porquanto o livre arbítrio após a queda possui “potência subjetiva para o bem”, o ser humano continua almejando o bem que o realiza, ou seja, o ser humano sempre possui a capacidade (potência) de querer Deus como aquele que o realiza integralmente. Contudo, o pecado original (produto imediato da queda) retira do ser humano a capacidade ativa (potência ativa) de alcançar o bem querido. Por isso, toda ação autônoma do ser humano o desvia do bem que o plenifica. Em outras palavras: com o pecado original, o ser humano não “pode progredir em direção ao bem”. Antes, o pecado original retira do ser humano a possibilidade de escolher entre o bem e o mal. Isto, contudo, não quer dizer que o ser humano, após a queda, não possa fazer escolhas. É mais que óbvio que todo ser humano faz escolhas: escolhe entre comer uma maçã e comer banana; escolhe dormir e não ficar

acordado; escolhe estudar direito e não medicina etc. Tais escolhas nada têm a ver com sua salvação e perdição; sua beatitude e pecaminosidade; sua integralidade e dissolução. O ser humano não pode dar a si mesmo o bem que o plenifica; ele não pode fornecer a si mesmo sua salvação. Neste sentido, o ser humano pós-queda só pode querer o mal enquanto sentido decisivo de sua existência. Como diz Lutero no

Debate sobre Teologia Escolástica:

4. Por isso, é verdade que o ser humano, sendo árvore má, não pode senão querer e fazer o mal.

5. Está errado que o desejo é livre para optar por qualquer uma de duas alternativas opostas; pelo contrário: ele não é livre, e sim cativo (...)

7. Na verdade, sem a graça de Deus, a vontade suscita necessariamente um ato desconforme e mau.⁹⁰⁵

O cativo da vontade (cativo arbítrio, servo arbítrio ou vontade cativa) diz respeito exatamente à potência ativa de a vontade dar ao ser humano seu próprio bem. Em outras palavras: o servo arbítrio é o conceito que nasce da dissociação entre potência ativa e potência subjetiva da vontade; esta não pode a cada vez querer e alcançar o bem, dissociação esta produzida pelo pecado original, fruto imediato da queda. Como tal pecado transmite a toda condição humana o estado qualitativo por ele produzido, qualquer ser humano existe a partir da impotência de sua vontade ascender autonomamente ao seu bem (Deus). Conclusão: “[à luz da queda] o livre-arbítrio absolutamente não é livre, e, sim, imutavelmente cativo e servo do mal, já que por si só não pode voltar-se ao bem”.⁹⁰⁶ Isto não significa que o ser humano não tenha vontade, após a queda. Antes, ele tem vontade, porém cativa ou impedida de ascender ao bem. Trata-se, como já dito, de uma vontade impotente, porém existente, ainda que em meio à impotência. Querer o bem e não poder adquirir o bem que quer – eis a vontade cativa pensada por Lutero. Como compreender tal dissociação entre querer e (não) poder? Tal compreensão só é possível, se levarmos em conta o fato de que Lutero se movimenta conscientemente em um *tópos* do pensamento agostiniano e o operacionaliza de modo peculiar. Apesar de Agostinho nunca ter pensado no conceito de servo arbítrio, sem sua compreensão dos conceitos de pecado original, corrupção, livre arbítrio e graça, não se pode entender os

⁹⁰⁵ *Deb. Teol. Escol.*, teses 4, 5 e 7.

⁹⁰⁶ VC, § 6.

pormenores da ideia luterana de servo arbítrio. Como, então, sucintamente podemos compreender a relação agostiniana entre livre arbítrio, vontade, pecado e graça? Como estas ideias reaparecem no conceito luterano de servo arbítrio?

O conceito de livre arbítrio não aparece na obra de Agostinho como uma simples faculdade da alma humana ao lado de outras faculdades igualmente importantes para a constituição do ser humano. Não se trata de um conceito derivado de uma análise descritiva da natureza humana. Antes, levando em conta a obra *O livre-arbítrio*, o conceito de livre arbítrio aparece visceralmente relacionado ao problema do mal. Trata-se de um conceito que nasce da necessidade de se compreender o porquê da existência do mal moral, tipo de mal que mais acomete a humanidade e que parece ser um enigma para a racionalidade humana. Como entender o mal moral levando em conta a suprema bondade de Deus? É Deus autor do mal moral? Se não é, não criou ele as condições antropológicas do mal moral? Se Deus criou essas condições, não quis ele que o mal moral existisse? Se assim o é, como conjugar o supremo bem com o fato de ter este desejado a produção do mal? É óbvio que não se pode supor que Deus é o responsável direto pelo mal. Para a perfeição do bem supremo (e não só para ele), todo mal é signo de imperfeição. Partindo de uma análise ontológica da constituição tanto de Deus quanto das criaturas⁹⁰⁷, Agostinho identifica como atributos ontológicos de todo e qualquer ente o *modo*, a *forma* e a *ordem* (*modus, species et ordo*). Sem entrar nos pormenores destes conceitos, importa aqui tão somente dizer que modo, forma e ordem são conceitos intensivos, ou seja, a bondade de um ente é mensurada pela intensidade do modo, forma e espécie que ele atualiza. Porquanto Deus é a ordem, forma e modo supremos, a bondade dos entes criados é relativa aos graus de participação na bondade divina.⁹⁰⁸ Da relação de participação (intensiva) das criaturas no bem supremo surge a possibilidade de inteligibilidade do mal

⁹⁰⁷ Movêmo-nos aqui no horizonte de tematização da obra agostiniana *A natureza do bem*. Cf. NB.

⁹⁰⁸ Em *A verdadeira religião*, Agostinho registra esse modo de participação no seguinte diálogo: “- Para que [Deus] as [criaturas] fez? – para que fossem. Por que todo ser, em qualquer grau em que se encontre, é algo de bom, visto que o sumo Bem é o sumo Ser.

- De que as fez? – Do nada. Pois tudo que é, há de ter, necessariamente, certa forma, por ínfima que seja. Ainda que seja um bem mínimo, sempre é bem e procede de Deus. Deus, por ser a suma forma, é o sumo Bem. E a criatura, por ter forma mínima, possui mínimo bem. Assim, todo bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima, toda forma vem de Deus”.

“metafísico” ou “cosmológico”. Se as criaturas não são o ser supremo, seu ser não possui a plenitude (absoluta) de densidade ontológica presente em Deus. Esta diferença ontológica exige uma outra diferenciação: se os entes que participam de Deus não são iguais a Deus, eles são criaturas de Deus, pois seu ser exige o ser divino como causa da produção de sua existência e de seu respectivo modo de ser. Esta produção do ser criatural se dá, segundo Agostinho e com ele toda tradição ortodoxa cristã, *ex nihilo* (do nada): não há nenhuma matéria prévia que tenha condicionado a criação de Deus; a criação explica-se tão somente pelo poder criador do ser supremo. Em outros termos: as criaturas são retiradas do não-ser e, por isso, trazem as marcas desse não-ser sempre consigo, razão pela qual não há criatura imutável, portanto, não há criatura absoluta. Ser criado é possuir o devir como sinal evidente da mescla de ser e não-ser nos átrios de sua condição ontológica. Consequentemente, todo bem que cada criatura é nada mais é que um bem relativo. Disto se infere que não há nenhuma necessidade absoluta de as criaturas continuarem a ser como são. Se o devir corrompe o estado atual de perfeição (relativa) de uma criatura, isto quer dizer que a criatura é suscetível a perder bondade (a integridade/bem de sua natureza). A corrupção é, então, privação da inteireza ontológica da criatura em questão. Neste sentido, o mal aparece como a privação do bem (*privatio boni*), isto é, como a degradação ou corrupção do estado ontológico íntegro do bem (relativo) de uma criatura.⁹⁰⁹ Como disse Gilson: “o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção”.⁹¹⁰ Este mal se manifesta na morte de um animal, nas doenças em geral, em um incêndio naturalmente causado em uma mata etc. Neste caso, Deus não podia deixar de criar a condição ontológica do mal, uma vez que é impossível que Deus crie um ente com a mesma textura ontológica que a dele, o que seria criar um outro ente absoluto. Criar o absoluto é um contradição, pois seria tirar do não-ser um ente que nunca poderia não ter existido, pois se não tivesse existido, no momento mesmo que fosse criado, traria as marcas do não-ser, o que não o permitiria ser um bem supremo. Ora, Deus não

⁹⁰⁹ Isto aparece claramente em NB.

⁹¹⁰ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 273.

criou nenhum ente por causa do mal, mas por causa de sua bondade relativa, centro de sua “preocupação”.

Se Deus não quis criar o mal cosmológico, como ele se relaciona com o mal moral?⁹¹¹ Diferentemente dos demais males, o mal moral é produzido por uma criatura específica: o ser humano (além, é claro, dos demônios, que não serão analisados aqui). Neste caso, o mal é inventado por um ente que constroi um conjunto de comportamentos que produzem a privação do bem que caracteriza formalmente todo mal. Não só age em desacordo com o bem que é o seu, como desintegra o bem da criatura que difere-se de si: mata, rouba, queima árvores, suja rios e florestas etc. Como diz Agostinho, em *O livre-arbítrio*:

o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete no que dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário.⁹¹²

Deve-se observar que esse pensamento articula essencialmente mal moral e punição divina. Deus não pode ser o autor do mal moral, pois, se o fosse, não haveria como responsabilizar e imputar moralmente o ser humano. Punição e louvor morais só são possíveis, caso o ser humano possa responder moralmente por seus atos morais. Neste caso, é necessário que o mal moral provenha de uma causa voluntária. Em outros termos: é na vontade humana que o mal moral deita suas raízes. Não só isso. Se a preocupação de Agostinho é inocentar Deus da responsabilidade do mal moral – razão pela qual o mal moral nada tem a ver com a vontade divina, mas com a vontade humana –, então, deve-se desvincular a vontade humana de todo necessitarismo e/ou determinismo: a vontade não possui a priori qualquer causa determinante de sua ação fora de si mesma. Por isso, o ato moral exige que a vontade humana seja livre de quaisquer tipos de coerção, seja divina ou criatural, e, por isso mesmo, ela deve ser a priori indiferente aos entes (bens) aos quais ela nos vincula. Somente assim a vontade pode ser pensada pronominalmente (*minha* vontade, *sua* vontade etc.), além de responder tanto pela moralidade quanto pelas conformações existenciais do ser humano, ou seja, é a nossa vontade que faz

⁹¹¹ Uma importante reflexão acerca do mal moral encontra-se em *Conf.*, VII.

⁹¹² *Liv. Arb.*, Introdução, I, cap. 1, 1.

de nossos atos pecados ou virtudes, além de ser por ela também que determinamos temporalmente quem a cada vez somos (conformação existencial). Por ela, não agimos naturalmente (como acontece, por exemplo, com os seres minerais, que agem involuntariamente), mas inclinamos nosso ser aos bens que nos circundam.

Isso fica claro na seguinte passagem do diálogo entre Agostinho e Evódio, em *O*

livre-arbítrio:

Ag. – (...) Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário.

Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. (...)

Ev. – (...) Ora, não encontro, realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero. E já que por seu intermédio eu cometo o mal, a quel atribuir a não ser a mim mesmo?

