

**Santo Agostinho no
pensamento de J.-L. Marion:
uma leitura de “Dieu sans
l’Être”**



Maria Manuela Martins

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de “Dieu sans l’Être”*

Autor: Maria Manuela Martins

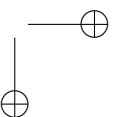
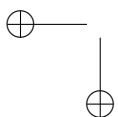
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Ângelo Milhano

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008







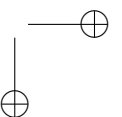
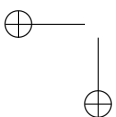
Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de “Dieu sans l’Être”*

Maria Manuela Martins

Conteúdo

I – A OBRA DE J.-L. MARION	4
1 - ‘Dieu sans l’être’: os pressupostos	6
2 - Os conceitos: ídolo/ícone	14
3 - A hipoteca ontológica e a encruzilhada do Ser	20
II – A RELAÇÃO ENTRE O ÍCONE E O ÍDOLO...	25
1 - A visão - Do ‘intuitus/contuitus’ ao Conceito	27
2 - O ícone e o silêncio	32
III – DEUS COMO AMOR (<i>caritas - agapè</i>)	36
1 - Deus - amor como inversão e transgressão do ídolo	39
2 - Deus enquanto <i>caritas</i> ...	42

*O artigo que aqui apresentamos é, de facto, um estudo mais desenvolvido do trabalho que apresentámos no Seminário de Metafísica, dirigido pelo professor Gilbert Gérard, em Louvain-la-Neuve, no Institut supérieur de philosophie de l’Université Catholique de Louvain, em 1993, no quadro de um D.E.A.





I

A OBRA DE J.-L. MARION

A obra do filósofo J.-L. Marion pode ser entendida a partir de três vectores principais: 1. o primeiro, que diz respeito à interpretação da metafísica cartesiana, representada essencialmente nalguns dos trabalhos mais importantes, produzidos nas três últimas décadas do século XX, como sejam, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986); 2. o segundo vector, que diz respeito, à exploração crítica da fenomenologia husserliana, e que está patente nas obras: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl et Heidegger* (1989), *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation* (1997); 3. e por último, aquele que concerne o domínio da especulação sobre a filosofia e a história da filosofia, em relação com a teologia e com o cristianismo, e de como esta relação se renova e se reproduz na modernidade, tendo em conta uma tradição filosófica mais do que milenar. É neste último campo de investigação que se deve entender a obra *Dieu sans l'être*, publicada pela primeira vez em 1982. Com efeito, os três capítulos que vamos abordar são, como refere o próprio autor na nota bibliográfica, textos que tiveram uma primeira versão, quer em modo de artigo, quer em modo de conferência¹. Não se trata de uma obra

¹*L'idole et l'icône*, desenvolve um texto que apareceu pela primeira vez na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979/4; *La double idolâtrie* retoma um artigo que foi publicado inicialmente em Heidegger et la question de Dieu. Ed. R. Kearney e





simples, mas antes, complexa e, fundamentalmente, por duas razões: a primeira, prende-se com o legado filosófico-teológico da longa tradição greco-latina, que tem como pano de fundo a questão do ser e da sua estreita relação com a questão de Deus. Trata-se de entender a relação fundamental, neste campo, da intrincada relação histórica entre a metafísica do Ser e a Revelação. A segunda, prende-se como o estado actual do mundo contemporâneo, dito pós-moderno, relativamente, à situação da metafísica ocidental enquanto onto-teo-logia e enquanto idolátrica. No primeiro caso, estamos a montante desta investigação e da história filosófica que se iniciou na Grécia antiga, no segundo, encontramos a jusante desta investigação e desta história do ser e da sua especulação filosófica como tal. Todavia, não é a única obra em que a relação entre filosofia e teologia se afrontam e se 'confrontam' no espaço histórico que lhes deu origem, que as consolidou, e que, finalmente, as abriu ao mundo de hoje. A importância do questionamento metafísico e ontológico cartesiano é, seguramente, o responsável pela necessidade de se tocar no problema da relação fundamental do ser e do não ser, ou seja, da questão do ser e do amor. Na verdade, três outras obras estão nesta linha do *Dieu sans l'être*, onde a tradição metafísica ocidental é posta em diálogo com a metafísica pós-moderna. Trata-se das obras: *L'idole et la distance: cinq études*² *La croisée du visible*³ e, posteriormente, *Prolégomènes à la charité* de 1986⁴. Por último, *Le phénomène érotique*, que, de certa forma é o desembocar de uma reflexão na pós-modernidade do fenómeno erótico. Tendo em conta este amplo e vasto universo filosófico de J.-L. Marion, concentremo-nos, então, no objectivo que nos propomos, na análise dos três primeiros capítulos de Dieu

S. O'Leary. Paris, Grasset, 1980; *La croisée de l'Être* completa e transforma uma conferência que foi pronunciada em 22 de Novembro de 1980, num seminário de Doutorado organizado pelas Faculdades de Teologia das Universidades da Suíça e que foi publicada numa obra colectiva dirigida por P. Gisel, Labor et Fides, Genève, 1982.

²J.-L. Marion, *L'idole et la distance: cinq études*. Paris, Grasset, 1977.

³J.-L. Marion, *La croisée du visible*. Paris, La Différence, 1991.

⁴J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*. Paris, La Différence, 1986.





sans l'être, obra que provocou nos meios intelectuais e filosóficos, além fronteiras do Hexágono, uma onda de reacção e de ampla discussão nos mais diversificados e diferentes níveis⁵. É o próprio J.-L. Marion que no dá conta desta imensa controvérsia, num artigo que será igualmente objecto da nossa discussão neste contexto⁶.

1 - 'Dieu sans l'être': os pressupostos

Em exergo da sua obra *Dieu sans l'être*, J.-L. Marion coloca a seguinte máxima: "Seul l'amour n'a pas à être. Et Dieu aime sans l'être" e, nas páginas introdutórias seguintes, citando, desta vez, Pascal e Heidegger, onde ambos reafirmam a proeminência do amor em relação ao ser, co-

⁵ Damos alguns exemplos desta ampla discussão: J.-L. Schlegel, "Dieu sans l'être. A propôs de J. L. Marion", in *Esprit*, 1984, n.º 86, pp. 26-36; R. Kearney, "A dialogue with Jean Luc Marion", in *Philosophy today*, vol. 48/1, 2004, pp. 12-26; R. Virgoulay, "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 ; M. B. Ewbank, "Of Idols, Icons, and Aquinas's Esse : reflections on Jean-Luc Marion", in *International Quarterly Philosophical*, vol. 42, 2002, n.º 2, pp. 161-175; E. Falque, "Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez J.-L. Marion", in *Gregorianum*, 86, 1 (2005), pp. 45-62; J.-Guy Pagé, "Dieu et l'être", in *Laval théologique et philosophique*, XXXVIII, 1, 1981, pp. 33-43; I. P. Sheldon, "The Philosophy of Icons", in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 506-517; G. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, vol. I, pp. 73-111.

⁶J.-L. Marion, "De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique", in *L'être et Dieu. Travaux du C.E. R. I. T.*, Éditions du Cerf, 1986 p.129: "La thèse avancée dans le texte qu'on vient de lire - qui reprend l'intention de notre ouvrage 'Dieu sans l'être' - continue à susciter des discussions, ce qui est flatteur mais aussi des contresens, ce qui est inutile". Informamos que este artigo teve uma primeira publicação em *Laval théologique et philosophique*, 41, 1 1985, pp. 25-41.



loca em evidência o projecto que anima esta obra⁷ A citação do célebre filósofo francês Pascal, diz o seguinte: *De todos os corpos e espíritos não se extrairia um movimento de verdadeira caridade, isto é impossível, e de uma outra ordem, é sobrenatural*⁸. Quanto à citação do grande filósofo alemão M. Heidegger, Marion, escolhe uma passagem do texto do Seminário de Zurich de 1951: *"Se tivesse de escrever uma teologia - a que me sinto por vezes incitado a fazê-lo - então o termo 'ser' não deveria em nenhum caso aí intervir. A fé não tem necessidade do pensamento do ser"*⁹

Por sua vez, na nota de 'envoi', que, à falta de melhor tradução em língua portuguesa, nos poderia levar a exprimir a ideia de uma 'apresentação', dedicatória ou, até mesmo, de homenagem a quem se reenvia aquilo que se escreve, J.-L. Marion exprime ainda a seguinte ideia: a teologia é, de todas as escrituras aquela que causa maior prazer. Este prazer não é o prazer do texto, mas é, precisamente, o prazer na sua transgressão, que vai das palavras (*verba*) à Palavra (*Verbum*)¹⁰. Na verdade, é precisamente a partir desta nota de apresentação do livro, que podemos melhor extrair a intenção fundamental de J.-L. Marion. A obra é trespassada nos seus três primeiros capítulos, pela ideia de

⁷ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*. Paris, Presses Universitaires de France/Quadrige, 1991. A primeira edição desta obra, data de 1982, pela Librairie Arthème Fayard

⁸Pascal, "Polémiques religieuses", in *Œuvres complètes I. Édition présentée, établie et annoté par Michel Le Guern*. Paris, Gallimard, 1998, p. 552 : *"Et que par conséquent tous les corps devaient aussi bien retourner à lui que les esprits étaient capables de connaissance et d'amour, pouvaient y retourner seuls ; mais les corps, étant privés de l'un et de l'autre, ne pouvaient y retourner s'ils n'y étaient reportés par des esprits"*. As traduções que apresentamos no corpo do texto são da nossa responsabilidade

⁹M. Heidegger, *Seminare. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 15. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, S. 436*: *"Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort "Sein" nicht vorkommen. Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig"*. Tradução francesa de J. Greisch, in *Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé par R. Kearney et Joseph S. O'Leary*. Paris, Bernard Grasset, 1980, p. 334. Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 92

¹⁰ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 9.

