



O FASCÍNIO DO INVISÍVEL: UMA HERANÇA DA METAFÍSICA PARA A FENOMENOLOGIA

The Allure of the Invisible: A Legacy from Metaphysics to Phenomenology

Marcelo Fabri¹

RESUMO: O artigo examina uma herança da metafísica clássica para a fenomenologia francesa: o fascínio pelo invisível. Beneficia-se, fundamentalmente, das teses de Emmanuel Levinas e Jean-Luc Marion, dois grandes representantes desta fenomenologia. Se, para Heidegger, a questão de Deus está atrelada ao destino da metafísica como onto-teo-logia, e, portanto, termina sendo uma questão “superada”, a fenomenologia do invisível, por sua vez, se pergunta se tal superação não é uma oportunidade para se retomar o problema de Deus para além do sentido do ser. Assim, quando todas as vozes são unânimes em proclamar que a metafísica perdeu toda credibilidade e legitimidade, a fenomenologia mantém vivo o fascínio pelo invisível, abrindo desta sorte um novo espaço de razões, ampliando e renovando problemas metafísicos que continuam inquietando a humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Fenomenologia; Invisível; Idolatria; Onto-teo-logia.

ABSTRACT: The paper examines a legacy from classical metaphysics to French phenomenology: the fascination with the invisible. It benefits, fundamentally, from the theses of Emmanuel Levinas and Jean-Luc Marion, two great representatives of this phenomenology. If, for Heidegger, the question of God is linked to the destiny of metaphysics as onto-theology, and therefore ends up being an “outdated” question, the phenomenology of the invisible, in turn, asks whether such overcoming is not an opportunity to return to the problem of God beyond the meaning of being. Thus, when all voices are unanimous in proclaiming that metaphysics has lost all credibility and legitimacy, phenomenology keeps alive the fascination with the invisible, thus opening a new space of reasons, expanding and renewing metaphysical problems that continue to trouble humanity.

KEYWORDS: Metaphysics; Phenomenology; Invisible; Idolatry; Onto-theology.

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e professor emérito do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

A metafísica clássica, que se voltou para o problema do ser em geral com grande volúpia, consolidou-se ao longo do tempo, sobretudo no universo cristão, como teoria sobre um ente em particular: Deus. Por isso, foi também chamada de teologia, discurso sobre o ser supremo. Os críticos da metafísica afirmam que tal esforço intelectual transformou Deus num ídolo, numa realidade contrária à vida, ao devir e à alegria de viver. Para um dos grandes filósofos do século XX, a metafísica teria se desenvolvido como onto-teo-logia, esquecendo o que era central para o pensamento grego: a pergunta pelo sentido do ser (Heidegger). Resta, no entanto, saber se a crítica às pretensões teológicas do discurso metafísico permite não apenas recolocar a questão do sentido do ser, mas também a própria questão de Deus. Como assim?

Opondo-se a Heidegger, Levinas se pergunta: pensar a questão do ser pela onto-teologia não é mal pensar Deus, em vez de mal pensar o ser²? Ora como não reconhecer que, no pensamento metafísico, há sempre o movimento em direção a um *radicalmente outro*, bem como a inquietação com o Bem, que para Platão nos remete ao *mais além da essência*? Pensar a questão do *mais além do ser*, isto é, daquilo que ultrapassa nosso poder de intuição e de compreensão, foi talvez o grande desafio da metafísica platônica. De nossa parte, perguntamos: como abordar tal inquietação ou desafio do ponto de vista fenomenológico?

Sem a pretensão de demonstrar as realidades de que fala ou os fenômenos que descreve, a fenomenologia pode se interessar pelo desequilíbrio, a inquietação e o fascínio diante daquilo que ultrapassa nossa capacidade intuitiva e intelectual. Quando o desejo de correlação intencional é posto em questão por um sentido que ultrapassa os limites da visão, temos uma relação com um “invisível”. Levinas interpreta esse desafio eticamente. Deus se pensa a partir da relação inter-humana, da responsabilidade por outrem. Marion, por sua vez, mesmo tendo recebido um notável influxo de Levinas, procura renovar a própria fenomenologia, explorando os limites do método utilizado, pondo questões e realizando análises que retomam o fundo teológico da discussão.

Ao se voltar para aquilo que se mostra, tal como se mostra, em sua pura doação, Marion não esconde sua perplexidade com fenômenos paradoxais, vale dizer, fenômenos que nos conduzem aos limites da fenomenalidade. Se a fenomenologia do invisível não nos permite demonstrar a existência de Deus, ela pode ao menos colocar o problema a partir

² Cf. LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993, p. 144.

de um novo espaço de razões. Que espaço é este? Um rápido olhar sobre o fascínio do invisível, na metafísica, nos dará a chance de ensaiar uma resposta a esta pergunta.