Certamente, quem me fez é um Deus bom e, como não posso praticar nenhuma boa ação a não ser por minha vontade, fica, pois, bastante claro que é acima de tudo para fazer o bem que a vontade me foi dada por esse Deus tão bom.⁹¹³

A vontade que nos articula com os bens (finitos ou supremo) que nos circundam não somente volta-se para aquilo que ela não é; ela não pode ser condicionada nem mesmo pelos bens com os quais nos relacionamos por meio de sua atividade. Por isso, a vontade é um princípio auto-afirmativo e, inicialmente, indiferente aos mais diversos bens. Deste modo, indeterminada em sua origem, a vontade pode ou não conectar-nos com tal ou qual bem. Porquanto a vontade relaciona o ser humano com os bens mais diversos, ela não somente elege o fim dos comportamentos, mas escolhe os meios de realização desses mesmos comportamentos. O *livre arbítrio* é justamente o conceito que assinala o arco global de atuação da vontade: descerramento dos fins e dos meios dos comportamentos humanos. Em outros termos: o livre arbítrio responde pela destinação do ser humano aos bens que o circundam e pela escolha dos meios que

⁹¹³ Ibidem, III, Introdução, cap. 1, 2.

o levam a alcançar tais bens. Assim, a vontade aparece como faculdade central no ser humano. Mais que isso: o livre arbítrio não somente quer algo; ele também coordena as diversas faculdades humanas a agirem conforme sua especificidade: sentidos, memória, razão agem porque queremos – e não o contrário. Daí a afirmação de Gilson: “é verdadeiro dizer que a vontade é o homem”⁹¹⁴, compreensão esta que levou Hannah Arendt a dizer que Santo Agostinho é “o primeiro filósofo da vontade”.⁹¹⁵ Uma questão surge justamente desta centralidade que a vontade assume no pensamento de Agostinho: se a vontade orienta-nos em direção a todo e qualquer bem, não caímos em um voluntarismo, sobretudo no que concerne ao bem supremo? Em outras palavras: acessamos Deus porque queremos? Somos autores da nossa beatitude/salvação? O bem supremo é facilmente acessível ao ser humano?

O encontro de Agostinho com o pensamento pelagiano redimensiona o “lugar” da vontade em seu pensamento, não de modo a anular a vontade no processo salvífico do ser humano. Agostinho acaba se defrontando com a doutrina da graça e, por isso, entende que a liberdade não é redutível à ação do livre arbítrio, ainda que não seja possível pensar o ser humano destituído de livre arbítrio. Não só isto: o confronto com o pelagianismo leva Agostinho a priorizar o pecado original como princípio hermenêutico central para uma reta compreensão da necessidade de repensar a liberdade à luz da impossibilidade de a vontade autônoma do ser humano ascender ao bem supremo por meio de suas forças. Se levarmos em conta o percurso de pensamento das *Confissões* e das obras em que claramente Agostinho tematiza a relação entre pecado original, livre arbítrio, graça e liberdade (como, por exemplo, *A graça e o livre arbítrio*), perceberemos que a redimensionalização agostiniana da vontade no processo salvífico do ser humano nasce não somente de uma clara confrontação com o pelagianismo, como também de seu percurso existencial e da leitura do epistolário paulino. No capítulo 7 da epístola aos Romanos, por exemplo, encontramos o seguinte verso: “Porque não faço o bem que prefiro [quero], mas o mal que não quero, esse faço” (Rm 7, 15). Eis o paradoxo: queremos algo, porém fazemos o contrário. Mas, nós que fazemos o contrário, assim o fazemos por meio da nossa vontade, já que ninguém age em nosso lugar e é a vontade, segundo

⁹¹⁴ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 256.

⁹¹⁵ ARENDT, H., *A vida do espírito*, p. 248.

Agostinho, que responde derradeiramente pelas nossas ações. Essa vontade impotente e “cindida” é entendida por Paulo como vontade pecaminosa, razão pela qual ele chega a dizer: “Mas, se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e sim o pecado que habita em mim” (Rm 7,20). O pecado, contudo, não é um ente, tampouco uma força externa: o pecado é um modo pervertido de determinação da vontade. Esta perversão assinala uma cisão essencial: queremos algo, mas não possuímos a capacidade de realizá-lo. Nas palavras de Paulo: “o querer o bem está em mim; não, porém, o efetivá-lo” (Rm 7,18). A “cisão” da vontade nada mais é que a disjunção de querer e poder realizar o que se quer. Esta disjunção nada mais é que um claro sinal do pecado original, que incapacita o ser humano de querer e alcançar o bem que o plenifica. Exatamente isto justifica a ideia agostiniana segundo a qual, no estado de natureza corrompida do pecado original, o ser humano pode almejar o bem supremo, porém nele não há a capacidade para efetivá-lo. Para ele, nada há de espantoso no fato de que o ser humano, “em consequência da ignorância, não goze do livre-arbítrio de sua vontade na escolha do bem que deve praticar”.⁹¹⁶ Mais: no estado do pecado original, é possível que o ser humano possa ver “perfeitamente o bem a ser feito e o queira, sem contudo poder realizá-lo”.⁹¹⁷

A disjunção entre livre arbítrio da vontade e poder de realização da vontade – quando referida ao bem supremo fornecedor da salvação/beatitude humana – acaba produzindo uma distinção entre livre arbítrio e liberdade (*liberum arbitrium et libertas*). A liberdade nada mais é, neste caso, que “o bom uso do livre-arbítrio”⁹¹⁸, ou seja, o livre arbítrio orientado para o bem supremo. Trata-se da “vontade boa”, da qual fala Agostinho em *A graça e o livre-arbítrio*, em passagem decisiva: “A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa”.⁹¹⁹ Dessa passagem podemos depreender que a liberdade aparece, segundo Agostinho, à luz de dois contrastes específicos, seja no contraste com a justiça (serva do pecado) ou com o pecado (serva da justiça). Somente neste último caso há liberdade no uso do livre arbítrio. Ora, se o reto uso

⁹¹⁶ *Liv. Arb.*, III, parte III, 18, 52.

⁹¹⁷ *Idem.*

⁹¹⁸ GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, p. 308.

⁹¹⁹ *Gr. Liv.*, XVI, 31.

do livre arbítrio leva o ser humano a experimentar sua felicidade, então, é possível (e necessário) dizer que a liberdade é a liberação do ser humano para uma existência consoante sua plena realização. Se a condição do pecado original impede o ser humano de alcançar o bem supremo que o faz feliz, então, a liberdade só pode patentear-se na existência humana por meio da graça divina, que capacita o ser humano a realizar plenamente o livre arbítrio da sua vontade, ao permiti-lo dirigir-se plenamente ao bem supremo. Daí a afirmação de *A correção e a graça*: “É necessária a compreensão exata da graça por Jesus Cristo nosso Senhor. Somente ela pode libertar o homem do mal, e sem ela não pode fazer bem algum, seja em pensamento ou desejo ou amor, seja por obra. Com ela, não somente é capaz de saber o que há de fazer, mas também, com sua ajuda, pode fazer com amor aquilo de que tem conhecimento”.⁹²⁰ Sem a graça divina, queremos, mas nada de decisivo podemos; com a graça divina, podemos realizar o bem que queremos. Ainda que haja livre arbítrio na condição humana derivada do pecado original, não há necessariamente liberdade em meio a tal condição. Somos, então, livres para querer, mas impotentes para realizar o bem que nos faz felizes. Por isso, a graça tanto liberta quanto nos torna plenamente livres. Justamente este pensamento reaparece reconfigurado em Lutero. Sem Agostinho, o servo arbítrio de Lutero não pode ser retamente compreendido. Como então ambos pensamentos/pensadores se relacionam?

Em passagem anteriormente reproduzida, Lutero afirma: “o livre-arbítrio absolutamente não é livre, e, sim, imutavelmente cativo e servo do mal, já que por si só não pode voltar-se ao bem”.⁹²¹ Trata-se de uma afirmação caracterizadora do conceito de servo arbítrio. De origem agostiniana, o que tal conceito significa pode ser compreendido à luz da disjunção entre querer e poder, presente na condição da existência humana decorrente do pecado original. Podemos querer o bem divino que nos salva das agrúrias do pecado. Tal querer, contudo, não é possível de ser realizado devido ao pecado original que nos estrutura. Por este motivo, nosso livre arbítrio não é livre para querer o bem que nos salva, mas somente para querer o que não concerne à nossa salvação. “Voltar-se ao bem” não nos é permitido na condição existencial que é a nossa. Nossa vontade é sempre escrava do pecado que nos aliena.

⁹²⁰ *Corr. Gr.*, II, 3.

⁹²¹ VC, § 6.

Disto decorre a ideia de servidão ligada congenitamente à condição do pecado original. Servo arbítrio é o conceito luterano que só possui sentido no interior desta condição de pecado original. Nele, a autonomia da razão perde seu primado, a filosofia deixa de ter relevância na compreensão do ser humano e o otimismo antropológico próprio dos humanismos em geral cede espaço para o “homem teológico”⁹²², aquele que aparece na revelação bíblica, sob a condição de pecador, necessitando da graça salvífica para promover sua libertação. Ora, se a razão filosófica não conhece o “homem teológico”, então, o conhecimento que efetivamente interessa à salvação é irredutível à metafísica e ao seu horizonte onto-teo-lógico. Como afirmou Lutero, em *Debate acerca do homem*:

26. Por isso aqueles que dizem que a natureza depois da queda permaneceu íntegra fazem filosofia ímpia em oposição à teologia.

27. O mesmo vale para aqueles que dizem que o homem pode tornar-se merecedor da graça de Deus e da vida bastando fazer o que está nele.

28. Da mesma forma, os que invocam Aristóteles (que não sabe nada do homem teológico) afirmando que a razão aspira às melhores coisas,

29. também, que esteja no homem uma luz do rosto de Deus, projetada sobre nós, isto é, o livre arbítrio, para tornar correta a decisão e boa a vontade;

30. de igual modo, que esteja no poder do homem escolher o bem e o mal, ou vida e morte, etc.,

31. todos estes não entendem o que é o homem, nem mesmo sabem do que estão falando.⁹²³

O anti-humanismo de Lutero exige a graça divina para libertar o ser humano da clausura e da força do pecado original. Ora, esta graça não é outra senão a graça fornecida por Cristo – e não por qualquer ideia de Cristo, mas pelo Cristo crucificado. Como vimos, Deus se revela justamente na cruz, sob o modo contrário. É o Deus que se revela no Cristo crucificado que gratuitamente nos liberta do pecado. Este Cristo, como já foi assinalado, só se manifesta para a fé. Justamente a fé é o lugar de inteligibilidade do Deus que se faz visível ao mesmo tempo que se esconde na cruz. Por um lado, a fé resulta da graça divina; por outro, é por meio dela que o ser humano recebe de Deus a graça salvífica. Não se trata, portanto, de identificar fé com crença doutrinária, como se a fé se reduzisse a uma simples

⁹²² *Deb. Hom.*, tese 28.