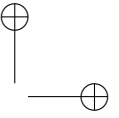


'transgressão, em todo o caso, daquilo que nós podemos entender por uma boa transgressão, isto é, a transgressão do ser relativamente ao amor, a transgressão do visível relativamente ao invisível, a transgressão da metafísica pela não-metafísica, ou, se preferirmos, numa linguagem mais heideggeriana, pela ultrapassagem (*Überwindung*) da metafísica. É sob o signo, portanto, da transgressão ou, da ultrapassagem, que se deve entender o intuito fundamental de J.-L. Marion. As citações e as paráfrases introdutórias à obra têm como escopo principal fazer despertar o leitor para um conjunto de temáticas que são complexas e exploratórias, no âmbito da história do Pensamento ocidental mas, simultaneamente, preparar o leitor, para um conjunto de teses que serão desenvolvidas ao longo da obra. Sendo assim, os autores que serão convocados na ampla discussão sobre esta fenomenologia metafísica, 'teológica e teiológica', são os autores da Patrística, Pseudo-Dionísio, São Tomás e, no pensamento moderno, Descartes, Kant, Fichte, Nietzsche e Heidegger.

Neste artigo, iremos concentrar-nos num primeiro momento, numa leitura dos três primeiros capítulos, que abordam os conceitos fundamentais que a percorrem: o conceito de 'ídolo', de 'ícone' e de 'signa', no cruzamento conceptual e mental que se efectua entre os três.

"Será necessário, portanto, justificar alguns pontos sobre aquilo que se segue: Sob o título, Dieu sans l'être, não queremos insinuar que Deus não é, nem que Deus não é verdadeiramente Deus. Tentámos meditar sobre aquilo que Schelling nomeava: "a liberdade de Deus em relação à sua própria existência". Perguntado de outra maneira, tentamos tornar problemática a evidência em que, os filósofos saídos da metafísica se juntam aos teólogos saídos do neotomismo: Deus, antes de tudo, tem ser. O que significa dizer, por sua vez, que antes de todos os outros entes, ele teria ser; e que antes de qualquer iniciativa ele teria também de assumir isto, o de ser. Mas será que o ser tem a ganhar alguma coisa em 'ser'? O ser - qualquer que ele



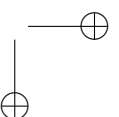
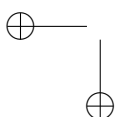


seja, e na medida em que se torne manifesto - pode ele - simplesmente acolher alguma [coisa de] Deus? Para nos aproximarmos desta questão, para a tornarmos concebível e audível é preciso, sem dúvida, tratar do ser a partir da instância que provoca todos os deslumbramentos e os faz parecer intransponíveis, o ídolo”¹¹.

Reconhecemos a importância da questão do Ser na reflexão especulativa ocidental que se iniciou na Grécia antiga. Todavia, para alguns autores, esta reflexão inicia-se, até mesmo antes, com o pensamento Vetero-Testamentário, mais propriamente no mundo bíblico. Pelo menos, é assim que pensava E. Gilson, quando falava de uma ‘metafísica do êxodo’, claramente patente na Sagrada Escritura, mais precisamente, no livro do Êxodo, 3, 14¹². Na verdade, a intrincada relação entre a reflexão filosófica e teológica foi estabelecida nos primeiros sé-

¹¹J.-L. Marion, *Dieu sans l’être*, p. 10 : “Il faudra pourtant justifier quelques points de ce qui suit. Sous le titre Dieu sans l’être nous n’entendons pas insinuer que Dieu ne soit pas, ni que Dieu ne soit pas vraiment Dieu. Nous tentons de méditer ce que F. W. Schelling nommait “la liberté de Dieu à l’égard de sa propre existence”. Autrement demandé, nous tentons de rendre problématique cette évidence, où les philosophes issus de la métaphysique conviennent avec les théologiens issus du néo-thomisme : Dieu, avant tout autre chose, a à être. Ce qui veut à la fois dire qu’avant les autres étants, il aurait à être ; et qu’avant toute autre initiative, il aurait aussi à prendre celle d’être. Mais l’être a-t-il rien à gagner à être ? L’être - que quoi que ce soit, pourvu qu’il soit, manifeste - peut-il seulement accueillir quelque [chose de] Dieu ? Pour seulement approcher de cette question, la rendre concevable et audible, il faut sans doute traiter de l’être à partir de l’instance qui provoque tous les éblouissement et les fait paraître indépassables, l’idole”.

¹²E. Gilson em *L’Esprit de la philosophie médiévale* Paris, 1948, p. 50, afirma o seguinte: “Pour savoir ce qu’est Dieu, c’est à Dieu lui-même que Moïse s’adresse. Voulant connaître son nom, il le lui demande, et voici la réponse: ego sum qui sum.”. Além disso, na nota n. 1 desta mesma passagem, E. Gilson reafirma ainda a importância desta metafísica do Êxodo, ao dizer que: “l’Exode apportait aux hommes une définition métaphysique de Dieu, mais s’il n’y a pas de métaphysique dans l’Exode, il y a une métaphysique de l’Exode et on la voit se constituer de très bonne heure chez les pères de l’Église, dont les philosophes du moyen âge n’ont fait que suivre et exploiter les directives sur ce point”.





culos do cristianismo, aquando do reencontro entre Helenismo e Cristianismo, retomada, posteriormente, pelos Padres Gregos e, na sequência os Latinos, que renovaram a imbricada conexão, desenvolvendo a especulação filosófica e teológica.

Não obstante tudo isto, dever-se-á ainda acrescentar o debate empreendido em torno da história da filosofia, relativamente à tradição filosófica e da história do ser. Na verdade, o hiato existente entre uma metafísica do ser e uma metafísica do amor foi instaurada, a partir do momento em que a exegese dos textos do Pseudo-Dionísio, nomeadamente, a interpretação que faz S. Tomás, orienta a história deste texto para uma subordinação do *summum bonum* ao ser¹³, contrariando assim a perspectiva platónica e enaltecendo, portanto, de sobremaneira, a dignidade de uma metafísica do Êxodo (Ser) relativamente a uma metafísica do Bem. J.-L. Marion denota precisamente a necessidade de uma inovação radical, retomando agora as duas tradições no interior da história do pensamento filosófico¹⁴. Para J.-L. Marion, a denominação principal de Deus enquanto *ego sum qui sum* não pode ser justificada pelo uso puro e simples do versículo de Êxodo 3, tanto mais que ele tem sido fonte de imensas discussões entre filósofos e biblistas¹⁵, nas últimas décadas. Semelhante denominação divina, por mais excelente que possa ser, ao aplicarmos a Deus, revela-se como insuficiente para o filósofo francês, que parece estar bem mais próximo de uma outra tra-

¹³E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 94 : "Poser la question à Denys l'Aréopagite serait se mettre dans le même cas. Profondément pénétré de platonisme, ce chrétien ne parvient pas à surmonter le primat du Bien pour s'élever au primat de l'Être. (É) Commentant à son tour le commentaire de Denys, saint Thomas se déclare d'accord avec lui, mais on a justement remarqué qu'il ne l'est pas, car au lieu de voir dans l'être une participation du bien, ce que le texte de Denys suppose, il voit dans le bien un aspect de l'être".

¹⁴J.-: Marion, *Dieu sans l'être*, p. 10: "Dieu est amour", ou devrait-on gloser: ce qui fait que "Dieu" soit Dieu, consiste plus radicalement qu'à être, à aimer".