1. A metafísica entre visível e invisível

A fenomenologia do invisível³ retoma questões metafísicas sem preconceito. Pois o discurso metafísico foi sempre uma tentativa de se estabelecer relações com um “absolutamente outro”. Tomemos a proposição: “O invisível se dá a ver como tal⁴”. Se a fenomenologia tem o desafio de explicitar essa tese nos limites de sua abordagem metodológica, a metafísica, por sua vez, deixou como herança uma rigorosa argumentação capaz de nos inspirar e desafiar ainda hoje a “ver o invisível”. Tomemos alguns exemplos dessa herança.

“A alma é e se torna aquilo que ela vê⁵”. Em certo sentido, o neoplatonismo se caracteriza pela convicção de que podemos ser tanto aprisionados quanto libertados pelo ato de ver. O ato de ver está sempre às voltas com a idolatria, mas é este mesmo ato que nos permite tomar consciência dos limites da fenomenalidade, do que pode ou não ser alcançado e abarcado pela visão. Ver é *aprender a ver*, e isso explica por que o fim da visão é *transcender a esfera do visível*.

Segundo Plotino, nossa alma é um centro de perspectiva, um ponto de vista sobre o mundo. Purificar a alma é a condição para refletirmos a beleza presente em tudo o que existe. Que é o mundo sensível, bem diante de nós? A visibilidade das “formas”. Este espetáculo sempre nos pode emocionar sensivelmente. Nós o percebemos com enorme gozo e volúpia⁶. Espetáculo que, no fundo, é um conjunto de ídolos. Pois o que vemos é a forma ou imagem presente nos corpos. O desafio? Entrar no mundo, deixar-se penetrar pelas coisas. O mais belo não é o que vemos imediatamente, mas aquilo que aprendemos a ver. Ele é *invisível!* Ou, simplesmente, está mais além do visível. A beleza se reconhece

³ Chamamos de fenomenologia do invisível, por nossa própria conta e risco, uma família da fenomenologia francesa que, à diferença da vertente que remonta a Merleau-Ponty, não parte do da percepção (e consequentemente do mundo) como sendo o que é mais originário, pois procura paradoxalmente ultrapassar os limites da própria fenomenologia. “Essa fenomenologia tende ao que rompe o visível e não permite ser captado por ele” (SEBBAH, F.-D. A fenomenologia francesa. In: DREYFUS, H.L.; WRATHALL, M.A. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 57). Não se deve esquecer que o horizonte bíblico é essencial para compreender a proposta desses pensadores, entre os quais destacamos: Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion e Michel Henry (Cf. FABRI, M.; GRZIBOWSKI, S. *Introdução à fenomenologia do invisível. (O desejo, o amor, a vida)*. Curitiba: CRV, 2022).

⁴ MARION, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Le Livre de Poche, 1991, p. 23.

⁵ PLOTINO. *Enneadi*. 4. ed. Trad. Giuseppe Faggini. Milano: Rusconi, 1996, IV, 3, 8, p. 571.

⁶ HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997, p. 51.

na alma. Eis a razão pela qual o desejo, a excitação, o deleite e o assombro comprovam que as formas que estão em nós abrem-nos à beleza do mundo⁷.

Uma tal abertura depende do amor (*Eros*). É ele que nos inflama e anima, fazendo do mundo visível um espetáculo digno de admiração. O amor é sempre superior ao que ele ama. Há, no amor, um excesso, um “mais”, uma gratuidade, algo injustificável⁸. O vestígio do Bem está em tudo o que existe. É o Bem que dá coloração às formas, fazendo delas objeto de nosso desejo⁹. O perigo, digamo-lo uma vez mais, é o fascínio por aquilo que se vê, é a prisão em que se pode entrar quando, justamente, estamos em busca da Grande Beleza.

Um outro exemplo que gostaríamos de oferecer também remonta ao legado neoplatônico, mas já marcado pela herança cristã. Trata-se do Pseudo-Dionísio, pensador medieval enigmático, erroneamente confundido com um personagem que teria ouvido o discurso sobre o Deus desconhecido, feito por São Paulo, no Areópago. Nesse celebre discurso, o apóstolo afirma: “Aquele que fez o mundo e tudo o que existe nele, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos, não se deixa servir por mãos humanas (...). Nele vivemos, nos movemos e somos¹⁰”. Ora, o Pseudo-Dionísio é um autor enigmático, permanecendo ele próprio desconhecido, tal como o Deus de que ele fala. Procura se dirigir aos que ficaram cegos pelo próprio exercício da visão:

Falo daqueles cuja inteligência está obstruída por aquilo que ela vê e compreende, e não imagina nada além. Eles pensam poder alcançar através de seus conhecimentos limitados a Fonte da Vida que se mantém oculta em tudo aquilo que aparece (...). Eles criam ideias e ídolos de suas múltiplas representações da Evidência invisível e indivisível¹¹.