⁹²³ *Ibidem*, teses 26-31.

anuência a um corpo de proposições irreduzíveis à razão pura. Por isso, no prefácio à *Epístola aos Romanos*, Lutero diz: “a fé é uma obra divina em nós que nos modifica e nos faz renascer de Deus, Jo 1,12, e mata o velho Adão tornando-nos pessoas diferentes de coração, temperamento, mentalidade e todas as forças, além de trazer consigo o Espírito Santo”.⁹²⁴ Se a fé é “uma obra divina em nós que nos modifica e nos faz renascer de Deus”, então, nela, somos existencialmente metamorfoseados por meio da ação de Deus à qual ela deixa acontecer em nós. Por isso, a fé é, neste sentido, um deixar Deus agir em nós. Nela e por ela, somos tomados e afetados por Deus: teo-antropopatia. Em outras palavras: pela fé, fazemos a experiência viva de Deus e somos por ela existencialmente conduzidos. Por isso, é possível falar em mística luterana, pois se, como mostramos, a mística é a experiência frutiva do mistério, pela fé, somos tomados pelo mistério divino e, como ainda veremos, o experimentamos desinteressadamente, isto é, frutivamente. Seu caráter de mistério se revela no fato de que a significatividade da revelação divina em nós (pela fé) é irreduzível à razão por se manifestar, como vimos, sob o modo contrário. Como não condicionamos a ação de Deus em nós, a fé, que funciona como abertura existencial a ele, não pode ser entendida como uma certeza objetificante ao modo das diversas crenças religiosas. Por isso, a fé deve ser entendida como a possibilidade de recebermos a ação de Deus em nós. Nesta ação, o Deus crucificado torna-se a vida da nossa vida. Daí o caráter de passividade da fé, que Lutero chega a caracterizar como *vita passiva*. Em um texto paradigmático de seu *Comentário à epístola aos Galatas*, que discute a justiça divina (justiça como justificação divina ou como justiça da fé) e o problema das obras humanas como sentido da justificação (aqui desconsiderados propositalmente), Lutero deixa claro a passividade intrínseca à fé. Diz ele:

Além e acima de todas essas justiças [a saber, justiça política, justiça cerimonial e justiça da “Lei”], está a justiça da fé ou a justiça cristã que deve ser distinguida cuidadosamente de todas aquelas acima mencionadas, pois estas são totalmente contrárias à justiça da fé, uma vez que, porque procedem das leis dos imperadores, das tradições do papa e dos mandamentos de Deus; por outro, porque consistem em nossas obras e podem ser realizadas por nós ou por nossos dons inteiramente naturais (como dizem os sofistas), ou, também, por um dom dado por Deus. Todas essas espécies de justiça das obras, na verdade, também são dons de Deus como todas as coisas que temos. No entanto, esta justiça é excelentíssima, é a justiça da fé, que

⁹²⁴ *Pref. Epist. Rom.*, p. 91

Deus nos imputa por intermédio de Cristo, sem nossas obras; não é política, nem cerimonial, nem justiça procedente da lei divina, nem consiste em nossas obras, mas é completamente diferente, isto é, uma justiça meramente passiva, enquanto todas as outras acima mencionadas são ativas. Nela, na verdade, nada fazemos ou devolvemos a Deus, mas, apenas, recebemos e permitimos a um outro operar em nós, a saber, Deus. É por isso apropriado chamar a justiça da fé ou justiça cristã de “passiva”.⁹²⁵

A vida passiva da fé torna-nos porosos ou permeáveis à ação da graça do Deus crucificado. Nesta ação, a vontade cativa encontra outro eixo de atuação: retifica-se. Eis novamente Agostinho presente em Lutero. Esta presença reaparece quando levamos em conta o fato de que Lutero (re) pensa o conceito de liberdade exatamente a partir da ação graciosa de Deus na fé. Trata-se do conhecido tema (luterano, assim como de toda reforma, como aparece claramente em Calvino) da *liberdade cristã*. Como o cristão pode ser considerado livre, se o pecado o acomete radicalmente por meio do pecado original, retirando do ser humano sua capacidade de acessar o bem supremo? Não só isso. Para Lutero, a questão da liberdade cristã só pode ser retamente entendida, se pensarmos sua unidade com a ideia de serviço. Liberdade cristã não é um conceito que se restrinja ao sentido negativo da ideia de liberdade, ou seja, não é tão somente liberdade de..., ideia esta que caracteriza a liberdade simplesmente como perda de vínculo. A liberdade cristã produz o vínculo do serviço gratuito, isto é, a liberdade cristã produz amor. Esta a razão por que, em *Da liberdade do cristão*, Lutero afirma: “Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém. Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos”.⁹²⁶ Como entender este vínculo indissociável entre liberdade de... e liberdade para...? Em outros termos: como compreender a copertinência de liberdade e amor? A resposta destas questões depende do binômio paulino homem interior/ homem exterior, também analisado por Agostinho e Eckhart. Como afirma Lutero:

Para compreender essas duas afirmações contraditórias sobre a liberdade e a servidão, devemos considerar que todo cristão possui uma natureza dupla, espiritual e corporal. Segundo a alma, ele é chamado de homem espiritual, novo e interior; segundo a carne e o sangue, ele é chamado de homem corporal, velho e exterior. E em virtude dessa diferença, há também na Sagrada Escritura afirmações

⁹²⁵ *Cor. Gal.*, Prefácio, p. 29-30.

⁹²⁶ LC, § 1.

diametralmente contrárias sobre ele, tais como as que acabei de dizer sobre a liberdade e servidão.⁹²⁷

Dessa passagem surge imediatamente um problema: como Lutero entende a diferença entre homem espiritual (interior) e homem corporal (exterior)? Antes de responder diretamente essa questão, devemos ter em mente que Lutero não está compreendendo tal binômio (homem interior e homem exterior) filosoficamente. Por isso, ainda que operacionalize os conceitos (metafísicos) de alma e corpo para dar conta da tipologia antropológica em questão, fato é que tais conceitos são pensados teologicamente. A interioridade não é concebida segundo o conjunto de faculdades presentes no interior do ser humano, assim como a exterioridade. Se Lutero utiliza algumas das faculdades tradicionalmente entendidas como pertencentes ao ser humano, sua intensão é a de, sobretudo, dar conta de um duplo direcionamento da totalidade da existência humana. Neste sentido, no início do *Debate acerca do homem*, Lutero afirma que “A filosofia, ou ciência humana, define o homem como um ser com razão, sentimento e corpo”.⁹²⁸ Trata-se de uma consideração não refutada por Lutero. Aliás, Lutero chega a consentir com a ideia metafísica segundo a qual a razão humana é aquilo que há de mais excelente e divino no ser humano: “E certamente é verdade que a razão é o que há de mais importante e mais elevado, sendo, em comparação com as outras coisas desta vida, a melhor e algo divino”.⁹²⁹ Ora, essa tese já deixa transparecer como e por que a razão pode ser considerada “o que há de mais importante e mais elevado”. A razão só pode ser considerada o que há de mais nobre no ser humano, “em comparação com as outras coisas desta vida”. Somente assim é possível entender sua grandeza: ela inventa as artes, as ciências, a jurisprudência, as virtudes etc., podendo ser considerada a diferença específica do ser humano.⁹³⁰ Entretanto, o espaço da soberania da razão é esta vida, a vida espaço-temporal em que estamos. A definição do ser humano como animal racional, dotado de sentimentos, vontade, corpo etc. não dá conta da compreensão teológica do ser humano, que o enxerga à luz da criação divina e concebe o pecado original como horizonte existencial decisivo para o ser humano. Exatamente este horizonte é desconsiderado pela filosofia e, por isso,

⁹²⁷ Ibidem, § 2.

⁹²⁸ DH, tese 1.

⁹²⁹ Ibidem, tese 4.

⁹³⁰ Cf. Ibidem, teses 5 a 9.

suas definições do ser humano e as faculdades por ela elencadas para dar conta deste ente que somos nós são, em verdade, insuficientes.⁹³¹ Homem interior e homem exterior são expressões paulinas utilizadas por Lutero com o intuito de dar conta de dois modos de articulação da existência humana decaída em sua relação consigo e com Deus. O homem “segundo a alma” e o homem “segundo o corpo (carne)” são dois modos de ser da ipseidade humana que se determinam à luz de sua relação com Deus. Perguntamos, então: como se caracterizam esses modos de ser? No que concerne ao homem exterior (corporal/carnal), uma outra passagem de *Da liberdade do cristão* aparece como elucidativa:

Portanto, de nada serve à alma se o corpo se cobre de vestes sagradas como fazem os sacerdotes e religiosos, nem tampouco se ela permanece nas igrejas e lugares sagrados, tampouco se ela lida com coisas sagradas, nem tampouco se fisicamente faz orações, jejua, faz peregrinações e pratica todas as boas ações que eternamente poderiam ocorrer no e através do corpo. Deve ser algo completamente diferente o que traz e concede à alma justiça e liberdade. Pois todos os itens, obras e maneiras supracitados mencionadas também podem ser adotados e praticados pelo homem mau, hipócrita e fingido. Aliás, de tais criaturas não resulta outro tipo de pessoa, a não ser meros hipócritas. Por outro lado, em nada prejudica à alma se o corpo usar vestimentas profanas e morar, comer, beber e peregrinar em lugares profanos, não rezar, nem executar as obras que os hipócritas supracitados fazem.⁹³²

Da passagem acima interessa-nos, agora, somente a articulação luterana de corpo, boas obras e “tipo de pessoa” (ou seja, conformação existencial). Desta articulação é possível depreender os caracteres centrais da compreensão luterana de homem exterior. Alma e corpo ou interioridade e exterioridade dizem respeito a dois complexos existenciais que se orientam por horizontes distintos de constituição de si. Os exemplos de Lutero ajudam-nos a entender a corporeidade do homem exterior. Uso de vestimentas sagradas, formas de alimentação, moradia, tipos de orações, permanência em lugares considerados sagrados ou mesmo profanos etc. são os exemplos fornecidos por Lutero para assinalar que não há como o ser humano se assegurar de comportamentos, fórmulas, objetos externos como vias capazes de o conduzir à máxima realização de si. Tal realização identifica-se, segundo o contexto de *Da liberdade do cristão*, com a salvação humana ou com sua justificação, razão pela qual, neste mesmo texto, Lutero afirma: “evidencia-se que

⁹³¹ Cf. Ibidem, teses 11 a 26.

⁹³² LC, § 4.

nenhuma coisa exterior, seja qual for o seu nome, pode torná-lo [o cristão] justo ou livre, pois sua justiça e sua liberdade, e inversamente sua maldade e sua prisão, não são corporais nem externas”.⁹³³ A exterioridade e corporeidade, neste caso, nada mais são que sinônimos de *disponibilização*. Se o homem exterior (assim como o homem interior) almeja sua justificação/salvação, então, o modo como esta é perquirida caracteriza-o como homem exterior. Neste sentido, o homem exterior orienta-se pela pretensão de disponibilizar de meios (externos) que garantam a ele o asseguramento de sua salvação. Daí toda querela luterana concernente à salvação pelas obras. Porquanto o homem exterior pretende assegurar-se de sua salvação, ele concebe a si mesmo como o elemento absoluto do real, ou seja, aquele elemento em função do qual tudo está disponível, inclusive Deus. Consequentemente, a existência do homem exterior funcionaliza tudo e todos, uma vez que tudo que é só tem razão de ser se a ele servir de meio para aquisição de sua salvação. Disto decorrem as relações sempre interesseiras do homem exterior (relação de uso irrestrito) e a alienação existencial por ele experienciada, já que sua salvação não se enraíza em si, pois somente Deus é fonte da justificação por ele procurada. Em outros termos: ao funcionalizar tudo a serviço do asseguramento de sua salvação, o homem exterior passa a ser o “Deus” de si mesmo, postura esta que jamais alcança seu propósito.⁹³⁴ Somente no homem interior a pretensão de asseguramento da salvação é radicalmente rompida. Ora, por não ser um tipo existencial disponibilizador, o modo de ser do homem interior não necessita assegurar-se de mediações para realizar sua ipseidade. Mais: o homem interior é aquele que recebe de Deus o si mesmo que é o seu e, abrindo mão das mediações (obras), deixa-se interpenetrar pela imediatidade da ação graciosa de Deus. Esta a razão por que Lutero conjuga homem interior, graça e fé. Em outros termos: o homem interior vive na e pela fé. Vejamos alguns pormenores deste pensamento. Em uma passagem paradigmática de *Da liberdade do cristão*, Lutero afirma:

Essas e todas as palavras de Deus são sagradas, verdadeiras, justas, pacíficas, livres e plenas de bondade; por isso, aquele que a elas se junta com fé sincera ficará unido a Ele em alma, tanto e tão completamente que todas as virtudes da Palavra tornar-se-ão também próprias da sua alma; portanto, através da fé, a palavra de Deus torna a alma sagrada, justa, verdadeira, pacífica, livre e plena de bondade, fazendo dela

⁹³³ Ibidem, § 3.