¹⁵A este respeito consulte-se as seguintes obras: *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*. Paris, 1978; *L'être et Dieu. Travaux du C.E. R. I. T.* Paris, Éditions du Cerf, 1986.





dição, para quem, Deus é mais do que Ser, Ele é amor¹⁶. Sendo assim, a primazia do nome divino não será dado a Deus como Ser mas antes como Amor (agapè), atestando a palavra da carta de *São João*, 4, 8: "Deus caritas est". Compreendemos, portanto, conquanto o âmbito da reflexão empreendida por J.-L. Marion, se insere numa fonte originária do pensamento, na tradição da Metafísica ocidental e que o seu lugar originário e originador se encontra essencialmente nesta busca radical de Deus que consiste mais do que em Ser, mas antes em amar. "Deus é amor", ou dever-se-ia glosar: aquilo que faz com que "Deus" seja Deus, consiste, mais radicalmente, em amar do que em ser"¹⁷. Todavia, podíamos perguntar: em que medida esta tradição foi suficientemente desenvolvida e trabalhada pelos autores da Patrística e, na época posterior, a Idade Média, até aos tempos modernos, de tal forma que J.-L. Marion não faz mais do que desenvolver e alargar o seu campo de compreensão e de desocultação, deixando ver, claramente, como uma certa tradição está patente na metafísica da modernidade, com a tão proclamada 'morte de Deus'? Por outras palavras, será que o filósofo J.-L. Marion não fez mais do que revelar a sua filiação à recepção da mística do Pseudo-Dionísio e portanto, da tradição neoplatónica e da qual ele quer ser simplesmente o porta-voz, como um simples continuador?, ou será que, ao contrário, J.-L. Marion inscreve-se nesta tradição mas que até aqui foi insuficientemente explorada pelo pensamento filosófico, desde a época Patrística, passando pela Idade Média, reencontrando-se nos nossos dias, numa outra forma de 'teologia negativa', e sobre a qual, há muito mais a explorar e a ultrapassar, do que simplesmente a continuar? O capítulo terceiro, que fala precisamente, da *croisée de l'être*, , pretende responder a esta questão, de tal forma que, a intrin-

¹⁶Na longa tradição filosófica, poderíamos constatar uma dupla orientação metafísica, em particular aquela que se origina aquando do reencontro entre helenismo e judeo-cristianismo; uma metafísica que dá primazia ao Ser e à Essência e uma outra metafísica que dá primazia ao Bem, e para a qual o ser não é senão uma derivação do Bem. A leitura de J.-L. Marion nesta obra, consiste, no fundo a resgatar esta dupla cumplicidade no seio da longa 'História do Ser'.

¹⁷J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 111.





cada relação entre filosofia e teologia não é o resultado por um lado, de uma "distinção abissal"¹⁸ e antinómica, como poderia fazer-nos levar a crer a interpretação heideggeriana e, por outro que há possibilidade de se reencontrar uma certa continuidade, enquanto "retomada que ultrapassa e mantém"¹⁹, da metafísica do 'Ser' que, na *distância*, reencontra uma metafísica do amor (*agapè*). Assim sendo, há uma linha de continuidade entre a Mística do Pseudo-Dionísio e a crítica crepuscular de uma 'teologia' nietzscheana e heideggeriana, que traduzem no fundo, o fluxo de uma história da metafísica do ser e do dom²⁰. No intuito de respondermos a estas questões iniciais, somos levados a crer que, na realidade, J.-L. Marion, insere-se, preferencialmente, na segunda hipótese. Na verdade, pensar Deus e nomeá-Lo como amor insere-se numa tradição filosófica que nos precede, mas que agora se encontra com uma corrente do pensamento moderno, da chamada 'morte de Deus'. O reencontro destas duas formas de 'teologias negativas' até que ponto poderão esclarecer-nos, por um lado, sobre o sentido do verdadeiro Deus, e por outro, sobre uma maior proximidade com o sentido do Ser, esclarecido agora à luz de uma diferença fundamental entre ente e Ser. Segundo Marion, será preciso, portanto, equacionar uma metafísica do dom e do amor, com uma metafísica do ser, conjugando assim tradições distintas, em que a recepção do Pseudo-Dionísio juntamente com as novas formas de 'ateísmo suspensivo' e de nihilismo, podem ser finalmente compreendidas na continuidade da história da metafísica. Na verdade, pensar Deus como amor, parece consistir para o vulgo em geral, como sendo essencialmente um pensamento especificamente teológico, não merecendo, portanto, o espaço de uma reflexão metafísica. Esta perspectiva é denunciada pelo próprio Heidegger em *Ser e Tempo*, a respeito do existencial fundamental enquanto *Befindlichkeit*, realçando o carácter afectivo do *Dasein*²¹ invocando para isso Agosti-

¹⁸J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 98.

¹⁹J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 154.

²⁰J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, pp. 153-154. Cf. J. L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, p. 127

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, B2. Frankfurt am Main, Vit-





nho e Pascal por intermédio de Max Scheler. Todavia, Heidegger vai mais longe na sua analítica da 'afectividade' (*Befindlichkeit*), pois o fenómeno é originariamente orientado para a *Retórica* de Aristóteles e do pensamento patrístico e escolástico, ainda que Heidegger não o desenvolva aqui. Na verdade, a estreita associação da verdade com o amor, sendo claramente afirmada por Agostinho "*non intratur in veritatem nisi per caritatem*" e citada por Heidegger, não deixa, porém, de transparecer a sua origem bíblica. Por outro lado, J.-L. Marion salienta em *Réduction et donation*, que os enunciados de Heidegger a respeito do amor é um estudo que está ainda por fazer²².

Será que o espaço metafísico de pensar Deus como Ser se terá esgotado e então, não nos restaria senão o amor como um 'hiper-conceito' cuja metafísica não nos diz nada, mas somente a teologia da fé? Ou será que J.-L. Marion pretende que a 'hipóstase' Deus-amor, pode bem ser um conceito que é capaz de criar uma outra metafísica que está além do Ser e ter assim um lugar no interior da metafísica? No intuito de respondermos a todas estas questões, tentaremos esclarecer num primeiro momento, o fundo central da história da metafísica e simultaneamente a tese que anima J.-L. Marion em *Dieu sans l'être* e no artigo publicado

torio Klostermann, S. 185: "*Die Weiterführung der Interpretation der Affekte in der Stoa, imgleichen die Überlieferung derselben durch die patristische und scholastische Theologie an die Neuzeit sind bekannt. Unbeachtet bleibt, da die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven überhaupt seit Aristoteles kaum einem nennenswerten Schritt vorwärts hat tun können. Im Gegenteil: die Affekte und Gefühl geraten thematisch unter die psychischen Phänomenen, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren. Sie sinken zu Begleitphänomenen herab. Es ist ein Verdienst der phänomenologischen Forschung, wieder eine freiere Sicht auf diese Phänomene geschaffen zu haben. Nicht nur das; Scheler hat vor allem unter Aufnahme von Anstößen Augustinus und Pascal die Problematik auf die Fundierungszusammenhänge zwischen den "vorstellenden" und "interessenehmenden" Akten gelenkt. Freilich bleiben auch hier noch die existenzial-ontologischen Fundamente des Aktphänomens überhaupt im Dunkel*".

²² Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Épipiméthée/PUF, 1989, p. 261. Marion enuncia na nota 29, alguns dos textos onde Heidegger aborda a questão do amor e da alegria.





posteriormente, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*²³, que retomando a tese apresentada em *Dieu sans l'être*, pode ser considerado como uma réplica do próprio J.-L. Marion aos seus interlocutores. Num segundo momento, tentaremos aplicar a proposta de Marion relativamente ao ídolo e ao ícone na teoria da imagem e da representação em Santo Agostinho, em particular no seu *De Trinitate* e como o Deus Trinitário entendido como *Caritas*, poderá ser uma resposta ao carácter idolátrico do ser e da substância.

2 - Os conceitos: ídolo/ícone

Para J.-L. Marion há dois momentos distintos, mas cruciais, na História do pensamento Ocidental e do qual nós somos os herdeiros legítimos: o momento grego, que instaura o *eidôlon*, como o representante do esplendor grego visível, e o outro, o *eikôn*, que se associa mais directamente com o mundo cristão e o mundo semita, que será, por sua vez traduzido e reformulado no pensamento patrístico e bizantino. O εἰδῶλον, traduz o espanto admirável da visibilidade, e como consequência directa, a assumpção do conhecimento; o *eidôlon*, deixa transparecer aquilo que se vê, aquilo que se pode representar, e portanto, a assumpção do conhecimento. "*Eidôlon, aquilo que se conhece, pelo simples facto mesmo que se o viu (oïda)*"²⁴. Por sua vez, εἰκῶν, deixa-

²³J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, pp. 103-130.

²⁴J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 18 : "*Eidôlon, ce qui se connaît du fait même qu'on l'a vu (oïda)*". Está patente nesta fenomenologia da visibilidade e da invisibilidade a tradição platónica. Ainda que Marion associe o ídolo ao universo grego e o ícone ao universo semita, do Novo Testamento e Patrístico-bizantino, podemos, no entanto, encontrar os dois conceitos na tradição platónica. Podemos dizer que a teoria das ideias em Platão, resulta do 'conflito' destas duas dimensões, ainda que o carácter icónico seja talvez, subvalorizado relativamente ao carácter idolátrico. J.-L. Marion





se perceber pelo 'brilho do visível' sem que ele atraia, para si, propriamente o que é visível, mas aquilo pelo qual o visível se torna visível. O *eikôn* denota, por isso mesmo, duas dimensões: A. o brilho, isto é, o meio invisível e inefável por meio do qual se vê alguma coisa; B. a distância que vai do visível até ao invisível, por meio do visível. "O ícone abre-se a um rosto, onde a vista do homem não considera nada, mas remonta do infinito do visível ao invisível, pela graça do visível"²⁵. A diferença entre estes dois momentos, instaura uma fenomenologia distinta e complexa entre ídolo e ícone, ou seja, entre a visibilidade que se vê e a visibilidade que intenciona o que se vê, de forma a fazer apelo àquilo que não se vê. Na verdade, o ídolo e o ícone indicam uma maneira de ser dos entes²⁶. Na fenomenologia husserliana, a importância do olhar e da visibilidade como lugar por excelência de um saber que se mede essencialmente pela sua 'visée', pela sua capacidade de trespassar o meio diáfano, que representa o olhar do espírito e a luz do olhar é um bom testemunho deste *eidôlon*²⁷.