De fato, a inteligência humana sempre corre o risco de permanecer obstruída, capturada ou presa pelo “objeto” visto, mas isto seria o mesmo que escravidão e ingenuidade? Certo, quando o ser humano fixa o divino com seu olhar, ele estabelece uma relação na qual o divino, ele mesmo, se torna aprisionado. Para Marion, o ídolo não é prova de estupidez do povo simples, nem do engano dos sacerdotes, pois o que está em jogo é a submissão do deus às condições humanas de visibilidade. A forma é extraída dos

⁷ Cf. PLOTINO. *Enneadi*. 4. ed. Trad. Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996, I 6, 4, p. 133.

⁸ HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997, p. 77.

⁹ Não podemos deixar de evocar, aqui, o fundo platônico da discussão. Nosso itinerário, ele também, é marcado por este fundo metafísico. No *Fedro*, o delírio amoroso, à diferença dos demais, não possui efeitos concretos, visíveis, que interessam a toda gente. A profecia, o ritual religioso de purificação e a inspiração poética têm seus efeitos observáveis no mundo, ao passo que o amor nos direciona a um “invisível”. Ele nos conduz à nossa interioridade, abrindo-nos à possibilidade de um infindável exame de nós mesmos, à busca da verdade, da transcendência e do Bem (Cf. POIRIER, J.-L. Introduction. In: PLATON. *Phèdre*. Trad. Mario Meunier. Paris: Presses Pocket, 1992, p. 15).

¹⁰ Ato dos Apóstolos. In: *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 17, 24-28, p. 1435.

¹¹ PSEUDO-DIONISIUS. *A teologia mística*. Trad. Jean-Yves Leloup, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 132.

traços modelados pelo homem a partir de sua própria experiência da divindade. Visar um ídolo não significa propriamente ser enganado por ele. O que se passa é isto: graças ao ídolo nos certificamos do divino. A idolatria torna a divindade familiar. Quer a proteção das divindades para a manutenção da vida.¹²

A metafísica ocidental, em boa medida, esteve às voltas com uma relação idolátrica com o divino. Seu desejo mais profundo pode ser interpretado assim: nada mais libertador do que a possibilidade de diminuir a distância entre nós e Deus. O fato de que Deus “apareça”, que ele venha aos domínios de nossa visão, pode se tornar o sentido mesmo da razão e do pensamento. Na relação com o divino se encontra, justamente, a força de nossa liberdade e o valor de nossas vidas. O valor do humano depende da possibilidade de que o divino seja *conhecido*, mesmo que nos limites de nossa capacidade de inteligência. Mais ainda: é na medida em que Deus se torna conhecido por nós que podemos nos libertar de atitudes e ideias que põem em risco o desejo filosófico de racionalidade e clareza. São Tomás de Aquino é um exemplo notável deste desejo.

Depois de demonstrar a existência de Deus de modo claro e didático, Tomás de Aquino propõe a via negativa desenvolvida por Pseudo-Dionísio para falar das qualidades do ente supremo. A substância divina está para além de tudo o que nosso intelecto pode alcançar e compreender. Conhecer o que Deus é, sua quiddidade, está fora de nossas possibilidades. O que nos impede de aceder à substância divina é sua própria imensidade. Deus é único, incomparável, separado de tudo o que conhecemos por definição. Só podemos nos aproximar dEle negativamente, pouco a pouco, removendo tudo o que não lhe pertença. “Haverá uma consideração própria de sua substância quando for conhecido como distinto de tudo. Entretanto, não será perfeita, porque não se conheceu o que Ele é em si mesmo¹³”.

Mas eis que essa distância e essa invisibilidade continuam a funcionar ou operar no que Levinas chama obrigação de ter de se justificar diante da filosofia. A filosofia como discurso racional deve controlar toda inteligibilidade. O Deus de que fala a Bíblia é como que abarcado pela ontologia na medida em que é o *ente* supremo. O que fica além das capacidades cognitivas do homem deve passar pela elucidação do discurso racional e ontológico. Assim, e mais uma vez recorrendo a Santo Tomás, o avanço pela via negativa depende de certas conquistas já obtidas com as vias com as quais demonstrou a existência do ente supremo. A via negativa avança tendo em vista as conquistas do

¹² Cf. MARION, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Le Livre de Poche, 1991, p. 21.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma contra os gentios* (Livro I, 14). Trad. Joaquim F. Pereira, São Paulo: Loyola, 2015, p. 71.

discurso racional e ontológico, que já havia demonstrado a existência da substância divina, sua imobilidade, sua condição de causa primeira, sua eternidade...¹⁴.