⁹³⁴ Os principais contornos do homem exterior aparecem caracterizados em WATSON, P. S., *Deixa Deus ser Deus*, 2005, cap. II.

um verdadeiro filho de Deus, conforme diz Jo 1, 12: “Ele deu o poder de serem feitos filhos de Deus a todos os que creem no seu nome”.

Disso pode-se compreender facilmente por que a fé pode tanto e por que nenhuma boa obra pode igualar-se a ela. Já que nenhuma boa obra se atém à palavra divina como a fé, nem é capaz de permanecer na alma, mas apenas a Palavra e a fé reinam na alma. Tal a Palavra, tal a alma, à semelhança do ferro que unido ao fogo se torna incandescente como o fogo. Vemos, então, que a um cristão basta a fé, e ele não necessita mais de nenhuma obra é porque certamente está desobrigado de todos os mandamentos e todas as leis, e se está desobrigado, ele certamente será livre. Essa é a liberdade cristã: é unicamente a fé, é ela que faz, não que nos tornemos ociosos ou maus, mas que não necessitemos de obra alguma para obtermos a justiça e a bem-aventurança.⁹³⁵

Essa longa passagem, cuja complexidade não será analisada aqui, caracteriza uma diversidade de elementos concernentes ao homem interior, modo de ser marcadamente determinado pelo que Lutero entende ser a alma. Esse tipo existencial é orientado pela relação entre alma, Palavra de Deus e fé. Por Palavra de Deus, Lutero entende primeiramente tudo que Cristo expressou nos evangelhos.⁹³⁶ Contudo, se levarmos em conta o percurso geral de seu pensamento, veremos que, por Palavra divina, Lutero entende sobretudo o Cristo enquanto tal. Isto se identifica com o prólogo do evangelho joanino (Jo 1), onde Jesus é considerado o verbo de Deus, ou seja, a própria Palavra de Deus encarnada. Por isso, a hermenêutica luterana dos textos bíblicos busca encontrar na diversidade de seus textos vozes diversas de Cristo. Disto advém a impossibilidade de Lutero identificar Bíblia e Palavra de Deus: nem todo texto bíblico expressa as vozes do verbo divino. Ora, a Palavra divina nos interpela e nos confronta, de tal modo que ela exige de nós uma resposta que nos coloque à disposição de Deus. Isto desconstrói o traço existencial do homem corporal/carnal segundo o qual tudo – até Deus – deve ser funcionalizado, para que ele se assegure dos meios que levem à realização plena de sua ipseidade. Se a Palavra divina nos interpela, seu sentido e sua força transformadora são diretamente proporcionais à nossa escuta e resposta. Não somos nós, portanto, que condicionamos a Palavra divina; é ela que nos acomete e obriga-nos a colocarmo-nos à sua disposição. Para darmos conta de sua interpelação, é preciso abrir mão da auto-centralidade que norteia existencialmente o homem corporal que por vezes somos. Exatamente esta é a tarefa da fé. A fé, como vida passiva que nos torna permeáveis à ação divina, deixa-nos disponíveis

⁹³⁵ LC, § 10.

⁹³⁶ Cf. Ibidem, §§ 5 e 6.

para que Deus aja em nós conforme aquilo que lhe convém, sem que nos asseguremos de sua ação. Porquanto é a fé que nos torna existencialmente abertos à ação divina, nela, não há mediações, mas atravessamento da graça divina na totalidade da existência que é a nossa. Ora, Deus nos atravessa por meio de sua Palavra: Cristo que nos interpela. Se o corpo é o conceito que responde pela exterioridade existencial do ser humano, levando-o a disponibilizar de tudo para assegurar-se de sua plena realização, com a fé, índice onde Deus encontra o ser humano por meio de sua Palavra, o ser humano deixa de ser corporal e apresenta-se como anímico: aquele que vive por força de sua alma. A alma, então, não é um mero princípio vital animador do corpo: ela é um modo de ser, onde o ser humano vive da Palavra divina e encontra nesta Palavra o horizonte de todos os seus comportamentos. Por isso, a fé permite ao ser humano atualizar as virtudes presentes na múltiplas Palavras de Deus. Nas palavras de Lutero: “Essas e todas as palavras de Deus são sagradas, verdadeiras, justas, pacíficas, livres e plenas de bondade; por isso, aquele que a elas se junta com fé sincera ficará unido a Ele em alma, tanto e tão completamente que todas as virtudes da Palavra tornar-se-ão também próprias da sua alma”. A alma é, em outros termos, o “lugar” da unidade entre Palavra divina e ser humano; e fé é o modo de ser que leva o ser humano a viver segundo a alma. Daí a rejeição de Lutero às obras, entendidas como o conjunto de mediações que podem ser asseguradas pelo ser humano com o intuito de disponibilizar de sua salvação, e sua defesa da fé. Lutero chega a identificar a boa obra com a fé, como se a fé fosse a obra mais nobre do ser humano, uma vez que é por meio dela que Cristo age em nós. Por isso, no texto *Das boas obras*, Lutero diz: “A primeira, suprema e mais nobre boa obra é a fé em Cristo”.⁹³⁷ Isto porque pela fé obtemos bem-aventurança e somos justificados pela graça libertadora de Deus. Nela, recebemos a bem-aventurança que não disponibilizamos e tornamo-nos justos sem que sejamos legalistas.⁹³⁸

Se o homem interior é norteado pela fé e se o homem exterior move-se pela ilusão que conseguirá justificar-se pelas obras, então, a valorização luterana da fé parece desconsiderar o caráter ativo da existência humana, ou seja, parece que

⁹³⁷ BO, § 2, p. 102.

⁹³⁸ Ainda que não seja aqui o lugar para que nos aprofundemos no conceito luterano de justificação, remetemos para um texto central onde Lutero o caracteriza detalhadamente, a saber, *Sermão sobre as duas espécies de justiça*.

Lutero incorre na valorização da inação. Como então se explica a multiplicidade de mandamentos divinos na Bíblia? O pensamento de Lutero não reforça um certo dualismo entre fé e obra ou homem interior e homem exterior? Contra essa suspeita, Lutero afirma:

Mesmo que o homem já esteja interiormente, e no tocante a sua alma, bastante justificado pela fé e tenha tudo que deve ter – sem que essa fé e suficiência tenham de aumentar até a outra vida – ele continua, contudo, nesta vida física sobre a Terra tendo de governar o seu próprio corpo e conviver com outras pessoas. Aí começaram as obras e ele, então, deixando de lado a ociosidade, precisa treinar e exercitar realmente o seu corpo com jejuns, vigílias e trabalho, disciplinando-se com moderação para se tornar obediente e conforme ao homem interior e à fé, sem colocar obstáculos, nem se opor, como é o caso quando não se é obrigado. Já que o homem interior está unido a Deus, feliz e alegre por Cristo que tanto fez por ele, e seu maior prazer consiste em servir desinteressadamente a Deus com um amor voluntário. Desse modo, ele encontra em sua carne uma vontade rebelde que quer servir ao mundo e ir em busca de seu próprio prazer. A fé não suporta tal coisa, e lança-se ao pescoço dele disposta a contê-lo e a protegê-lo, como diz São Paulo em Rm 7 [22-23]: “Segundo o homem interior, tenho prazer na vontade de Deus, mas vejo na minha carne outra vontade que quer me fazer prisioneiro dos pecados”. Igualmente [1 Cor 9, 27]: “Subjugo o meu corpo e conduzo-o à obediência para que eu não venha reprovado em mim o que ensino aos outros”.⁹³⁹

O que nos interessa, nesse momento, é destacar, da passagem acima, a integração de corpo e alma – e, conseqüentemente, homem interior e homem exterior – no pensamento de Lutero. O que parecia ser uma dicotomia de corpo e alma ou interior e exterior aparece, agora, de modo uno. Primeiramente, como vimos, Lutero assinala o caráter existencial dos dois direcionamentos do ser humano: a vida segundo o corpo/carne e a vida segundo a alma/espírito. Neste sentido, o corpo aparece não como uma parte do ser humano, mas como uma existência que se orienta pela disponibilização de tudo (inclusive de Deus) em prol de si mesmo. Por este motivo, a existência carnal se regula pelas obras, isto é, pelos meios os mais diversos de asseguramento do acesso e da presença de Deus ao indivíduo. Contudo, o significado do termo corpo em Lutero não se reduz a esse assinalado. Corpo também caracteriza o aspecto histórico e interpessoal da existência humana. A vida na Terra é corporal e, por isso, ela se constitui na convivência com outros seres humanos, razão pela qual Lutero diz que o ser humano “continua, contudo, nesta vida física sobre a Terra tendo de governar o seu próprio corpo e conviver com outras pessoas”. O homem interior, portanto, não está divorciado das relações interpessoais e da necessidade de governar sua

⁹³⁹ LC, § 20.

corporeidade no mundo histórico em que existe. Justamente disso surgem as obras. Estas se manifestam não somente como comportamento disponibilizador e assegurador do homem exterior; elas também dizem respeito aos modos de convivência e à tarefa de o ser humano disciplinarmente colocar a corporeidade a serviço do homem interior, ou seja, deixar agir o homem interior por meio da “exterioridade” corporal. Por estes motivos, é possível dizer que Lutero pensa a corporeidade também como o horizonte de produção de vínculos entre os seres humanos e entre o ser humano com sua condição “terrena”, ou seja, temporal/histórica. Ora, se é uma tarefa do homem interior integrar-se ao homem exterior/corporal, então, toda toda atividade vinculadora (obra) deve ser realizada segundo a medida da interioridade, ou seja, segundo a relação entre graça e fé. Como se dão as obras que nascem da relação entre fé e graça? Lutero responde: “nesta obra [da fé] é que todas as obras precisam realizar-se, dela recebendo a influência [fluxo] de sua bondade como um feudo”.⁹⁴⁰ A fé, portanto, assume o lugar de fonte de todas as obras exteriores (corporais) que passam a ser sinais vivos do fluxo instaurado pela presença da graça divina em nós. Porquanto a relação entre graça e ser humano por meio da fé apresenta-se como fim em si mesmo, toda “exteriorização” desta relação nas obras não possui nenhuma pretensão para além da própria ação. Disto decorre o caráter desinteressado das obras que nascem da fé. Como diz Lutero na passagem acima reproduzida: “Já que o homem interior está unido a Deus, feliz e alegre por Cristo que tanto fez por ele, e seu maior prazer consiste em servir desinteressadamente a Deus com um amor voluntário”. Vejamos melhor como o desinteresse marca indelevelmente a boa obra nascida da fé.