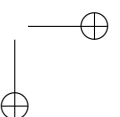
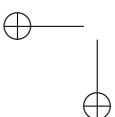
Mas, para entendermos a relação harmoniosa e simultaneamente conflituosa, entre o ídolo e o ícone, é necessário um terceiro elemento, capaz de os revelar, e de manifestar o valor simbólico de cada um. "(É)

faz alusão ao pensamento de Platão, no *Timeu*, a partir do qual, se pode encontrar ecos no pensamento Patrístico e, remontando no tempo, até em S. Paulo, *Col.* 1,15. Cf. *Timeu*, 92 c 7. Mas, neste contexto, trata-se da valorização do ícone e, inevitavelmente, do invisível relativamente ao visível; no entanto, esta não é a única direcção do pensamento de Platão, relativamente ao ícone. Veja-se por exemplo, em vários contextos da *República*, do *Fédon*, do *Fedro* e do *Sofista*, onde é o eidos e o eidôlon que tem lugar de destaque. De igual modo em Plotino, nas *Enéadas*, encontramos o eidôlon como sinónimo de imagem e de simulacro. Quanto ao *eikôn*, também nos aparece, em alguns contextos das *Enéadas*: I, 2, 7; II, 6, 3; III, 5, 9; IV, 4, 10; VI, 3, 1.

²⁵ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 31. "L'icône s'ouvre sur un visage, où la vue de l'homme n'envisage rien, mais remonte à l'infini du visible à l'invisible par la grâce du visible".

²⁶ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 15.

²⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 92. Erstes Buch. Herausgegeben W. Biemel. Haag, Martinus, 1950, S. 228-229, trad. fr. *Idées I*, § 92, pp. 317-318.





*o ícone e o ídolo só se distinguem na medida em que fazem signo de maneira diferente*²⁸. Do conflito entre estas duas fenomenologias, que determinam de um lado, a pura visibilidade e do outro a pura invisibilidade, que permite passar do visível ao invisível, daquilo que é visível àquilo que é invisível e, d'Aquele que é invisível, Aquele que é único e Aquele que permanece em segredo²⁹, há necessidade de se encontrar um terceiro termo que estabeleça a relação entre os dois, o ídolo e o ícone, e isto só pode ser dado por uma fenomenologia que totalize estas duas maneiras do ser dos entes, como é a hermenêutica dos signa e, inevitavelmente da sua interpretação.

O ídolo representa o lugar do olhar. O olhar que instaura, por sua vez, a visibilidade. Por isso, o ídolo é o primeiro visível e o primeiro espelho invisível. No entanto, é o olhar que funda o ídolo e não o contrário³⁰. O olhar precede o ídolo na medida em que está no poder do 'olhar' atentar previamente aquilo que visa e, desta forma, fixar o que visa. O olhar é o lugar por excelência do visível e de assim esgotar essa visibilidade. *"O olhar deixa-se cumular: em vez de transbordar o visível, de não o ver e de o tornar invisível, ele descobre-se como transbordado, contido, retido pelo visível"*³¹. À semântica do olhar corresponde a visibilidade plena e satisfeita mas, igualmente, que transborda, que se contém e é contida numa imagem. Se ao ídolo corresponde o que é visível e, por isso mesmo, lhe corresponde um carácter especular, ao ícone corresponde a visão, isto é, aquilo que aparece, aquilo que satura o visível, por meio do invisível. A força do ícone reside na sua

²⁸J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 17 : *"l'idole et l'icône ne se distinguent qu'autant qu'elles font signe de manière différente"*.

²⁹J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 37 : *"L'icône a un statut théologique, le renvoi du visage visible à l'intention qui envisage, culminant dans le renvoie du Christ au Père : car la formule eikôn tou theou tou aratou concerne d'abord le Christ"*.

³⁰J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 19.

³¹J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 20 : *"Le regard se laisse combler : au lieu de déborder le visible, de ne pas le voir et de le rendre invisible, il se découvre comme débordé, contenu, retenu par le visible"*.





capacidade para tornar visível o invisível³². Daí a sua capacidade de hipostasiar-se numa *ousia*³³. Ao ícone corresponde essencialmente o olhar do aprofundamento do visível em função do invisível, a intenção proveniente do infinito e a desmedida, ou seja, a distância que desloca e que simultaneamente cruza.

Quanto à constituição do ídolo, este dá-se através de três características fundamentais: o ídolo é o primeiro visível, é o espelho invisível no visível e, por último, o ídolo é a representação tornada conceito. É neste triplo alcance que se consigna o que o espírito concebe. Sendo assim, o ídolo conceptual mede-se pela sua capacidade (*capacitas*)³⁴, em conceber e em *fixar* aquilo que o espírito é capaz. O poder do ídolo está na sua capacidade de trespassar o espaço que vai do visível ao invisível e de simultaneamente, de o poder representar e figurar como visível. Na linguagem cartesiana das *Meditationes* esta figuração, traduz-se pelo emprego do verbo *latino effingere* ou ainda *figere*, que significa precisamente contemplar a figuração, imaginar³⁵. Uma outra potencialidade

³²J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 28.

³³J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 30.

³⁴Encontramos um primeiro estudo do conceito de *capacitas* e de *capax Dei*, num artigo de J.-L. Marion, *emphDe la divinisation à la domination: étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes*, in *Revue philosophique de Louvain*, 1975, n.º 2, pp. 263-293, onde o autor analisa este conceito, muito para além do universo cartesiano indo até Agostinho e por alguma da tradição Patrística e medieval, e onde se pode encontrar uma primeira abordagem do carácter excessivo da *capacitas* enquanto potência, em função do dom, e por isso da inevitável transmutação da *capacitas* em algo não proporcional às nossas capacidades.

³⁵Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 28: "*Novi me existere; quaero quis sim ille quem novi. Certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imanatione effingo. Atque hoc verbum, effingo, admonet me erroris mei: nam fingerem revera, si quid me esse imaginarer, quia nihil aliud est imaginari quam rei corporae figuram, seu imaginem, contemplari*". Também em Agostinho de Hipona encontramos a utilização deste verbo com o mesmo sentido que lhe dá Descartes, de figurar, de representar em imagem o que se vê e pensa. Cf. *S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi, Epistulae*, VII, 3. Ed. A. Goldbacher, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*





do ídolo consiste na sua capacidade de saturação material, que lhe confere o poder de se satisfazer com aquilo que produz e reproduz.

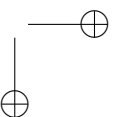
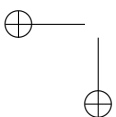
”O ídolo, como tal, Kouros arcaico, não pretende evidentemente reproduzir tal deus, visto oferecer o único original materialmente visível. De preferência, consigna-se sobre a pedra do seu material, o que um olhar - o do artista como homem religioso, penetrado do deus - viu do deus; o primeiro visível soube fascinar o seu olhar e aqui está o que o artista tenta produzir sobre o seu material”³⁶.

A saciedade do visível traduz a insolência e a sua própria desmedida porque *fixa (fige)* o olhar do divino num primeiro visível consignado, em primeiro lugar, nos seus elementos materiais e estéticos e, num segundo momento, num pensamento que se consigna a si próprio e confina o divino a um pensamento parado e estagnado, tornando-o um ídolo conceptual.

”Assim o espectador, na medida em que a sua atitude se faça religiosa, poderá encontrar o seu ídolo materialmente fixado, o brilho do primeiro visível, cujo esplendor fixa (fige) o olhar. Que a sua atitude se faça religiosa, isso quer dizer que relativamente ao brilho que fixa o ídolo material

Latinorum, 33. Vindobonae, 1895, p. 17; *Sancti Aurelii Augustini, De Civitate Dei*, XII, 26, Corpus Christianorum, Series Latina, XLVII, pars XIV, 1. Turnholti, Brepols, 1955, p. 382. Já relativamente à ideia do poder que o ídolo tem de fixar e de repousar o olhar na sua intenção, traduz-se, em linguagem agostiniana pelo verbo figo, que mantém a atenção do espírito numa representação e numa intenção que solidifica o olhar no visível. Cf. *De Trinitate*, XI, 1- 2.

³⁶J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 24 : *”L'idole comme tel, kouros archaïque, ne prétend évidemment pas reproduire tel dieu, puisqu'il en offre le seul original matériellement visible. Bien plutôt, se consigne sur la pierre de son matériau ce qu'un regard - celui de l'artiste comme homme religieux, pénétré du dieu - a vu du dieu; le premier visible a su éblouir son regard, et voilà ce que l'ouvrier essaie de produire sur son matériau”.*





*corresponde exactamente o alcance do seu olhar, que, com este brilho receberá o primeiro esplendor que o possa parar, o sacie (comblar), o fixar*³⁷.