Na nossa perspectiva, Santo Tomás deixa em aberto o que é decisivo para uma fenomenologia do invisível: que o sentido de Deus não se esgota nos critérios de inteligibilidade ditados pelo discurso do ser. Na perspectiva levinasiana, o Deus bíblico *significa* como transcendência não submetida aos critérios do discurso filosófico. Eis por que, afirma Levinas, a “história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência¹⁵”, ou seja, é no domínio do ser que a transcendência passa a ganhar sentido. Em relação a Tomás de Aquino, é preciso reconhecer que, para ele, a transcendência permanece intocável, desafiadora, convocando a racionalidade filosófica a falar do invisível, a vigiar para que a transcendência não venha a cair no esquecimento. Ora, ao ter em mente a invisibilidade do divino, a metafísica de Santo Tomás não se fecha para a transcendência, pelo contrário, parte dela para apresentar sua argumentação demasiadamente clara e didática, deixando em aberto, para a filosofia pós-metafísica, vários modos de se falar do fascínio pelo invisível, sobretudo nas esferas mais próximas de nossa vida: a morte, o amor, o si-mesmo, a relação com outrem e com o bem, a experiência da beleza...

2. A fenomenologia entre visível e invisível

Mas como defender esta possibilidade, uma vez que a fenomenologia tem um fascínio pelo visível, pelo que se mostra ou se exhibe, em suma, ela se volta para o *aparecer* das coisas? Aqui, entramos no núcleo da discussão. Uma das teses mais importantes de Marion é esta: o primeiro visível para nós são os ídolos. Eles é que medem para nós o que podemos enxergar. Antes da visão, o olhar ignorava sua própria medida ou poder. Ao interpretar as lições do neoplatonismo fenomenologicamente, o pensador francês afirma: “Teu ídolo diz quem és¹⁶”. O que isto quer dizer? Que o ídolo me inscreve no âmbito do *puro aparecer*. É ele que faz de mim um “eu”, uma ipseidade. Mais ainda: “meu ídolo define sobre a fenomenalidade que eu posso suportar. O que eu enxergo (*regarde*) de

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma contra os gentios* (Livro I, 14). Trad. Joaquim F. Pereira, São Paulo: Loyola, 2015, p. 72.

¹⁵ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 86-87.

¹⁶ MARION, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001, p. 73.

visível decide sobre aquilo que eu sou¹⁷”. O que desejo e espero se desvenda graças ao ídolo. Eis que sou julgado e medido por aquilo mesmo que suscita minha admiração.

Quando vemos um ídolo, entramos no âmbito da pura fenomenalidade, uma vez que o conceito clássico de “objeto” simplesmente se desfaz. O que temos não é uma abstração ou medição matemática de uma realidade qualquer, mas doação (*Gegebenheit*), *apresentação*, algo reduzido ao puro visível¹⁸. Um exemplo: quando contemplamos um quadro esteticamente, ele não aparece como um objeto do mundo. O que é visível no quadro não é algo que se vê no mundo. Tal é, para Marion, a ambiguidade do ídolo: ele nos aprisiona no mundo das imagens e, ao mesmo tempo, nos abre a uma transcendência em relação ao mundo. O ídolo nos eleva ao visível enquanto tal, sem referência a objetos, nem mesmo ao ente em sentido heideggeriano. O ídolo nos faz experimentar um choque, uma emoção. Algo nos invade. Ídolo, portanto, não é o que é visível, mas aquilo que *torna visível*.

E, aqui, Husserl é simplesmente essencial. Segundo Marion, a fenomenologia husserliana teve o mérito de propor uma interpretação não metafísica da fenomenalidade. A intuição, princípio dos princípios¹⁹, ensina que o aparecer não extrai sua legitimidade de um fundamento metafísico. O fenômeno aparece na intuição sem que para tanto tenhamos de apelar para uma causa exterior condicionando o aparecer. O paradoxo da fenomenologia salta à vista. O problema do aparecer não se esgota na intuição. Toda intuição é limitante, inscrita num horizonte²⁰. Mas o desejo da fenomenologia é superar esta limitação. Pois, em fenomenologia, o que se pretende não é limitar, mas atingir o aparecer das coisas em sua mais radical originalidade. “O começo metodológico só estabelece aqui as condições de seu próprio desaparecimento na original manifestação daquilo que se mostra²¹”.

Ou seja, o desafio é deixar que os fenômenos se manifestem. Não é a certeza dos objetos que está em jogo, mas a indubitabilidade da aparição das coisas. O método não pode passar adiante do fenômeno, isto é, não pode predizê-lo ou produzi-lo. O método deve apenas abrir caminho para o fenômeno, protegendo-o de algum modo. A pergunta decisiva já fora colocada pelo próprio Husserl: como tomar os fenômenos como eles se

¹⁷ MARION, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001, p. 73.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 76.

¹⁹ Cf. HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida (SP): Ideias e Letras, 2006, § 24, p. 69.

²⁰ Cf. MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. Trad. Joaquim Pereira, São Paulo: Loyola, 2010, p. 43.

²¹ MARION, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, p. 14.