Toda ação que nasce da fé e recebe da graça divina a sua medida não possui nenhum propósito para além da própria ação. Isto porque nenhuma obra leva a Deus, mas toda obra nascida da graça divina já atinge sua meta, por ser um fim em si mesmo. Isto porque a ação humana possui o poder de tornar o ser humano justo ou bom. Justiça e bondade são produtos da graça de Deus. Ou somos bons/justos e por isso agimos de modo bom e justo, ou agimos sem que a justiça e bondade sejam as medidas de nossas ações. Como diz Lutero: “estas duas sentenças são verdadeiras: ‘As obras boas e justas jamais tornam o homem bom e justo, mas o homem bom e justo realiza obras boas e justas’ e ‘As obras más jamais tornam o

⁹⁴⁰ BO, § 2, p. 102.

homem mau, mas o homem mau realiza obras más””.⁹⁴¹ Em outros termos: não são nossas ações que nos constituem como bons ou maus, mas é o nosso modo de ser bom ou mau que nos leva à realização de comportamentos bons ou maus. Isto, contudo, não significa que nós é que subjetivamente inventamos o nosso ser, de modo voluntarista. Antes, nós recebemos de Deus ou não recebemos o nosso ser. Se o recebemos, então, nossa existência é um dádiva da graça divina – ou seja, nosso eu, pela fé, entrega-se a Deus e Deus graciosamente dá o nosso ser a nós mesmos. Neste caso, temos a formação de um eu adonado, tal qual pensado por Marion. Porém, se nossa existência não é determinada por meio da fé, como acontece com o homem exterior, existimos sob a ilusão de que somos capazes de dar a nós mesmos o nosso ser: vivemos segundo as obras. Desta diferença nasce a necessidade de pensar a unidade de homem interior e homem exterior, por meio do conceito de desinteresse. Nesta unidade, somos bons e justos, razão pela qual não precisamos agir visando nada para além da ação. Tal ação é gratuita, ou seja, não usa nada nem ninguém com o propósito de obter nada para além de cada comportamento. Trata-se da produção de obras que não podem ser funcionalizadas, ou seja, obras que não possuem nenhum porquê diferente da própria ação, nem mesmo qualquer para quê. Daí Lutero afirmar que tal obra identifica-se com o amor. Em verdade, a relação entre obras humanas, desinteresse e amor é pensada por Lutero por meio de uma analogia com o modo como Deus gratuitamente e salvificamente age em nós e por nós.⁹⁴² Desta relação analógica forma-se a liberdade cristã, que não se identifica-se com a noção de livre arbítrio criticada por Lutero, mas com o modo de ser onde o fluxo da graça, pela fé, produz as obras desinteressadas de amor. Como disse Lutero:

De tudo isso conclui-se que um cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo; em Cristo por meio da fé, e no próximo por meio do amor; por meio da fé, ele ascende para Deus; de Deus, ele desce novamente por meio do amor, mas permanece sempre em Deus e no amor divino (...) Ora, é essa a verdadeira liberdade espiritual cristã que liberta o coração de todos os pecados, leis e mandamentos e que supera qualquer outra liberdade, tal como o Céu supera a Terra.⁹⁴³

Lutero entende o amor como consumação da fé. Não há solipsismo na fé, mas abertura para sua plena realização no serviço desinteressado ao outro. Dito de outro

⁹⁴¹ LC, § 23.

⁹⁴² Cf. Ibidem, §§ 24 e 28.

⁹⁴³ Ibidem, § 30.

modo: verificamos a intensidade do amor por meio da entrega amorosa ao alteridade. Não só isso. Somente nesta dinâmica de recepção da graça e de entrega amorosa ao outro recebemos plenamente a ipseidade que é a nossa. Ora, tal fé, como já dito, é a fé na Palavra do Deus crucificado. Como dito, a teologia da cruz é um libelo luterano anti-metafísico. Nela a ontologia, a interpretação causal e analógica da natureza divina, a ideia de âmbito suprasensível tornam-se elementos inadequados à revelação de Deus na cruz. Isto, contudo, não impede o ser humano de conhecer a Deus. Antes, conhecemos a Deus pela fé, que deixa-nos permeáveis à ação da graça divina. Deus age em nós, na fé. Isto significa que fazemos, na fé, a experiência de Deus em nós. Como dissemos, este é um acontecimento teo-antropopático. Se a experiência de Deus pela fé é um fim em si mesmo, a teo-antropopatia nada mais é que uma experiência fruitiva da graça de Deus. Como esse Deus experimentado pela fé não é conceitualmente conhecido, ele sempre se preserva como mistério, uma vez que ele se dá relacionalmente, mas é refratário àquele a quem se dá. Trata-se, em outros termos, de uma experiência mística, já que, pela fé, fazemos a experiência fruitiva do mistério divino. O correlato desta experiência mística é a liberdade proporcionada ao ser humano, irreduzível ao servo arbítrio que impede o ser humano de dar a si mesmo a plenitude de sua ipseidade. Isto porque o servo arbítrio nada mais é que a vontade impedida de dar ao ser humano o bem que o plenifica (Deus). Deste modo, a plenitude da ipseidade é fruto de um ato gratuito de amor divino. É Deus quem dá a plenitude da ipseidade humana, quando o ser humano, pela fé, entrega-se inteiramente a ele. Isto se identifica com o eu adonado marioniano. Por isso, a mística anti-metafísica de Lutero não produz fideísmo, mas o eu adonado, que se recebe por meio da entrega que promove a cada vez, pela fé, a Deus. O que resulta disto é uma existência amorosa e desinteressada, que serve à alteridade sem porquês e para quês. Por isso, para além da onto-teo-logia, está a gratuidade da ação amorosa de Deus na fé e a réplica analógica desta gratuidade nas ações amorosas de serviço à alteridade. Isto não é irracionalismo, mas excesso de sentido, que não pode ser capturado por conceitos racionais, por possuir uma “lógica” que só o amor torna inteligível. Para além da metafísica, Lutero nos ensina que há a mística que, por causa da fé, desemboca no amor.

6 Considerações finais

O percurso de pensamento percorrido pela presente investigação partiu da constatação de que o acontecimento histórico da morte de Deus coloca em crise a metafísica entendida como onto-teo-logia e os regimes de verdades teológicos que dela dependem conceitual e hermenêuticamente. Neste sentido, os regimes de verdade que perquirem o ser do ente como um todo com vistas à elucidação e/ou conceitualização de seus caracteres comuns – metafísica geral ou ontologia – articulam-se, segundo Heidegger, com a pergunta pelo mais ente dos entes que é, simultaneamente, causa de si (causa sui) e causa suprema da totalidade dos entes, pergunta própria da metafísica especial ou teio-logia (como diz Marion). Ora, as duas perguntas não somente se cruzam, como mutuamente se fundamentam. Deus é o fundamento causal tanto de si quanto dos demais entes; porém, os caracteres que descrevem o ser dos entes em geral fundam conceitualmente o ser divino pensado metafisicamente. Justamente pelo fato de a morte de Deus, tal qual pensada por Nietzsche e caracterizada por nós ao longo desta investigação, não ser um libelo ateuísta que visa a demonstrar a inexistência de Deus, ela assinala e descreve um acontecimento histórico dentro do qual nos movemos desde a modernidade tardia em que de certo modo ainda estamos, a saber, a crise dos supostos meta-empíricos que tradicionalmente justificaram nossas cosmovisões (ocidentais) e os valores (absolutos) por meio dos quais nos comportamos. Por este motivo, no que concerne aos aspectos teórico-ontológicos da morte de Deus, esta assinala a impossibilidade de preservarmos a estrutura binária de compreensão do mundo, segundo a qual a realidade é entendida como cindida em tomos ontológicos qualitativamente distintos, sendo um deles, geralmente aquele que assume a dimensão ontológica suprassensível ou inteligível, considerado fundamento estruturante do outro. À medida que tal compreensão de mundo entra em crise, não se pode mais lançar mão de categorias universais que a priori visem a caracterizar a polimorfia dos entes, como pretende a metafísica geral; ao mesmo tempo, a ideia de Deus como ente supremo suprassensível, fundamento causal da totalidade dos entes, também se

torna inviável com a morte de Deus. Isso, contudo, não impede a perpetuação do discurso teológico; impede somente que tal discurso seja estruturado metafisicamente. Em outros termos: com a dissolução do poder do *lógos* apofântico metafísico, o discurso teológico se vê às voltas com o desafio de pensar Deus para além dos regimes de verdade onto-teo-lógicos.

Com o intuito de ressignificar o discurso teológico de modo não metafísico, entendemos que o *lógos* fenomenológico, tal qual caracterizado pela obra de Jean-Luc Marion, fornece-nos um novo horizonte hermenêutico capaz de enfrentar o desafio supra mencionado. Isso porque Marion entende a fenomenologia como descrição do modo de aparição dos fenômenos em geral, porém não lança mão de medidas apriorísticas que condicionariam de antemão todo e qualquer tipo de fenômeno. Neste sentido, tanto a ideia de horizonte, que caracterizou o conceito husserliano de intencionalidade assim como a ideia de *seer* heideggeriana, quanto a ideia de um eu constituinte, seja nos moldes do eu fenomenológico husserliano (eu constituinte das vivências intencionais) ou mesmo do *ser-aí* heideggeriano (responsável pelo descerramento de mundo), são considerados por Marion como derivados, isto é, não originários. A razão disso é uma só: Marion promove o que ele mesmo considera ser o último nível da redução fenomenológica, que deixa aparecer o fenômeno como ente dado. Neste sentido, o fenômeno dá a si mesmo segundo uma medida que é irreduzível às ideias de horizonte e de eu constituinte, isto é, a auto-manifestação do fenômeno não é condicionada por qualquer tipo de princípio transcendental, sobretudo pelo princípio da razão suficiente, que a tradição considerou imprescindível para se pensar a estruturação dos fenômenos em geral. Isso, contudo, não significa que não haja horizonte de manifestação fenomênico e eu; significa, de outro modo, que tanto os horizontes que fenomenologicamente se estabelecem quanto o eu ao qual um fenômeno se dá não são condicionadores dos entes dados. Os fenômenos se dão nos horizontes, porém os excedem; os fenômenos se dão para o eu, porém este não os constitui. Deus, neste caso, é o ente dado por excelência, ente inconstituível e saturador do eu e dos horizontes em geral.

A compreensão não metafísica de Deus por meio do aprofundamento da noção fenomenológica de redução – de onde surge o ente dado – sofre um aprofundamento ainda maior por meio do conceito de fenômeno saturado. Com ele, Marion caracteriza o modo de ser do ente dado e descerra o campo hermenêutico

para a compreensão do eu não constituinte que nasce como seu correlato necessário, a saber, o eu adonado. Por fenômeno saturado, Marion entende o caráter excessivo da intuição na relação que esta estabelece com a visada intencional ou com a categorialização produzida pelo entendimento (no sentido kantiano). O fenômeno saturado extravasa os limites dos horizontes ontológico, intencional, mundano e categorial. Deste modo, ele funda uma contraexperiência, à medida que excede os limites da experiência constituída pelo eu e pelos horizontes. Disso surge a caracterização geral do fenômeno saturado, segundo quatro categorias centrais da primeira Crítica kantiana: imprevisível segundo a quantidade, insuportável segundo a qualidade, absoluto segundo a relação, ele é também inobservável (ou invisível) segundo a modalidade. Contrastando com os fenômenos comuns, que buscam a plena integração de intuição e intencionalidade ou entendimento, o fenômeno saturado é inconstituível. Por esse motivo, o eu que lhe é correlato não pode possuir qualquer tipo de primazia, no que concerne à constituição fenomênica. O eu correlato ao fenômeno saturado é o eu adonado: o eu que se recebe do fenômeno que a ele se dá. É o fenômeno que dá ao eu sua constituição – e não o contrário. Em outros termos: o fenômeno saturado é o constituidor do eu adonado.