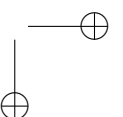
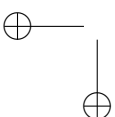
Neste sentido, o ídolo consigna o divino à medida do olhar humano, e o seu carácter idolátrico mede-se pela capacidade do pensamento filosófico conter Deus num conceito; por isso mesmo, esse conceito funciona como um ídolo. Daqui resulta uma primeira consequência: quer a experiência teísta quer, a experiência ateuista tornam-se uma concepção idolátrica. A primeira, porque Deus, enquanto ídolo conceptual, não é senão o resultado de uma metafísica que culmina numa *causa sui*, que determina por sua vez, a metafísica no seu solo onto-teo-lógico; a segunda, porque afirma desmesuradamente que a proveniência do conceito é o resultado do único 'intencionar' do olhar humano. Daí a sentença de Feuerbach: "*é o homem que é o modelo original do seu ídolo*"³⁸. A idolatria, quando considerado essencialmente, pelo alcance que faz do divino, permanece prisioneira da 'intenção' que o ídolo produz à sua medida³⁹. Por isso mesmo, "*o ídolo não constitui senão o depósito do intencionado do invisível e do divino*"⁴⁰. Na verdade, a ideia de ídolo corresponde, na sua culminância, à representação intelectual do divino e à consequente interpretação da 'morte de Deus'. É por esta razão que Marion afirma que, a cada época, corresponde uma determinada 'imagem' ou figura do divino que se fixa, por sua vez

³⁷J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 24 : "*Ainsi le spectateur, pourvu que son attitude se fasse religieuse, pourra retrouver sur l'idole matériellement fixée, l'éclat du premier visible dont la splendeur fige le regard. Que son attitude se fasse religieuse, cela veut dire qu'à l'éclat que fixe l'idole matérielle correspond exactement la portée de son regard, qui, avec cet éclat recevra la première splendeur qui puisse l'arrêter, le comblar, le figer*".

³⁸J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 27: "*C'est l'homme qui est le modèle original de son idole*", p. 27: Cf. "*Das Wesen des Christentums*", in G. W., Bd. V, Berlin, 1968, S. 11.

³⁹J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 43-44.

⁴⁰J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 41: "*l'idole ne constitue qu'un dépôt de la visée de l'invisible et du divin*".



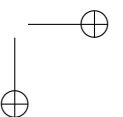
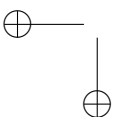


,num ídolo. Por isso mesmo, quanto mais intensa se fizer a figuração do divino, menos 'Deus' atingiremos. Desta feita, a crítica que se possa efectuar a este conceito 'Deus', será o exacto equivalente ao conteúdo deste mesmo conceito. O ateísmo conceptual não é senão o resultado da crítica que faz ao conceito que ele contém. É por esta razão que este 'ateísmo conceptual', do qual deriva o ateísmo sociológico, vale o que vale em função do conceito operatório de 'Deus' e, por conseguinte, perde toda a sua pertinência demonstrativa, limitando-o portanto, a um conceito regional de 'Deus'⁴¹.

3 - A hipoteca ontológica e a encruzilhada do Ser

É no sentido de verificar esta dupla idolatria que J.-L. Marion discute o fundamento e o seu valor. Ao longo deste capítulo, J.-L. Marion discutirá o alcance do carácter idolátrico do conceito, com Nietzsche mormente, com a sua crítica negativa à religião e com a sua interpretação da 'morte de Deus' que se abre ao nihilismo. Prende-se igualmente com esta questão o debate com Heidegger a respeito do carácter onto-teológico da metafísica, resultante da idolatria conceptual. Como resposta a esta idolatria, Marion efectua a viagem inevitável pela história da metafísica, através de Tomás de Aquino e da sua interpretação do Pseudo-Dionísio onde são discutidas as duas linhas de força da especulação filosófica: o primado do Bem ou o primado do Ser. Inevitavelmente, a metafísica tomista parece inicialmente recair, de igual forma, sob o criticismo do 'ídolo' de Marion. Com efeito, o primado do Ser (*summum esse*) sobre o primado do Bem (*summum bonum*) tem como consequência imediata, uma metafísica que fixa, como primeiro nome de Deus, o *ens*, nome este, que é apreendido pela imaginação e pelo conceito. Desta maneira, Deus enquanto *ens*, bem pode ser considerado como

⁴¹J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 45.





ídolo, reforçando por isso, as "aporias da *causa sui*". Apesar desta crítica, Marion reabilita o pensamento de Tomás de Aquino, que, no seu ponto de partida ter-se-ia distanciado da doutrina do Pseudo-Dionísio, mas que por outros contextos tomasianos, se poderá aproximar quando a questão do ser se liga directamente com a questão de Deus enquanto Cristo e enquanto *agapè*, como possibilidade de transgressão do ser⁴². . Esses contextos não são completamente explorados em *Dieu sans l'être*, mas Marion dá-nos conta dessa intenção noutra parte da sua obra⁴³.

Para reforçar a sua tese sobre Tomás de Aquino e sobre a ambiguidade revelada pelo pensamento metafísico do Aquinata, Marion evoca a concepção metafísica, na época moderna, que consolida firmemente esta metafísica enquanto representativa de um discurso teológico e de uma onto-teo-logia. "A metafísica, com efeito, não tem necessidade alguma da teologia da fé para enunciar os nomes divinos: "Deus" como fundamento último, com Leibniz; "Deus" como "Deus moral", com Kant, Fichte e Nietzsche; "Deus" enfim, sobretudo como *causa sui* com Descartes, Espinosa e, no fundo, toda a metafísica"⁴⁴. A inevitável 'li-

⁴²J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, pp. 122-123.

⁴³J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, in *L'être et Dieu*, p. 128 : "Et sans doute la substitution de l'être au bien, comme premier nom divin, devrait s'analyser aussi comme une simple variation de la même ténèbre lumineuse (ce qui, je dois le reconnaître, n'est pas assez dit et vu dans *Dieu sans l'être*). -Ensuite, on remarquera que S. Thomas n'inclut pas, au contraire de ses successeurs et particulièrement de Suarez, Dieu dans l'objet de la métaphysique ; loin de le définir comme *subjectum scientiae*, comme *sujet de la science métaphysique*, il le reconnaît seulement *principium subjecti*, *principe du sujet de cette science* (In Boethii de Trinitate, q. 5). Consulte-se a este propósito também o artigo de Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, in *Revue thomiste*, XCV, 1995, pp. 31-66. Saliente-se a este respeito que todo o debate está na leitura orientada de São Tomás do texto *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, em particular o capítulo V, 1-2. Cf. S. Dionysii Areopagitae *De Divinis nominibus*. Ed. J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 3.

⁴⁴J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 97: "La métaphysique en effet n'a nul besoin de la théologie de la foi pour énoncer des noms divins : "Dieu" comme *fondement ultime*, avec Leibniz ; "Dieu" comme "Dieu" moral, avec Kant, Fichte et Nietzsche ;





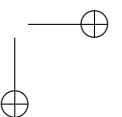
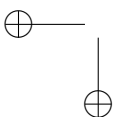
bertação do ser' provocada pela diferença ontológica heideggeriana e pela sua crítica, desferida a uma possível identidade superficial entre filosofia e teologia deverá, antes de tudo, poder efectuar uma 'redução' idolátrica, de forma a realizar-se a ultrapassagem da metafísica.

Na análise proposta por Heidegger, "Ser" e "Deus" não são idênticos, nem a essência de Deus deve ser pensada em função do Ser. Por isso Marion apresenta as três teses fundamentais de Heidegger a respeito desta relação complexa: A. a não identidade de Deus com o Ser; B. a não-pertinência da palavra Ser para a teologia; C. a pertinência ou a (im)pertinência da dimensão do Ser para experienciar Deus. Se, as duas primeiras teses, parecem querer demonstrar a antinomia entre Deus e Ser, entre o domínio da teologia e o domínio da metafísica onto-teo-lógica e *teiológica*, já a última tese, propõe, ao contrário, não a disjunção abissal entre teologia e filosofia, mas a partilha de domínio, na medida em que a teologia não se possui ela própria como domínio exclusivo de si própria e, por sua vez, a filosofia enquanto *teologia* adquire também, de certa forma, alguma coisa de comum com a teologia, a respeito de Deus. Sendo assim, interroga-se Marion: "Se a teologia não tem "Deus" por objecto formal exclusivo, como pode ela, face à teologia, definir-se?"⁴⁵ Perante tal questão, torna-se evidente que é necessário entendermos o que é afinal a teologia. Heidegger define-a como: "interpretação da palavra divina da revelação"⁴⁶. Na célebre conferência de 1927, *Phänomenologie und Theologie*, Heidegger distingue a filosofia da teologia, dizendo que esta é uma ciência ôntica e, portanto, uma ciência distinta da filosofia, que é uma ciência ontológica. A teologia diz respeito, por isso, ao *Faktum* - e daí o seu carácter de 'positividade' (*Positivität*) - que assenta na fé no Cristo, o Deus cru-

"*Dieu*" enfin et surtout comme causa sui avec Descartes, Spinoza et à la fin toute la métaphysique".

⁴⁵J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 98.

⁴⁶M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, S. 81. Em *Sein und Zeit*, § 3, Heidegger define de modo semelhante a Teologia, S. 13.





cificado⁴⁷. A consequência mais importante desta destrição consiste no facto de que a fé não é senão um modo de existência do ser-aí, mas que não o determina originariamente e portanto, não provém do ser-aí.