*dão*²²? Marion se interessa por essa doação enquanto relacionada essencialmente a uma “redução”. Ou seja, a doação absoluta (*das Absolute Gegebenheit*) se conquista graças a uma redução. A redução se exerce retroativamente para doar, e não para limitar ou restringir. “Não há doação que não passe pelo filtro de uma redução; não há redução que não lide com uma doação²³”. A redução não “limita” o aparecer? Sim, mas apenas no sentido de “limitá-lo” àquilo que ele *dá a ver*.

O aparecer é reduzido a si mesmo, como um puro dado, sem recorrência a uma causa ou fundamento exterior. Conclusão decisiva: não é nosso poder de ver que mede a doação. O que é dado não vem de nossa intenção ou de nossa aspiração ao preenchimento intuitivo. A doação se exerce absolutamente. Pela redução, a doação se realiza sem ser medida pelo “objeto” (Husserl) ou pela condição de “ente” (Heidegger). Graças à redução, o que aparece se faz como recepção de um dom²⁴.

Nada pode nos chegar ou produzir um efeito sobre nós se não nos for dado. “Só pode surgir o que foi dado” (*Rien ne surgit, qui ne se donne*)²⁵. Fenômenos tais como o “nada”, a obscuridade e o vazio nos são dados de algum modo. Há modos complexos e paradoxais de doação. Fenômeno paradoxal ou saturado é, portanto, aquele no qual a intuição ultrapassa a capacidade de recepção por parte de um “eu”. Tal fenômeno nos chega e interpela sem que possamos antecipar e organizar sua vinda. A intuição que o *dá* é simplesmente incapaz de medi-lo, determiná-lo ou abarcá-lo²⁶.

A fenomenalidade deve definir-se a partir da doação. A doação desconcerta o sujeito, dando-lhe aquilo que não poderia extrair de si mesmo²⁷. Assim, quando Levinas fala do rosto de outrem, ele estaria descrevendo um tipo especial de fenômeno saturado (segundo a modalidade). Pois o rosto produz um deslumbramento entendido como “vinda de Deus à ideia”. Deus *significa* o aquém da manifestação²⁸, a profunda afecção da subjetividade por um infinito que a impacta sem que o tenhamos projetado ou compreendido previamente. Eis que o olho se torna apto a enxergar mais do que pode “guardar”.

²² HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989, p. 47.

²³ MARION, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, p. 27.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 42.

²⁵ *Ibidem*, p. 91.

²⁶ Pensado em linguagem kantiana, trata-se de um fenômeno que excede as categorias do entendimento, segundo a quantidade (incomensurável), a qualidade (insuportável), a relação (escapando a rede de relações, tal como um corpo adoecido e atravessado pela dor), a modalidade (não-objetivável) (Cf. MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010, p. 58 e ss.).

²⁷ Cf. MARION, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, p. 110.

²⁸ Cf. LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 98.

Interpretando Levinas, Marion relaciona o rosto levinasiano ao conceito de ícone. Enquanto fenômeno saturado, o ícone não está submetido aos poderes de um eu. Em vez de constituir o fenômeno, é o eu que se descobre constituído pelo fenômeno. Esta inversão ou abalo faz do sujeito um convocado²⁹ (*interloqué*). O ícone nos abre ao que não é passível de visão (*irregardable*). Aquele que olha (*regardant*) toma o lugar do que é visto³⁰ (*regardé*). O olhar de outrem sobre mim traduz essa situação de invisibilidade. Dizer que o olhar de outrem é invisível significa afirmar o seguinte: ele se doa para ser suportado. Outrem é um peso (*m'est à charge*) para mim, uma espécie de fardo a ser suportado. O rosto, entendido como o olhar de outrem, nada me dá a ver. Ele só se dá pesando sobre mim³¹.

Não se pode falar de fenomenologia do invisível sem uma referência às teses de Levinas. Na subjetividade humana, a transcendência de Deus toma um sentido ético. Levinas fala em *significação*, entendendo por tal uma *ordem* dada à subjetividade, ordem esta anterior a todo enunciado. Como isto é possível? Marion diria que se trata de um fenômeno “*irregardable*”, vale dizer, impossível de ser “guardado” por nosso olhar. Eis por que Levinas prefere falar em *significação* (“um-para-o-outro”) sob a forma de traumatismo, choque que bem poderia nos paralisar, na medida em que revela nossa extrema vulnerabilidade, ou responsabilidade³². Mas há também o vigor possível de uma trajetória ética motivada pela “vinda de Deus à ideia”, isto é, pela significação produzida no encontro de um rosto, que põe em xeque o primado da questão do ser, tal qual ela aparece no pensamento de Heidegger.

3. O que dizemos quando falamos do invisível?

Ao pensar o ser por diferença em relação ao ente, Heidegger diz algo sobre o que não se mostra ou se faz visível. Ele constata a impossibilidade de uma manifestação visível do ser. Como é que o ser acede à fenomenalidade se ele mesmo não é um ente assinalável? O ser se anuncia (se sinaliza) no *Dasein* como ente privilegiado, mas permanece, enquanto tal, invisível. Eis que algo que não se mostra se integra à fenomenalidade graças

²⁹ Cf. MARION, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, p. 356.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 380.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 381.