Para além do eu constituinte e dos horizontes em geral, o ente dado enquanto fenômeno saturado de intuição deixa transparecer plenamente seu modo de ser no caso da revelação divina. Em Deus, a fenomenalidade do ente dado (por excelência) aparece segundo a dinâmica do ícone: como acontecimento de um olhar que nos acomete e, ainda que vigente, preserva sua insuprimível distância, sendo, por isso mesmo, irredutível à nossa visada. Não só isso. No caso da revelação cristã, Deus se dá como amor – amor este cuja fenomenalidade se apresenta segundo a dinâmica de entrega e auto-recebimento por meio da entrega, sem que o amor possua qualquer relação com a alteridade considerada como objeto de desejo ou objeto para o qual nos entregamos. Deus só é Deus enquanto é entrega amorosa. Nessa entrega, o ser divino vem a ser ele mesmo. Em outras palavras: Deus constitui a si mesmo, ao sair de si (êxtase) em direção aos entes que ele mesmo deixa ser, por meio de sua doação. Essa entrega sem retenção se dá para além de todos os condicionamentos fenomênicos, ou seja, Deus ama para além do ser. Essa entrega amorosa de Deus se dá, sobretudo, no eu adonado que é o nosso. Ora, se Deus é o ente dado por excelência, é permitido que pensemos que sua entrega mais realiza ou plenifica o eu adonado ao qual ele se dá e que ele forma.

A relação entre o amor divino e a plenitude do eu adonado que se dá por meio da auto-entrega de Deus possibilita-nos ressignificar o conceito de mística tal qual formulado por Maritain: experiência frutiva do absoluto. A absolutidade, não mais se identificando com qualquer transcendência metafísica, passa a assinalar o caráter de irreducibilidade divina em relação a qualquer horizonte condicionador e eu constituinte. Experimentamos o absoluto não porque de algum modo o assimilamos a alguma medida que nos seja imanente. Nós o experimentamos, quando somos tomados, atravessados ou afetados por ele e, assim, recebemos dele nossa ipseidade. Ora, como tal experiência apresenta-se como um fim em si mesmo, não podemos usar ou funcionalizar o Deus que se nos dá, razão pela qual podemos falar de fruição como sinal da experiência efetiva de Deus: experiência de gozo que emerge de uma relação afuncional com o fenômeno em questão. Ora, como o absoluto se dá relacionalmente para além ou aquém de qualquer categoria racional, segundo o que vimos em Rahner, é necessário identificá-lo com a noção de mistério. Se a mística é um conceito que relaciona uma certa experiência unitiva com o mistério, podemos entender a experiência frutiva do mistério como sendo mística em sentido não metafísico. A relação do fenômeno saturado divino com o eu adonado que ele proporciona nada mais é que a experiência frutiva do mistério, ou seja, a mística.

O conceito de mística, que formulamos à luz do pensamento de Marion e que não se encontra explicitado na obra desse pensador francês, não se reduz ao nível da experiência individual do mistério. Ele funda um horizonte de inteligibilidade da tradição religiosa em geral, sobretudo, da tradição cristã. Esta inteligibilidade da tradição nada mais é que, em outras palavras, um acontecimento hermenêutico. Por isso, nesse caso, a mística aparece como hermenêutica. Mística como hermenêutica ou hermenêutica mística produz uma certa revitalização da tradição cristã, ao interpretá-la de modo não metafísico e ao redescobrir elementos que a hermenêutica tradicional de bases metafísicas ocultou. Não se trata de mostrar que todos os autores da teologia cristã pensam de modo não metafísico. Antes disso, a hermenêutica mística permite, a um só tempo, ler não metafisicamente os autores da tradição e descobrir elementos, conceitos, aspectos de seus pensamentos irreducíveis à onto-teo-logia, por serem signos de saturação fenomênica da revelação divina e do eu adonado que com ela se relaciona como correlato necessário. Exatamente isso apareceu em nosso confronto hermenêutico com

Eckhart e Lutero, que teve como objetivo central assinalar paradigmaticamente o que entendemos por mística como hermenêutica. Estes autores, ainda não analisados por Marion, permitem mostrar a abrangência do tipo de hermenêutica por nós caracterizado.

O confronto com Eckhart e Lutero orientou-se pela ideia de que o substrato místico de seus pensamentos aparece de certo modo em muitos de seus conceitos e questões, assinalando portanto a saturação fenomênica da revelação divina e o correlato eu adonado que é formado por meio de tal experiência de Deus, ainda que muitas vezes esses pensadores operacionalizem conceitos claramente pertencentes à metafísica. Neste sentido, orientamo-nos pela ideia de que muitos conceitos metafísicos utilizados por esses autores não possuem a priori significado metafísico, uma vez que visam a dar voz à mística que os sustentam. No que concerne ao pensamento de Eckhart, a força pré-predicativa da experiência do mistério divino transpareceu em conceitos que assinalam o índice não metafísico da experiência de Deus pelo ser humano. Por um lado, Eckhart tematiza a unidade divina inscrevendo-a no “coração” de toda e qualquer criatura, porém deixa claro que esta vigência não reduz Deus à criatura onde ele se dá, já que a unidade divina é irreduzível a esta vigência. Trata-se da diferença entre ebulição e bulição, diferença esta por meio da qual Eckhart consegue compreender o caráter de alteridade absoluta divina, ao mesmo tempo que Deus, em sua irreduzível distância, sai de si e entrega-se plenamente à criação que ele permite que seja. Assim, a distância da vida intra-trinitária conjuga-se com a auto-doação irrestrita de Deus a cada criatura. Tal fenômeno assinala justamente a “lógica” saturada de Deus. Se entrega e distância se identificam no fenômeno divino, então, isto pode ser entendido pelo fato de que a saída de si que preserva Deus em si mesmo na vida intra-trinitária nada mais é que o desprendimento divino – Abgeschiedenheit. Justamente este desprendimento aparece analogamente na ipseidade humana, que é formada exatamente por meio da experiência da unidade que Deus é. Dito de outro modo, nós nos recebemos da entrega gratuita e desprendida do próprio Deus. Por isso, a ipseidade que aí se forma repete de modo análogo o desprendimento divino, o que a faz ser inteira em cada relação, ao entregar-se a cada criatura, sem deixar de ser si mesma em meio a tal entrega. Destarte, conseguimos ser-com e ser-para, sem que sejamos anulados na entrega. Ora, se somente somos assim porque Deus se nos dá a si mesmo, então, nossa unidade – análoga à unidade divina – só pode ser

compreendida como unidade adonada. Mais: o Deus conhecido por meio dessa relação é irreduzível à razão categorializadora, ou seja, é mistério. Ao conhecê-lo, nós não o utilizamos – dele fruímos. Isto nos permite dizer que Eckhart assenta seu pensamento na experiência frutiva do mistério.

Com Lutero, a relação entre mística e pensamento teológico segue outras vias, porém se estrutura sobre a mesma experiência de base de Eckhart. Partindo de uma crítica evidente à metafísica em geral por meio de um ataque frontal ao pensamento de Aristóteles, Lutero assinala a fragilidade de a razão teórico-especulativa dar conta da revelação divina, que se dá graciosamente pela fé. Esta razão, que quando autonomizada produz na teologia a teologia da glória, onde a razão impõe a Deus a medida que lhe [à razão] convém, não consegue dar conta do lugar em que Deus por ele mesmo se dá a conhecer, a saber, a cruz de Cristo. Neste sentido, a cruz trai a razão especulativa e impõe à teologia a necessidade de operacionalizar um outro lógos que não o lógos metafísico, para dar vazão à sua fenomenalidade. O lógos da cruz apresenta-se como normativo, segundo Lutero. Neste caso, Deus se dá como finito, como sofredor, como frágil..., contrariando a teologia natural que sempre pensou atributos divinos que retiravam de Deus seu “páthos” e sua dor. Justamente este Deus que se dá na cruz esconde-se em meio à sua doação: o Deus revelado é o Deus oculto. Ou, em outros termos, conhecemos somente as “costas” de Deus. Isto assinala claramente a saturação do fenômeno divino em Lutero: conhecemos na cruz as costas de um Deus que excede a sua aparição. Mais: conhecemos Deus para além da racionalidade especulativa, pois Deus a excede. Essa dupla saturação nada tem a ver com a transcendência metafísica; tem a ver com sua irreduzibilidade e distância. Por isso, a inteligibilidade da cruz só se dá para a fé, dom divino que nos agracia com a capacidade de ser afetado pelo Deus revelado no paradoxo da cruz. Ora, isto desconstrói a ideia de que o ser humano por si só chega a Deus e acessa o bem divino que o torna feliz. Por isso, não temos livre arbítrio para darmos a nós mesmos o bem supremo que nos realiza, razão pela qual Lutero afirma que temos servo arbítrio, ainda que façamos escolhas e acessemos bens relativos. A plenitude da condição humana, conseqüentemente, não é dada por nós, mas recebida de Deus, a quem nos entregamos por meio da fé. Este eu que se recebe do Deus ao qual se entrega é claramente o eu adonado. Este eu, quando instituído pela graça divina, produz obras de amor desinteressadas, ou seja, que nada visam para além do próprio ato amoroso.

Se o encontro com Deus pela graça/fé é um fim em si mesmo, toda existência humana que nesse encontro se funda frui do encontro e não o utiliza. Irredutível à razão e vigente na graça e para a fé, Deus é o mistério do qual fruímos quando ele se nos dá. Em outros termos: a base da teologia de Lutero é a experiência frutiva do mistério, ou seja, a mística. Fenômeno saturado, eu adonado e plenificação da condição humana se entrecruzam e se pertencem essencialmente no pensamento de Lutero.

O confronto com Eckhart e Lutero nos permitiu entender como o lógos teológico não metafísico lida com o mundo da morte de Deus, que é o nosso. Diferentemente do que se pode pensar, a crise dos supostos metafísicos da teologia “tradicional” não exige um abandono absoluto da tradição. Tal crise exige somente um modo não metafísico de relação com a tradição. Porquanto não há pensamento sem passado, o que importa ao pensamento teológico atual não é somente ter de ser novo a qualquer custo, mas se renovar de tal modo que o passado que o precede e que lhe é legado possa falar de modo renovado e, por meio disso, o diálogo com o passado permita formar novos pensamentos e conceitos que deem conta tanto da saturação da revelação divina, quanto das metamorfoses do eu adonado que tal revelação forma. A mística enquanto hermenêutica parece ter um lugar de destaque na realização dessa tarefa. Por isso, místico não é somente quem experimenta Deus individualmente, mas também e sobretudo quem revitaliza o passado aparentemente morto da tradição, para que o presente em que estamos possa ser grávido de outros futuros. Neste sentido, o místico assume um desafio plenamente cristão: ressuscitar os mortos para que a vida se reinvente.

7

Referências Bibliográficas

7.1.