*”(Ê) a fé é um modo de existência, do ser-aí humano que, segundo o seu próprio testemunho - o qual pertence essencialmente a este modo de existência - não provém do ser-aí e não é temporalizado livremente por ele, mas resulta daquilo que se revela no e com este modo de existência, isto é, daquilo que é acreditado”.*⁴⁸

Esta distinção está patente igualmente em *Ser e Tempo*, pois a analítica do *Dasein* expressa uma anterioridade existencial, para a qual, a sua existência se determina pelo seu ser-aí impondo-lhe um carácter de neutralidade e de ”aparência de um ateísmo extremamente individualista e radical”⁴⁹. Ora, em razão por um lado, desde dado inicial do *Dasein*, e por outro, da ’confusão’ e identificação entre Deus e Ser, Ser e ente e, finalmente, entre a Teologia da fé e a *Teiologia*, pode-se perguntar: como pode ser libertada então esta ’hipoteca’ ou esta hipótese em que o ”*Ser, antecipadamente se oferece como ecrã, onde se projectaria e apareceria todo e [qualquer] ’Deus’, que quisesse constituir-se - visto que, por definição, constituir-se significa constituir-se como ente?*”⁵⁰. Na verdade, Marion orienta agora o debate para uma análise do Ser ou do Bem, como objecto de denominação principal de Deus. Ao ’nome ausente’ do ateísmo conceptual contrapõe-se o ’nome essencial’ do cristianismo que por uma inversão do olhar nos põe na via do ’nome não-essencial’ e por consequência na via da ’caritas’ como

⁴⁷M. Heidegger, ”Phänomenologie und Theologie”, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, S. 52.

⁴⁸M. Heidegger, ”Phänomenologie und Theologie”, S. 52, trad. Francesa, in *Archives de philosophie*, tome 32, cahier III, 1969, p. 367.

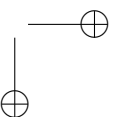
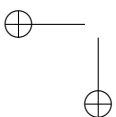
⁴⁹J.-L. Marion, *Dieu sans l’être*, p. 102.

⁵⁰J.-L. Marion, *Dieu sans l’être*, p. 105 : ”*L’Être par avance offre l’écran où se projeterai et apparaître tout ”Dieu” qui voudrait se constituer - puisque que, par définition se constituer signifie se constituer comme étant*”.





sendo a condição incondicional de toda a doação de ser. É no sentido de orientarmos esta leitura da tese de Marion, que vamos agora nos voltar para Agostinho de Hipona, na obra *De Trinitate*, de forma a compreendermos como se pode melhor entender a relação entre Ser e Bem, ou *Agapè*.





II

A RELAÇÃO ENTRE O ÍCONE E O ÍDOLO E A DUPLA TRINDADE NO HOMEM SEGUNDO AGOSTINHO

O que iremos efectuar, neste segundo momento, é uma tentativa de aplicação da concepção de Marion, relativamente ao pensamento de Agostinho. Isto significa que a relação que se vai estabelecer entre o pensamento de Marion e o pensamento de Agostinho é uma forma de aplicação concreta das ideias fundamentais de J.-L. Marion. Na verdade, o pensamento de Agostinho não é o mais solicitado nesta obra. Encontramos outros autores da tradição cristã que são bem mais referidos como sejam, o Pseudo-Dionísio e São Tomás de Aquino. Sendo assim, seria interessante perguntar, qual a razão de procurarmos ver simultaneamente as raízes e as sintonias entre o que diz Marion e Santo Agostinho. A razão principal prende-se com a própria especulação agostiniana que será *avant la lettre* bem mais fenomenológica e sugestiva para a interpretação de J.-L. Marion. A outra razão é que o autor faz apelo ao pensamento de Agostinho noutros textos, daí justificar-se esta abordagem.

Neste primeiro momento iremos estabelecer uma relação entre os conceitos de 'ídolo' e de 'ícone' e a teoria da imagem em Agostinho, tal qual ele a desenvolveu no seu tratado acerca da Trindade. Esforçar-nos-emos por verificar qual o paralelismo entre o paradigma da imagem e





da ideia em Agostinho e o par ícone-ídolo, propostos por J.-L. Marion. Como vimos, estes dois conceitos vêm, directamente, do pensamento filosófico grego e bíblico. Santo Agostinho elabora a sua teoria da imagem, a partir da interpretação que ele faz do capítulo primeiro do livro do Génesis, de forma a entender-se: *”creavit Deus hominem ad imaginem suam”* (Gén.1,27). Na verdade, este versículo bíblico não diz que Deus criou o homem como uma imagem de Deus, como se a relação entre o homem e Deus fosse a relação de uma imagem a uma outra imagem, ou mais absurdo ainda, de uma imagem de Deus que, sendo reflectida, plasmasse uma realidade que é, por sua vez diferente e consistente. A relação entre a imagem que é o homem e Deus seu criador é uma relação de diferença. Não se trata, nem como no primeiro caso, uma relação de imagem a imagem, como pensaram alguns autores da patrística⁵¹, nem como de uma segunda imagem, a qual, se torna, por sua vez, uma imagem que se torna uma outra realidade e contudo, imagem; mas acontece que entre Deus e o homem se contrapõem duas realidades consistentes : o homem e Deus, e que a imagem torna-se lugar, não somente de relação, mas também de subsistência ôntica. Para Agostinho, existem vários níveis de imagens enquanto estruturas que são entendidas em função da sua relação com Deus: 1. cosmológicas; 2. gnoseológicas; 3. antropológicas; 4. ontológicas. Estas estruturas assemelham-se à análise que efectua João Damasceno sobre os diferentes géneros de imagens que se encontram na criação e na criatura, relativamente a Deus⁵²

⁵¹ Segundo certos autores da patrística grega, a imagem e a semelhança do homem face de Deus é pensada segundo uma imagem da imagem: εἰκὼν εἰκόνοσ. H. A imagem de Deus é o Filho e nós somos a imagem da imagem. Cf. Clemens Alexandri *Opera Omnia, Stromates*, V, 14 94 (PG 8) Orígenes fala igualmente do homem enquanto imagem de imagem.

⁵² *Joannis Damasceni Opera Omnia, Orationes pro sacris imaginibus*, III, 17, § 353 (PG 94, col. 1337).





1 - A visão - Do 'intuitus/contuitus' ao Conceito

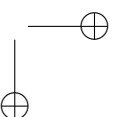
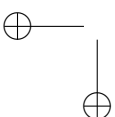
No livro XI do *De Trinitate*, Agostinho quer inaugurar um movimento ascendente que é o seguinte : partir das coisas visíveis para chegar às coisas invisíveis, de forma a encontrar uma similitude da essência divina no homem de maneira a que por um lado, nos conheçamos melhor, e por outro, que cheguemos a um verdadeiro conhecimento de Deus.

A capacidade de ver (vídeo) revela por si só vários elementos : 1. a visão enquanto capacidade sensível, dos nossos sentidos; 2. as imagens que nós formulamos a partir das coisas visíveis que nós vemos; 3. a representação imagética formada pelo nosso espírito; as ideias ou os conceitos formulados aquando das nossas representações. Sendo assim, podemos dizer que a visão (*visio* ou *video*) significa, quer a capacidade de ver o objecto ou a realidade que está diante de nós, ou seja, o olhar enquanto aquilo que permite que uma imagem se estabeleça como imagem que se vê, quer a visão enquanto representação e delimitação daquilo que é visível para nós. Por outras palavras, a visão representa os limites de um conhecimento feito entre um mundo percebido, pensado e descrito. Poderíamos dizer, de forma semelhante, numa linguagem wittgensteiniana, que "*os limites da minha linguagem são os limites do meu próprio mundo*"⁵³.

Santo Agostinho divide, no homem exterior, duas trindades : uma trindade da percepção que é exterior, e uma trindade da memória, que é interior. Na trindade exterior encontramos três elementos : a realidade que se vê, a visão e finalmente o olhar, isto é, a atenção (*attentio*) da alma que permanece ligada à coisa perceptível⁵⁴. Na segunda trindade, igualmente encontramos três elementos, a memória, a visão interior e a

⁵³L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 5.6 e prop. 5.6.1. Trad. Francesa de P. Klossowski. Paris, Gallimard, 1961, p. 86.

⁵⁴*Obra completas de San Agustín, La Trinidad*, XI, 2, 2, (BAC p. 519-20): "*Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res quam videmus, sive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videri oculis potest; (É) deinde, visio quae non erat priusquam*





vontade que reúne tudo a fim de formar uma unidade⁵⁵. Com efeito, podemos notar que, quer na primeira trindade, quer na segunda trindade, é importante para Agostinho a questão do ver aquilo que é da ordem do olhar, em relação a um mundo invisível. A terminologia que utiliza J.-L. Marion mantém uma certa analogia com a terminologia agostiniana. Coincidência ou não, é mais do que evidente. Para Marion, o olhar é aquilo que cria o ídolo e fixar o olhar significa por sua vez a intenção daquilo que é visado positivamente e a delimitação desse mesmo olhar para que surja o ídolo. O ídolo é então a imagem deste olhar, o que significa que o ídolo, visto ser uma imagem deste olhar, não tem consistência ôptica, porque é um espelho e não um retrato, isto é, não é uma imagem por si mesma, mas é antes, uma imagem do que é visado no olhar. Este espelho é algo que revela a capacidade do sujeito que percebe (percepcionante) e 'trespassante'; é um olhar 'atravessante' (*perçant*) e agudo que nos possibilita, quer o olhar, quer a imagem produzida pela intenção do sujeito que vê e o visível fornecido pelo objecto. Declara Marion: "Antes do ídolo, o olhar trespassava em transparência o visível. Em rigor, o olhar não via o visível, visto ele não cessar de o transparecer - de o trespassar em olhar trespassante"⁵⁶. Como podemos nós então relacionar o ídolo do qual nos fala J.-L. Marion e a dupla trindade de que nos fala Agostinho? Com efeito, podemos estabelecer a relação em três sequências de que dávamos já conta no início desta reflexão:

1. Ao nível da representação como tal, no quadro de uma ontologia epistemológica e de uma cosmologia. Trata-se da crítica de Marion ao *ens*, concebido como Deus enquanto *causa sui*. Assim como

rem illam objectam sensui sentiremus: tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio".