³² Cf. LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 113-114.

a uma indicação (*Anzeige*), legitimando uma fenomenologia do não-aparente³³. Seria, então, a ontologia de Heidegger o caminho para se pensar a questão do invisível? Cumpre mostrar que não, pela razão que segue.

Em Heidegger, o *Dasein* é fundamentalmente “ser para a morte”, sem crenças nem promessas ligadas à transcendência, sem relação possível com a infinitude e, conseqüentemente, com a metafísica. Não há pergunta teleológica sobre o humano e sua história, nem possibilidade de se pensar a finitude para além de seu próprio drama. *Minha* morte é o que mais importa ao final das contas. Eis por que o *Dasein* não tem uma essência, um sentido que possa fazê-lo beneficiar-se do pensamento para além do “poder” ou da “potência” do pensamento³⁴. Sentido de finalidade, relação com o bem, interpelação ética, nada disso poderia ser determinante para se compreender uma situação histórica, um povo e uma época.

Temos, então, um paradoxo: se a morte é o acontecimento da liberdade, é como destino que o *Dasein* se compreende. O ente humano está aberto tanto aos acasos quanto às circunstâncias favoráveis. Na potência maior da liberdade finita, o que se assume é a própria finitude. O *Dasein* está marcado por um destino, isto é, convive com outras existências num mesmo mundo e aí pode lutar, fazendo parte de uma sina comum. Se houver transcendência, é apenas no interior da própria imanência³⁵, pois a liberdade heideggeriana significa paradoxalmente a impossibilidade de se vencer a necessidade pelo possível. Vinculados ao destino como “ser para o fim”, podemos compreender o que significa a historicidade³⁶.

³³ Cf. MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010, p. 22.

³⁴ Se a metafísica clássica procurava superar a morte pelo pensamento, relacionando-se com uma realidade resistente ao devir e à morte, a fenomenologia da finitude proposta por Heidegger mantém a ideia de poder de um modo ousado e inovador. A morte é uma espécie de poder sem apelo ao pensamento voltado à infinitude e ao absoluto. O poder de um ente finito é a possibilidade mesma que ele tem de morrer. Afirma Levinas: “O ser para a morte, na existência autêntica de Heidegger, é uma lucidez suprema. É a assunção da última possibilidade da existência pelo *Dasein*, que torna precisamente possíveis todas as outras possibilidades (...). A morte, em Heidegger, é o acontecimento da liberdade” (LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2011, p. 57).

³⁵ Num breve, porém magistral, estudo sobre Heidegger e o nazismo, Agamben parte da fenomenologia levinasiana para dizer o seguinte: “Falou-se muito do aberto como categoria central do pensamento de Heidegger, esquecendo-se, porém, muitas vezes que a especificidade e a novidade dessa abertura consistem precisamente no fato de serem abertura a um fechamento e por meio de um fechamento. O Ser-aí é desde o início lançado sem saída em seu “aí”, remetido a uma tonalidade emotiva e a uma situação fáctica determinada que estão diante dele como um enigma impenetrável, de tal modo que sua abertura coincide em cada ponto com o fato de ser destinado a uma queda (...). O homem do nazismo partilha com o Ser-aí a assunção incondicionada da facticidade, a experiência de um ser sem essência que tem de ser apenas seus modos de ser” (AGAMBEN, G. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 285-286).

³⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (Parte II). 9. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002, § 74, p. 190-191.

A fenomenologia do invisível põe em questão essa ênfase sobre a finitude, o privilégio de um existente às voltas com seu existir finito. Ela nos faz ver algo que nos lança para além do drama de um *si-mesmo* que se angustia com sua própria condição. Eis, com efeito, um dos grandes ensinamentos de Levinas. Na morte, afirma este filósofo, há uma relação com o “invisível”. A morte é imprevisível, não é um fenômeno surgindo de um horizonte qualquer. A morte não pode ser apropriada³⁷.

Na perspectiva levinasiana, não se pode assumir a própria morte, pelo simples fato de que, na morte, estamos expostos à violência absoluta, ao assassinato na noite. Luto com um invisível, tal como as peças de Shakespeare o mostram. “A morte me ameaça de além” (*au-delà*)³⁸ (LEVINAS, 1974, p. 211). Isso ensina que o desconhecido nos vem de outrem. Temos sempre consciência de uma hostilidade possível. “A violência da morte ameaça como uma tirania, como vinda de uma vontade estrangeira”. Daí as perguntas: de onde a morte nos vem? De onde ela ameaça? De quem é a ameaça? A morte é o nada ou uma recompensa? Como quer que seja, “minha morte vem de um instante sobre o qual, de nenhum modo, posso exercer meu poder³⁹”. A morte se aproxima como um mistério. Não posso assumi-la.