Obras de Jean-Luc Marion

- MARION, Jean-Luc. **Certitudes negatives**. France: Grasset, 2010.
- _____. **Dios sin el ser**. Vilaboa-Pontevedra: Ellago, 2010a.
- _____. **O visível e o revelado**. São Paulo: Loyola, 2010b.
- _____. **Au lieu de soi**. Paris: PUF, 2008.
- _____. **The visible and revealed**. New York: Fordham University Press, 2008b.
- _____. **Siendo dado**. Ensayo para una fenomenologia de la donación. Madrid: Editorial Sintesis, 2008c.
- _____. **Erotic phenomenon**. Chicago: Chicago University Press, 2006.
- _____. **Le visible et le révélé**. Paris: Cerf, 2005.
- _____. **God without being**. Chicago: University of Chicago, 2003.
- _____. **In excess: studies of saturated phenomena**. New York: Fordham University Press, 2002.
- _____. **De surcroît**. Paris: PUF, 2001.
- _____. **The idol and distance**. New York: Fordham University Press, 2001b.
- _____. **El ídolo y la distancia**. Cinco estudios. Salamanca: ediciones Sigame, 2000.
- _____. **Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation**. Paris: PUF, 1997.
- _____. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. Portugal: Piaget, 1997b.
- _____. **Prolégomènes à la charité**. Paris: La Différence, 1986.
- _____. **La croisée du visible**. Paris: La Différence, 1991.
- _____. **Dieu sans l'être**. Paris: Fayard, 1982.
- _____. **L'idole et la distance**. Paris: Grasset, 1977.
- _____. "Ce que nous montre l'idole". **Rencontre de l'École du Louvre: L'idole**. Paris, 1990, pp. 23-34.

_____. “Théo-logique”. **Enciclopédie Philosophique Universelle**. Vol. I: “L’univers philosophique”. Paris: PUF, 1989, pp. 18-25.

_____. “De la ‘mort de Dieu’ aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique”. **Laval théologique et philosophique**. N. 41 (1), 1985, pp. 25-41.

7.2.

Obras de Eckhart

ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**. vol. 1 e 2. Petrópolis/Bragança Paulista, 2006/2008.

_____. **Traité et Sermons**. Trad. Alain de Libera. Paris: Glammation, 1995.

_____. **Le Commentaire de la Genèse précédé de Prologues**. Paris: Ed. Du Cerf, 1984.

_____. **Commentaire du livre de l’Exode**. Trad. P. Gire. Lyon: Les cahier de l’Institut catholique de Lyon, 1980.

_____. “O homem nobre”. In: ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

_____. “Sobre o desprendimento” (“O desprendimento, a completa disponibilidade, a total liberdade”). In: ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005a.

_____. “Seis sermões de Mestre Eckhart” (Sermões alemães n. 21, 44, 52, 57, 86 e sermão latino n. 29). In: ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005b.

7.3.

Obras de Lutero

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão**. São Paulo: Unesp editora, 1998.

_____. “Comentário à Epístola aos Gálatas”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 10. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2008.

_____. “Prefácio à epístola aos Romanos”. **Da liberdade do cristão**. São Paulo: Unesp editora, 1998b.

_____. “Da Vontade Cativa”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 4. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1993.

_____. “Debate do Reverendo Senhor Dr. Martinho Lutero Acerca do Homem”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 3. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992.

_____. “Debate Acerca da Justificação”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 3. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992b.

_____. “Debate do Reverendo Padre Senhor Dr. Martinho Lutero sobre a Divindade e a Humanidade de Cristo”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 3. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992c.

_____. “Das boas obras”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 2. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1989.

_____. “Do cativeiro da Babilônia”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 2. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1989a.

_____. “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 2. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1989b.

_____. “Sermão sobre as duas espécies de Justiça”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 1. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987.

_____. “O Debate de Heidelberg”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 1. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987a.

_____. “Debate sobre teologia Escolástica”. In: **Obras selecionadas**. Vol. 1. Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987b.

7.4.

Outras obras

AAVV. **Antropología y Teología**. Madri: CSIC, 1978.

AAVV. **Lenguaje científico, mítico y religioso**. Bilbao: Mensajero, 1980.

AAVV. **Dio é morto?** Ateísmo e religione di fronte alia realtà odierna. Milão: Ed. Mondadori, 1968.

AAVV. **Dios como problema en la cultura contemporânea**. Bilbao: Ega, 1989.

AAVV. **Dios, el hombre y el cosmos**. Madri: Ed. Guadarrama, 1960.

ALTIZER, Thomas; HAMILTON, Willian. **A morte de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

ALVARÉZ, Angel Gonzalez. **Tratado de metafísica**: Teologia Natural. Madrid: Gredos, 1968.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. **A doutrina cristã**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. **Solilóquios/A vida feliz.** Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **O livre-arbítrio.** Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Obras completas.** Madrid: BAC, 1957-1986.

AQUINO, São Tomás de. **Comentário à Metafísica de Aristóteles: I-IV.** Vol. I. Campinas: Vide Editorial, 2016.

_____. **Questões discutidas sobre a Verdade – Questão X:** Sobre a mente. Minas Gerais: EdUFU, 2012.

_____. **Suma Teológica.** Trad. coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Suma contra os gentios.** Trad. D. Odilão Moura. I Vol. Rio Grande do Sul: EST/USC, 1990.

_____. **O ente e a essência.** Trad. Dom Edilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1983.

_____. **Compêndio de teologia.** Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. **De potentia.** Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952.

_____. “Questões disputadas sobre a verdade (Quest.1)”. **Verdade e conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: UFRJ/Relume Dumará, 1992.

AREOPAGITA. **Pseudo-Dionísio.** Teologia Mística. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

_____. **Os nomes divinos.** Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: [s.n.].

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Ética a Nicômacos.** Brasília: UNB, 1999.

_____. **Categorias/Tópicos.** Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BALTHASAR, Hans Urs Von. **Gloria:** Una estética teológica. Estilos eclesiales. Madrid: Encuentro, 2007.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 1993.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. **Alteridade & vulnerabilidade.** São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992.

BOÉCIO, Severino. “De Trinitate”. In: **Traités Théologique.** Paris: GF Flammarion, 2000.

- _____. **A consolação da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. “Eckhart: a mística da disponibilidade e da libertação”. In: ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.
- _____. **Do diálogo ao dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BRUNNER, Emil. **Dogmática**: Doutrina cristã de Deus. São Paulo: Novo Século, 2004.
- _____. **Teologia da crise**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- BULTMANN, Rudolf. **Jesus**. São Paulo: Teológica, 2005.
- _____. **Crer e compreender**: Ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- _____. **Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- CABRAL, Alexandre Marques. **Morte e ressurreição dos Deuses**: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. **Nilismo e Hierofania**: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Rio de Janeiro: MAUAD X/FAPERJ, 2 vol., 2014.
- _____. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: UdUFRJ/Mauad X, 2009.
- CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____.; REZENDE, Jonas. **A redenção de Deus**: sobre o diabo e a inocência. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- CAVINO, Jean. **A instituição da religião cristã**. 2 vol. São Paulo: Editora Unesp, 2008, 2009.
- CAPELLE, Phillippe. “O divino e Deus em Martin Heidegger”. Trad. Luiz Paulo Ruanet. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- CAPUTO, John. **The mystical element in Heidegger's thouth**. Atenas, 1978.
- CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Nada a caminho**: Impessoalidade, nilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **O instante extraordinário**: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. “Pensamento em transição: Heidegger e o problema do outro início” In: DOWELL, João A. Mac. **Heidegger: a questão da verdade do ser e sua essência no conjunto de seu pensamento**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. “A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche” In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (org.) **A fidelidade a terra / Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b, p. 333-350

_____. “Experiência e niilismo: Nietzsche e o problema do devir”. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; CASANOVA, Marco Antônio; DIAS, Rosa (org.) **Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 99-107.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **O pedagogo**. São Paulo: Ecclesiae, 2014.

_____. **Exortação aos gregos**. São Paulo: Realizações, 2013.

COLOMER, Eusebi. **A morte de Deus**. Porto: Tavares Martins, 1972.

_____. **Dios no puede morir**. Barcelona: Ed. Nova Terra, 1970.

CONFESSOR, São Máximo. **Centúrias sobre a caridade e outros escritos espirituais**. São Paulo: Landy, 2003.

CONILL, J. **El crepúsculo de la metafísica**. Barcelona: Anthropos, 1988.

COSTA, Marcos Roberto. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: [s.n], 2002.

CORETH, E. **Dios en la historia del pensamiento filosófico**. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ed. Sígueme, 2006.

CORVEZ, M. **Dieu est-il mort? Réponse aux théologiens**. Paris: Aubier Montaigne, 1970.

COX, Harvey. **Que a serpente não descida por nós**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. **A festa dos foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **A cidade do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

CRISÓSTOMO, São João. **Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia**. São Paulo: Paulus, 2007.

CRUZ, São João da. **Obras completas**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CULLMANN, Oscar. **Cristo e o Tempo: Tempo e História no Cristianismo Primitivo**. Trad. Daniel Costa São Paulo: Editora Custom, 2003.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Coleção - Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**. São Leopoldo: [s.n], 1988.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Editora Mercuryo, 2004.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Tratado de História das Religiões**. Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Mito e Realidade**. Trad. de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Tomo I, Vol. 2 – Dos Vedás a Dioniso. Trad. de Roberto Gomes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

ESTRADA, J. **Razones y sin razones de la creencia religiosa**. Madri: Trotta, 2001.

_____. **La imposible teodiceia**. La crisis de la fe en Dios. Madri: Trotta, 1997.

_____. **Dios en las tradiciones filosóficas**. Vol 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto. Madri: Trotta, 1996.

EWBANK, M.B., “Of Idols, Icons, and Aquina’s Esse: reflections on Jean-Luc Marion”. **International Quartely Philosophical**, vol. 42, 2002, n. 2, PP. 161 175.

FALQUE, E. “Larvatus pro Deo. Phénoménologie e théologie chez J.-L. Marion”. **Gregorianum**, 86, 1 (2005), pp. 45-62.

FESTUGIÈRE, A. J. **La esencia de la tragédia griega**. Barcelona: Ariel, 1986.

FILHO, Moacyr Ayres Novaes. **A razão em exercício**: Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009.

FORTE, Bruno. **Teologia da história**: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANCK, Didier. **Nietzsche et l’ombre de Dieu**. Paris: PUF, 1998.

_____. “As Mortes de Deus”. **Cadernos Nietzsche** n. 19. Trad. de Alexandre Filordi de Carvalho. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, p. 7-42.

GARCÍA-BARÓ, M. **Ensayos sobre lo Absoluto**. Madri: Caparrós Editores, 1993.

GARRONE, G. **Qu’est ce que Dieu?** Paris: Ed. Desclée, 1969.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GESCHÉ, Adolphe. **O mal**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Deus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **El tomismo**: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Trad. Fernando Matinena. Navarra: Eunsa, 2002 .

_____. **Deus e a filosofia**. Trad. Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. El ser y los filósofos. Trad. Santiago Fernández Burillo. Espanha: Eunsa, 2009.

_____. A existência na filosofia de S. Tomás. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

_____. Elementos de filosofia cristiana. Madrid: Rialp, 1969.

GUERIZOLI, Rodrigo. "Polissemia e Rigor – Tomás de Aquino e o método interpretativo escolástico (Suma teológica, I, Qu. 1)". In: Revista Síntese.V. 26. N. 86, 1999, p. 307-330.

GOUHIER, Henri. Blaise Pascal: conversão e apologética. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2006.

HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga? São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Exercícios espirituais e filosofia antiga. São Paulo: É realizações, 2014.