⁵⁵*Obra completas de San Agustín, La Trinidad, XI, 3,6 (BAC p. 527-28): "Sed pro illa specie corporis quae sentiebatur extrinsecus, succedit memoria retinens illam speciem quam per corporis sensum combibit anima; proque illa visione quae foris erat cum sensus ex corpore sensibili formaretur, succedit intus similis visio, cum ex eo quod memoria tenet, formatur acies animi, et absentia corpora cogitantur"*.

⁵⁶J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 20





para Agostinho a dupla trindade é uma representação feita por nós a partir deste mundo visível, de forma a entendermos conceptualmente Deus, assim também para Marion o ídolo é uma representação que nos determina uma certa concepção do mundo e de Deus. O *intuitus*, ou *contuitus ocolorum, mentis e animi*, e a *visio*, denunciam a procura por uma visibilidade de Deus, que se encontra, quer como um vestígio no mundo, quer como os limites intransponíveis do mundo. Declara Agostinho no Livre arbítrio:

*”Olhando e considerando, portanto toda a criatura, quem quer que vá até à Sabedoria, sente-a no caminho, na medida em que ela se lhe mostra sorrindo e com toda a sua providência; e inflama-se tanto mais com ardor ao percorrer este caminho, quanto mais o caminho tira a sua beleza da Sabedoria, à qual ele tenta chegar”.*⁵⁷

Mas o *intuitus* implica, igualmente, que o olhar do espírito no seu acto de conhecer ao formular as suas representações, repouse no fim deste olhar interior e com o qual julga sobre as representações que produz.

2) Ao nível de uma gnoseologia. Para Agostinho, a representação é possível graças a dois elementos: de um lado temos o objecto visível e do outro, o sujeito que vê. Este sujeito é ao mesmo tempo aquele que possui o olhar e aquele que forma as imagens. Assim, a representação é o resultado daquele que percebe o sentido e aquele que intencionalmente cria as imagens conceptuais daquilo que vê ou daquilo que é visto. Estamos igualmente ao nível do ídolo estético e depois conceptual, que Marion descreve. Encontramos, pois, dois elementos essenciais na constituição do ídolo: I. ele é visível. *”O ídolo, primeiro*

⁵⁷*De Libero arbitrio*, II, 17, 45 (CCL XXIX, p. 268): *”Intuitus ergo et considerans uniuersam creaturam quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in uia se sibi ostendere hilariter et in omni prouidentia occurrere sibi. Et tanto alacrius ardescit uiam istam peragere quanto et ipsa uia per illam pulchra est ad quam exaestuat peruenire”.*





visível, o primeiro, a colocar plenamente a visão num olhar até agora insaciável. O ídolo oferece, ou antes, impõe o olhar seu primeiro visível, qualquer que ele seja, coisa, mulher, ideia ou Deus”⁵⁸. II. Ele é um espelho invisível. Este espelho significa duas coisas: que o visível se mostra e completa (comble) o campo da visibilidade; este espelho funciona como um reflexo do visado do olhar. “O ídolo joga assim como um espelho, não como um retrato: um espelho que reenvia ao olhar a sua imagem, ou mais exactamente a imagem daquilo que é visado, e o alcance disto que é visado”⁵⁹. E num passo mais à frente afirma Marion: “O ídolo esconde o espelho porque ele completa o olhar”⁶⁰. Ora, se o ídolo é por sua vez, quer o primeiro visível que se impõe ao olhar, quer este espelho invisível que permite um campo de visibilidade e assim a reflexividade do sujeito, então acontece que há uma relação com a trindade exterior de que nos fala Agostinho. O primeiro visível é tudo aquilo que permite, como campo de visibilidade dada pelo mundo, por meio dos objectos corporais e o espelho invisível é o meio sensível, quer dizer, os órgãos dos sentidos informados (*sensus informatus*) a partir do exterior que encaminham as coisas visíveis ao sujeito. Todavia, estes sentidos informados não são unicamente percebidos, mas também sentidos formados pelo sujeito e pela sua intenção. Assim, acontece que a percepção e a sensação se encontram intimamente ligadas na representação intencional.

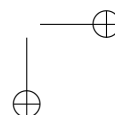
3. Agostinho fala do olhar do espírito (*acies animi*) como uma *acies cogitantis*, isto é como um olhar interior do pensamento e uma *acies recordantis*⁶¹, como o olhar interior que pensa e recorda, na trin-

⁵⁸J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.21 : “L'idole, premier visible, la première, en met plein la vue à un regard jusqu'alors insatiable. L'idole offre, mieux impose au regard son premier visible, quel qu'il soit, chose, femme, idée ou dieu”.

⁵⁹J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.21: “L'idole joue ainsi comme un miroir, non comme un portrait : miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image de sa visée”.

⁶⁰J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.21 : emph”L'idole masque le miroir parce qu'elle comble le regard”.

⁶¹Ver a este propósito: F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*, Paris, 1988, que nos





dade interior. Esta fenomenologia do olhar e da atenção, é o efeito por um lado, da *visio sentientis* ou *visio intentionis* que trespassa o pensamento e, por outro, a resultante do acto de produção interna ao pensamento que a memória fabrica na ausência dos objectos sensíveis. Este olhar do espírito que pensa e recorda, estando os objectos ausentes, e não em presença real, deverá ter a capacidade de pensar e produzir interiormente uma 'imagem', a que se dá o nome de *cogitatio*⁶². Os ídolos reportam-se portanto, a um certo nível de representação que podemos designar de percepção interna. O olhar subsiste como tal, na medida em que é o fundamento de todo o conhecimento que estabiliza uma determinada concepção de realidade. De igual modo, se nós olhamos Deus através deste olhar que é a simples representação sensível, também esta representação, na sua formulação racional, origina ima-

indica que o significado do termo *acies*, é entendido como uma força trespassante. Na tradução francesa da Bibliothèque Augustinienne, as expressões *acies cogitantis* et *acies recordantis* são traduzidas pelo olhar interior. Esta terminologia era específica de Agostinho, porque já nas *Confissões* o olhar interior é traduzido por "interior aspectus". Cf. *Conf.* VII, 10,16, e não por *acies recordantis* ou ainda *acies cogitantis*. É verdade, que este olhar pertence à trindade interior, todavia, é um olhar quer do pensamento daquele que pensa, quer da recordação, daquele que se lembra; por isso, este acto é, um "acies animi", quer dizer, um olhar do espírito. Cf. *De Trin.* XI, 4, 7. Este olhar penetrante é próprio do acto de atenção, ou seja, é o acto próprio da fenomenologia da atenção de que nos fala Husserl, nas *Ideias I*, § 92 e sgs. São, na verdade, os diferentes modos que pertencem à atenção (*Aufmerksamkeit*) que originam as diversas 'camadas' intencionais da percepção. À estrutura da consciência pertence o olhar do espírito (*geistigem Blick*) e as luzes do olhar (*Blickstrahl*) como modos próprios do que é emanado do eu puro. Por outro lado, os diferentes conteúdos noemáticos da consciência, como sejam a percepção, imaginação, ou recordação são resultantes dos correlatos intencionais da consciência. A *acies cogitantis* e *recordantis* em Agostinho, pode ser assim associada a esta fenomenologia da atenção em Husserl, que releva da consciência e dos seus diferentes modos intencionais.

⁶²*Obra completas de San Agustín, La Trinidad*, XI, 3, 6 (BAC p. 527): "*Quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quo rursus voluntas convertat aciem, ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*".





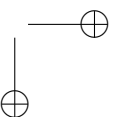
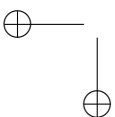
gens daquilo que se pensa. É precisamente isto que Agostinho chama uma *visio spiritalis*, a saber, que toda a representação utiliza imagens formadas a partir de uma realidade exterior, mas que se constroem segundo uma representação do espírito, para assim poder criar realidades mais sublimes. Essas realidades mais sublimes reconhecem a grande distância (*magna distantia*) entre a representação conceptual do Deus Trinitário e representação conceptual que o homem possui dessa Trindade⁶³. Na verdade, segundo Agostinho uma coisa é a Trindade em si, excelsa e incomparavelmente superior a qualquer trindade concebida e imaginada⁶⁴. A Trindade antecede todas as coisas e precisamente toda o poder de representação (*conspicio*) e mais ainda, tudo aquilo que pode ser na realidade imagem dessa trindade.