A relação com a morte ensina outra coisa, não menos importante: graças a ela, “tenho consciência”, “tenho tempo”, posso *ser contra a morte*, libertando-me da gravitação egoísta. Na medida em que posso ser “para-outrem”, a vontade ameaçada se dissolve em Desejo, cujo centro vai “para além da morte”. A relação com o fim não pode nos tirar o sentido dessa bondade, entendida como resistência à violência. Temos tempo para prevenir a violência sempre iminente, inaugurando um mundo com instituições minimamente justas⁴⁰. Posso morrer pelas mãos de alguém, é verdade. Mas há algo mais grave neste simples ensinamento: minha vida bem que pode valer menos do que outras vidas. Eis que a morte se situa num contexto novo, esvaziando-se do patético de ser *minha* morte. Desejo e bondade não encontram limites.

A bondade consiste em se colocar no ser de tal modo que Outrem importa aí mais do que eu mesmo. A bondade comporta, assim, a possibilidade para o eu, exposto à alienação de seus poderes pela morte, de *não ser para a morte*⁴¹.

³⁷ Cf. LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 210.

³⁸ *Ibidem*, p. 211.

³⁹ *Idem, Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 213.

⁴¹ *Ibidem*, p. 225. Itálico nosso.

Quanto a Marion, ele parte de Levinas para colocar sua questão a Heidegger: Deus seria um ente no Ser, prisioneiro do Ser? Seria o ente (*ens*) o primeiro nome divino, tal como afirma Heidegger⁴²? A resposta a essa questão se encontra, segundo Marion, em algumas passagens do texto bíblico. As Escrituras atentam para uma possível indiferença do ente em relação ao ser. Um indizível na linguagem do ser se anuncia. Como? Pelo Dom. A estratégia de Marion é clara. Ele sustenta que não é a ontologia que tem a primazia para se falar em Deus, pois quem decide é o próprio dom. Graças à lógica do amor e ao dom, pode-se falar em Deus para além da diferença ontológica⁴³.

Ora, a liberação da questão de Deus da ontologia não significa uma recusa pura e simples da teologia, mas a aceitação de que a teologia pode fornecer à fenomenologia modificações de método e de operações⁴⁴. É assim que o tema da evidência, tão importante para Husserl, é retomado para se falar de um brilho capaz de produzir algo excepcional, designando a excelência da doação. De que se trata? Do fato de que não podemos “ver” Deus como vemos os entes do mundo⁴⁵. A evidência ou brilho de Deus produz uma espécie de vazio. A excelência da doação se atesta num invisível ou ausência. É a peculiaridade da doação que torna Deus invisível. Marion a chama doação por abandono, pois há uma invisibilidade intrínseca à fenomenalidade em questão. Ou seja, o fenômeno excepcional não aparece em virtude de sua própria excelência. Joga-se, aqui, com as palavras?

Não é Deus como realidade existente que se trata de pensar. Procura-se tão somente descrever um tipo excepcional de fenomenalidade, ou a “essência” de um tipo de fenômeno. É certo que a teologia revelada não se contentaria com tal “redução”. Apoiada na revelação, a teologia aspira a colocar a questão da existência de Deus para além de sua mera possibilidade. No caso da fenomenologia, a ambição, se é que se pode falar assim, é descrever o “*étant donné*” por excelência. Veja-se que o verbo “sendo” cumpre apenas a função auxiliar de uma doação. No entanto, o problema teológico pode ele mesmo ser considerado fenomenologicamente. O problema de um pensamento cristão é examinado a partir de uma lógica bem diferente daquela que herdamos do registro da simples razão.

⁴² Lembremos que, para Heidegger, “a metafísica é onto-teo-logia. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus (...). A metafísica é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque Deus vem para dentro da filosofia (...). Como entra Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal?”.

⁴³ Cf. MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1991, p. 147.

⁴⁴ Cf. MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010, p. 30.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 93.

Há, por assim dizer, “outra lógica”, “outro *logos*”. A lógica do amor pode “ultrapassar” (*doubler*) a metafísica⁴⁶.

Todos os corpos juntos, todos os espíritos juntos e tudo o que eles produzem não valem o mínimo gesto de caridade. Esta é uma ordem infinitamente mais elevada. Com todos os corpos juntos, não se faria nenhum mínimo pensamento; isto é impossível, é de outra ordem. De todos os corpos e espíritos não se poderia extrair um gesto de verdadeira caridade; é impossível, é de outra ordem⁴⁷.

Se é difícil fazer a passagem da primeira para a segunda ordem, imagine-se o que seria fazer a passagem da segunda para a terceira. Não apenas está em jogo a capacidade de duvidar, de criticar e de se angustiar, mas principalmente a de se desfazer da dominação e do poder. A necessidade lógica quer controlar, ao passo que o amor é simplesmente incontrolável. Não se trata de abandonar o pensamento lógico, mas de compreender que a ordem superior permanece incompreensível para ele. Eis que a filosofia pode ser convocada pelo tribunal do *Ágape*. Ultrapassar (*doubler*⁴⁸) a metafísica significa fazê-la falar a língua da caridade. O amor (*Ágape*) põe como doação tudo o que existe. Ora, não se conhece o amor. Ele apenas se doa⁴⁹.