HAUGHT, John F. Mistério da promessa e teologia da revelação. São Paulo: Paulus, 1998.

HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991-2002.

_____. Caminhos de floresta. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.

_____. "A essência do niilismo". In: Nietzsche - Metafísica e niilismo. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Marcas do caminho. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Identidade e diferença e Que é isto - a filosofia? São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

_____. Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. Nietzsche. I e II. São Paulo: Forense Universitária, 2007/2008.

_____. Ser e tempo. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2009.

_____. Contribuições à filosofia (Sobre o acontecimento apropriador). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. "Introdução à fenomenologia da religião". In: Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2010.

_____. Problemas fundamentais da fenomenologia. Petrópolis: Vozes, 2012.

HENRY, M. L'essence de la manifestation. Paris: PUF, 2003.

_____. Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo. São Paulo: É realizações, 2015.

_____. Palavras de Cristo. São Paulo: É realizações, 2014.

_____. Encarnação: uma filosofia da carne. São Paulo: É realizações, 2013.

HOLDERLIN, Friedrich. Hipérion ou o eremita na Grécia. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994.

HUSSERL, Edmund. Investigações lógicas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. A ideia de fenomenologia. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma fenomenologia fenomenológica. Rio de Janeiro: Ideias e Letras, 2011.

HORNER, Robin. Jean-Luc Marion. USA: Ashgate USA, 2005.

ICE, Jackson Lee; CAREY, John J. (Org.) The death of God debate. Philadelphia: Westminster Press, s/d.

JANICAUD, Dominique. Le Tournant théologique de la phénoménologie française. Combas: Éd. de l'Éclat, 1991.

JASPERS. Karl. Nietzsche. Introduction a sa philosophie. Trad. de Henri Niel. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "Nietzsche y el cristianismo". In: Conferencias y ensayos sobre la historia de la filosofía. Madrid: Gredos, 1972

JONAS, Hans. O princípio vida. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. Matéria, espírito e criação. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Pensar sobre Dios y otros ensayos. Barcelona: Herder, 1998.

JUSTINO. I e II Apologias e Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 2010.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

_____. Crítica da razão prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. A religião nos limites da simples razão. Lisboa: LusoSofia, 2008.
Acesso aos 5/3/2016 em:
http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_racao.pdf.

KEARNEY, R. "A dialogue with Jean-Luc Marion". In: Philosophy today. Vol. 48/1, 2004, pp. 12-26.

KIERKEGAARD, Soren. O desespero humano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. Temor e tremor. São Paulo: Abril Cultural, 1974. [Coleção os pensadores]

LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Brasília. Editora Unb, 2008.

LAFONT, G. Dieu, le temps et l'être. Paris: Ed. du Cerf, 1986.

LAURENTIN, R. ¿Ha muerto Dios? Trad. Ezequiel Varona. Madri: Paulinas, 1968.

LEAHY, L. L'ineluctable Absolu. Paris: Ed. Desclée de Brouwer, 1964.

LLANO, A. Metafísica y lenguaje. Pamplona: EUNSA, 1997.

LÉVINAS, E. De l'existence à l'existant. Paris: Fontaine, 1947.

- _____. Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. Haia: M. Nijhoff, 1965.
- _____. Deus, a morte e o tempo. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. Entre nós: Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Transcendência e Inteligibilidade. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. De Deus que vem à ideia. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.
- _____. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1998 b.
- _____. Ética e infinito. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. Los imprevistos de la historia. Salamanca: Sigueme, 2006.
- _____. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Transcendência y altura. España: Trotta, 2001.
- _____. Violência do rosto. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. Humanismo do outro humano. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LIÃO, Irineu de. Contra as heresias. São Paulo: Paulus, 1995.
- LIBÂNIO, João Batista. Teologia da revelação a partir da modernidade. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIBERA, Alain de. Pensar na Idade Média. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. Introduction à la mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris: OEIL, 1984.
- _____. LOSSKY, VI. Theologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris: Vrin, 1998.
- LOEWENITH, Walther Von. A teologia da cruz de Lutero. São Leopoldo, 1988.
- LUCCHESI, Marco; TEIXEIRA, Faustino. O canto da unidade: em torno da poética de Rumi. Rio de Janeiro: Fissus, 2007.
- MARITAIN, Jacques. Los grados del saber. Vol. 2. Buenos Aires: Dedebec, 1947.
- _____. Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal. Buenos Aires: Desclée, 1943.
- McGRATH. Lutero e a teologia da cruz: a ruptura teológica de Martinho Lutero. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- _____. Origens intelectuais da reforma. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- MIRANDA, Mario de França. Existência cristã hoje. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. Um homem perplexo: o cristão na sociedade. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. Libertados para a práxis da justiça. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. O mistério de Deus em nossa vida. São Paulo: Loyola, 1975.

_____. “A ação de Deus no mundo segundo Karl Rahner”. In: SANCHES, Mário Antônio; KUZMA, Cesar; MIRANDA, Mario de França. Age Deus no mundo? Múltiplas perspectivas teológicas. Rio de Janeiro: Editora Reflexão/Editora PUC Rio, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base da teologia cristã. São Paulo: Academia cristã, 2014.

_____. O caminho de Jesus Cristo. Petrópolis: Vozes, 1987.

MORANDI, E. e PANATTONI, R. (org.) L'esperienza di Dio. Filosofi e teologia confronto. Pádua: Il Poligrafo, 1996.

NICOLÁS, J. Dieu connu comme inconnu, Paris: Ed. Desclée de Brouwer, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

_____. Além do bem e do mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. O Anticristo – Ditirambos de Dionísio. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Ecce Homo – como alguém se torna o que se é. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. A gaia ciência. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Genealogia da Moral – Uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

OTTO, Rudolf. O sagrado: Os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Est/Vozes, 2007.

OTTO, Walter Friedrich. Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PANIKKAR, Raimon. Ícones do mistério: a experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Da arte de persuadir. São Paulo: Landy, 2005.

PEGUEROLES, Juan. El pensamiento filosófico de San Agustín. Barcelona: editorial Labor, 1972.

PENIDO, M. Teixeira Leite. A função da analogia em teologia dogmática. Petrópolis: Vozes, 1946.

PÉPIN, Jean. "Helenismo e cristianismo". In: CHATELÉT, François (org.). A filosofia medieval. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

PESSOA, Fernando. Obra poética. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960.

PLATÃO. A república. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PONDÉ, Luiz Felipe. O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Do pensamento no deserto: Ensaio de filosofia, teologia e literatura. São Paulo: Edusp, 2009.

PRÉ-SOCRÁTICOS. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Fim do cristianismo pré-moderno. São Paulo: Paulus, 2003.

RAHNER, K. Curso fundamental da fé. Trad. Aberto Costa. S. Paulo: Paulinas, 1989.

_____. Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión. Trad. Alejandro E. L. Ros. Barcelona: Herder, 1967.

_____. Escritos de teología. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

RATZINGER, Joseph. Introdução ao cristianismo. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

_____. Dogma e anúncio. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. Fé e futuro. Petrópolis: Vozes, 1971.

RESTREPO, Carlos Enrique. "La superación teológica de la metafísica". In: Cuestiones Teológicas, vol. 38, n. 89, 2011, pp. 35-56.

_____. La remoción del Ser: la superación teológica de la metafísica. Bogotá: San Pablo, 2012.

RICHARDSON, A. El debate contemporáneo sobre la religión. Trad. Juan M. Moreno. Bilbao: Ed. Mensajero, Razón y Fe, 1968.

RICHIR, M. "Phénomène et infini". In: Cahier de l'Herne 60, mars 1991, pp. 224-256.

ROBINSON, John. Um Deus diferente (Honest to God). Lisboa/São Paulo: Herder, 1967.

ROTTERDAM, Erasmo. Livre-arbítrio e salvação. São Paulo: reflexão, 2014.

SCHELLING, Friedrich. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

SCHILLEBEECKX, Edward. História humana revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

- _____. Deus e o homem. São Paulo: Paulinas, 1969.
- SCHLEGEL, J.-L. "Dieu sans l'être. A propôs de J. L. Marion". In: *Esprit*, 1984. N. 86, pp. 26-36.
- SCHOONENBERG, P. Un Dios de los hombres. Trad. Alejandro E. L. Ros. Barcelona: Ed. Herder, 1972.
- SCHÜRMANN, Reiner. Maître Eckhart ou la joie errante: sermons allemands. Paris: Ed. Planète, 1972.
- SERRANO, J. ¿Dios? Un asunto no resuelto. Madri: Ed. Acento, 2003.
- SILESIUS, Ângelus. O peregrino querubínico. São Paulo: Paulus, 1996.
- SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da. "Os atributos divinos na primeira parte da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, questões 3-26". In: *A ordem*. Vol. 1. N. 99, 2015.
- SOUZA, Ricardo Timm. Razões Plurais: Itinerários da Racionalidade Ética no século XX. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2004.
- _____. Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1999.
- SPINOZA, Baruch. Ética. São Paulo: Autêntica, 2007.
- STEENBERGHEN, Fernand van. Ontología. Madrid: Gredos, 1965.
- _____. O tomismo. Trad. J. M. Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1990.
- TAHA, Abir. Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin. Paris: Connaissances et Savoirs, 2005.
- TERESA DE JESUS. Castelo interior ou Moradas. São Paulo: Paulinas, 2014.
- TILLICH, Paul. A coragem de ser. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. Dinâmica da fé. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- _____. Filosofía de la religión. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973.
- _____. Teologia sistemática. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1984.
- TRESMONTANT, Claude. Essai sur la connaissance de Dieu, Paris: Ed. Du Cerf, 1959.
- _____. Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu. Paris: Seuil, 1966.
- TUGENDHAT, Ernst. Egocentricidade e Mística. São Paulo; Martins Fontes, 2013.
- VALADIER, Paul. Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne em confrontation avec Nietzsche. Paris: Desclée, 2004.
- _____. Nietzsche et la critique du Christianisme. Paris: Cerf, 1974. (Trad. Espanhola. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1982)
- VAN HERCK, W. "Belief in God and the modern transformation of religion". In: *A questão de Deus na História da Filosofia*. Cintra: Zéfiro, 2008. Volume 2, pp. 1287-94.

VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença – o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Ed. 70,

_____. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de Antonio Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Acreditar em acreditar*. Trad. de Elsa Castro neves. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

_____. *Depois da Cristandade: por um Cristianismo não religioso*. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John. *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona/México/Buenos Aires: Paidós, 2010.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da modernidade. Escritos de filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Problemas de fronteira: Escritos de Filosofia I*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. “Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica”. In: JAGUARIBE, Helio (Org.). *Transcendência e o mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

_____. *Ontologia e história: Escritos de filosofia VI*. São Paulo: Loyola, 2001.

VINOLO, Stéphane. “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El “giro teológico” como porvenir de la filosofía”. In: *Escritos*, vol. 20, n. 45, 2012, pp. 275-304.

VIRGOULAY, R. “Dieu ou l'Être? Relecture de Heidegger en marge de J.L-Marion, Dieu sans l'être”. In: *Recherches de science religieuse*, 72/2, 1984, pp. 163-198.

VITIELLO, V. *Topologia del moderno*. Gênova: Marietti, 1992.

WATSON, Philip S. *Deixa Deus ser Deus: uma interpretação da teologia de Martinho Lutero*. Canoas, ULBRA, 2005.

ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZUBIRI, X. *El Hombre y Dios*. Madri: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 1998.

_____. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madri: Editora Nacional, 1964.