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que o amor nos dá ânimo e coragem para lutarmos contra os poderes da morte. O invisível resistindo à apropriação de nosso olhar é o emblema da luta em benefício da vida, possibilidade de se contestar a substituição de tudo o que tem vida por um inanimado. Em Levinas, o rosto como ícone é a mortalidade do outro para além de todo aparecer. A morte de outrem me diz respeito. A unicidade de outrem resiste à imagem, ao poder constituinte do sujeito. Ora, assim como a doação, o dom não pode ser justificado por um saber, por uma comprovação teórica. A fenomenologia pode, portanto, descrever a transição que vai do *mesmo* ao *outro*, graças ao dom de si. Pode-se viver na disponibilidade, na abertura, da responsabilidade, no amor.

⁴⁶ MARION, J.-L. *Doubler la métaphysique*. *Educação e Filosofia*, vol. 30, n. Especial, p. 19-39, 2016. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/35870>. Acesso em: 19 dez. 2023, p. 37 e ss.

⁴⁷ PASCAL, B. *Pensées*. Édition de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004, § 290, p. 207-208.

⁴⁸ Em francês, o verbo *doubler* significa duplicar ou dobrar. Pensamos, no entanto, que Marion o escolhe para sublinhar precisamente outros sentidos que este mesmo verbo possui, a saber, “aumentar”, “ultrapassar” e “tomar o lugar de alguém”. Eis que a superação da metafísica não significa o abandono das questões caras a ela, mas sim uma expansão. Certo, a redução fenomenológica “põe fora de jogo” as pretensões da metafísica tradicional, mas isto não nos impede (tal é a convicção de Marion) de tomar seus “objetos” como puras fenomenalidades. Neste caso, a fenomenologia “ultrapassa” a metafísica porque a expande, levando-a a dizer mais do que diz, libertando-a de sua idolatria. Um exemplo é a questão do sujeito, que passa a ser pensado não mais como substância ou fundamento, e sim como ipseidade que se constitui e se recebe a si mesma pelos *dons* que lhe chegam. Exemplo notável de como a fenomenologia pode “substituir” (*doubler*) a metafísica.

⁴⁹ Cf. MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1991, p. 153.

Quando falamos de Deus (e do invisível), o que é que falamos⁵⁰? Não estaríamos apenas tagarelando, repetindo jargões, ressuscitando ídolos? Não seria uma defesa desesperada e ingênua de teorias já definitivamente ultrapassadas? Santo Agostinho diria que não, propondo que a palavra que vale a pena ser proferida é aquela que diz o que não pode ser dito. Neste caso, o Dizer inspirado pelo invisível é uma resposta a uma interpelação. Tudo o mais seria mudez em pleno uso da linguagem. Eis que a fenomenologia, atenta a esse apelo, descreve o impacto do invisível sobre o olhar. Tal impacto “mostra” o que não se dá a ver, apenas nos fascina (desperta, motiva, responsabiliza) como um risco a ser assumido. Quando a subjetividade responde a esse apelo, queira ou não, ela está falando de Deus.

Referências

AGAMBEN, G. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

FABRI, M.; GRZIBOWSKI, S. *Introdução à fenomenologia do invisível. (O desejo, o amor, a vida)*. Curitiba: CRV, 2022.

HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo (Parte II)*. 9. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018.

HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.

⁵⁰ “Que dizemos nós, meu Deus, minha vida, minha santa delícia, ou que diz alguém, quando fala de Vós? Mas aí dos que se calam acerca de Vós, porque, embora falem muito, serão mudos” (AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores), Livro I, IV, 4., p. 11).

- LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.
- LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. 10. ed. Paris: PUF, 2011.
- MARION, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1991.
- MARION, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.
- MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- MARION, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.
- MARION, J.-L. Doubler la métaphysique. *Educação e Filosofia*, vol. 30, n. Especial, p. 19-39, 2016. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/35870>. Acesso em: 19 dez. 2023.
- PASCAL, B. *Pensées*. Édition de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ED-UFPA, 2011.
- PLOTINO. *Enneadi*. 4. ed. Trad. Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.
- POIRIER, J.-L. Introduction. In: PLATON. *Phèdre*. Trad. Mario Meunier. Paris: Presses Pocket, 1992.
- PSEUDO-DIONISIUS. *A teologia mística*. Trad. Jean-Yves Leloup. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SEBBAH, F.-D. A fenomenologia francesa. In: DREYFUS, H.L.; WRATHALL, M.A. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo: Loyola, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma contra os gentios* (Livro I, 14). Trad. Joaquim F. Pereira, São Paulo: Loyola, 2015.