2 - O ícone e o silêncio

Até aqui falamos de ídolo, reportando-o à teoria da imagem que nos propõe Agostinho no seu *De Trinitate*. Mas, e então o ícone? Se o ícone é o inverso do ídolo, como o poderemos perspectivar no âmbito da teoria da imagem em Agostinho? Não será que o ícone se encontra também na dupla trindade da qual nos fala Agostinho? Agora procederemos a um movimento contrário, tal como o descreve J.-L. Marion, isto é, partimos do invisível a fim de que ele se torne visível; estamos

⁶³*Obra completas de San Agustín, La Trinidad, XV, 7, 12 (BAC p. 714): "Itemque in hoc magna distantia est, quod sive mentem dicamus in homine, eiusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intellegentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intellegimus nisi per intellegentiam, nec amamus nisi per voluntatem. At vero in illa Trinitate quis audeat dicere Patrem, nec se ipsum, nec Filium, nec Spiritum sanctum intellegere nisi per Filium, vel diligere nisi per Spiritum sanctum per se autem meminisse tantummodo vel sui vel Filii vel Spiritus sancti (Ē)".*

⁶⁴*Obra completas de San Agustín, La Trinidad, XV, 23, 43 (BAC p. 771): "Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia".*



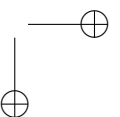
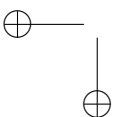


portanto, perante o ícone. Lembremos, antes de tudo, o que nos diz o filósofo francês:

*”Mas objectaria um leitor superficial, definindo o ícone pelo visado de uma intenção, portanto, por um olhar, que não se encontraria exactamente os termos da definição de ídolo? Absolutamente, mas numa espécie de inversão perfeita: o olhar não pertence mais ao homem que visa até ao primeiro visível, menos ainda, um artista; um tal olhar pertence aqui ao ícone, onde o invisível não se torna visível senão intencionalmente, portanto pelo seu visado”.*⁶⁵

Na verdade, o movimento, de que nos fala J.-L. Marion está presente em Agostinho, mas identifica-se unicamente numa sequência. Agostinho considera, como nós vimos mais acima, um movimento que vai do visível ao invisível e portanto, um movimento ascendente, do homem para Deus. Mas existe igualmente o movimento contrário, que parte do invisível até ao visível, e portanto, um movimento descendente de Deus em direcção do homem. Ora, este movimento é característico do ícone. Por um lado, a abertura do ícone por ele mesmo a uma visibilidade hipostasiada com a visibilidade, por outro, o que é perspectivado pela verdadeira imagem ela mesma do divino, enquanto presença real: isto significa, no primeiro caso, que uma outra imagem é formada aquando da imagem formada pelo ídolo e, no segundo caso, que a imagem hipostasiada é de uma outra natureza quando ela possui nela mesma a sua própria visibilidade, que se mostra através da invisibilidade. Para o primeiro caso, estamos perante a imagem da imagem, para o segundo, estamos perante a imagem que se dá onticamente através da natureza de um Deus feito homem.

⁶⁵ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 31: *”Mais, objecterai un auditeur superficiel, en définissant l'icône par la visée d'une intention, donc par un regard, ne retrouve-t-on pas exactement les termes de la définition de l'idole? Absolument, mais à une parfaite inversion prés: le regard n'appartient plus ici à l'homme qui vise jusqu'au premier visible, encore moins à un artiste ; un tel regard ici à l'icône même, où l'invisible ne devient visible, qu'intentionnellement, donc par sa visée”.*



*”O visível convoca-nos de ‘rosto para rosto’, de pessoa para pessoa (1Cor. 13,12) através da visibilidade representada pela sua encarnação e a visibilidade factual da nossa carne: não mais o ídolo visível como o espelho invisível do nosso olhar, mas a nossa face como o espelho visível do invisível”.*⁶⁶

Estes dois momentos estão presentes em Agostinho: na trindade exterior e interior existe um movimento de união entre a visibilidade feita pelo olhar humano e a invisibilidade tornada visível que é possível graças a uma hipóstase do divino com o humano. *”Que aquele que venera o ícone venera nele a hipóstase daquele que aí está inscrito”*⁶⁷. Porém, existe uma diferença entre Agostinho e Marion. O ícone de que nos fala Marion pretende manifestar uma imagem de Deus, a qual não se hipostasias num significado que identifica a revelação de Deus a um conceito supremo, capaz de tornar Deus sinónimo daquilo que é traduzido I. pela linguagem; II. pelo pensamento e, enfim, III. pela fé. O ícone, ao contrário, quer revelar uma outra ideia, e isto não corresponde, totalmente, ao pensamento de Agostinho: o ícone revela por sua vez, a presença divina, por sua livre vontade. Assim, o ícone encontra-se em tudo aquilo que é visível, afim de que *”o ícone se abra num rosto”* e, por sua vez, que seja a presença divina personificada e individualizada do Divino.

*”O ícone abre-me a profundidade invisível dos nossos olhares, que se trocam numa irreduzível e comum distância. Desta forma o Cristo realiza por excelência a essência de todo o ícone, que S. Paulo nomeia eikon tou théou tou arauto (Col. 1, 15): não se trata de uma imagem que reproduziria assim um original visível, mas de uma prodigiosa transição entre o visível e o invisível”.*⁶⁸

⁶⁶ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, pp. 34-35.

⁶⁷ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 30: *”Que celui qui vénère l'icône vénère en elle l'hypostase de celui qui y est inscrit”*.

⁶⁸ J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la*

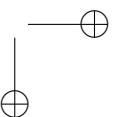
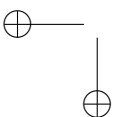


Para Agostinho a natureza de Deus ultrapassa-nos e nós não podemos saber ainda o que Ele é verdadeiramente. Por isso, Deus permanece como inefável e é por causa dessa inefabilidade que nos silenciámos. Por isso Agostinho diz que "falamos sobre o inefável para expressar algo que, de modo algum podemos falar"⁶⁹. Na verdade, quer a representação sensível, quer a representação conceptual possuem uma certa similitude do Deus Trinitário, mas Deus na sua essência não pode ser apreendido pelos nossos conceitos. Contudo, visto que os nossos conceitos em Deus, são os conceitos verdadeiros, então Deus, é Aquele em quem subsistem estas ideias. É aqui que se verifica a familiaridade entre o visível e o invisível, onde o visível e o invisível, apesar de distintos, se desenvolvem mutuamente no seu contacto. É igualmente aqui se cruza o ídolo e o ícone. Quem permite efectuar a relação entre um e outro é a distância, ou seja, a 'contemplação na distância'⁷⁰ que o ícone impõe ao conceito, de forma a atingir o infinito ou a desmedida. Marion dá o exemplo de Descartes com a ideia Dei que se identifica com a *idea infiniti*.

métaphysique, pp.114-115: *L'icône m'ouvre la profondeur invisible de nos regards, qui s'échangent dans une commune et irréductible distance. En quoi le Christ accomplit par excellence l'essence de toute icône, que S. Paul nomme eikôn tou théou tou aoratou (Col. 1,15) : il ne s'agit pas d'une image visible qui reproduirait ainsi un original visible, mais d'une prodigieuse transition entre le visible et l'invisible*".

⁶⁹ *Obra completas de San Agustín, La Trinidad*, VII, 4, 7 (BAC p. 404).

⁷⁰ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 36.





III

DEUS COMO AMOR

(*caritas - agapè*)

Até aqui abordamos dois problemas: o primeiro, consistiu numa análise perceptiva e conceptual do ídolo e do ícone, reportando-os com o pensamento agostiniano da trindade do homem exterior. A crítica de Marion visa quebrar a representação como lugar da identificação do conceito de Deus da metafísica onto-teo-lógica com o Deus da Revelação. Declara Marion:

*”O nosso conhecimento de Deus, mesmo o mais conceptual e rigorosamente formalizável, não se joga em termos de representações de Deus, mas segundo o nosso consentimento em pensar ou não sob o sol de Deus, sob o olhar da treva luminosa: nós conhecemos Deus não à medida do nosso olhar sobre ele, mas do nosso consentimento, ou não, em habitar sob a sua luz”.*⁷¹

Ora esta identificação não é possível, porque o Deus da revelação é o Deus que se manifesta, Ele mesmo, numa manifestação 'outra', diferente da que nos fala o Deus da metafísica, onde, para conhecer Deus, é suficiente conhecer os nossos mecanismos de conhecimento para que

⁷¹J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, pp.115-116: *Notre connaissance de Dieu, même la plus conceptuelle et rigoureusement formalisable, ne se joue donc pas en termes de représentations de Dieu, mais selon notre consentement à penser ou non sous le soleil de Dieu sous le regard de la ténèbre lumineuse : nous connaissons Dieu à la mesure non de notre regard sur lui, mais de notre consentement, ou non, à habiter sous sa lumière”.*





se efectue um salto entre aquilo que nós somos e aquilo que nós conhecemos, por meio da nossa representação e assim limitemos no nosso conhecimento de Deus, o conhecimento que Deus faz d'Ele mesmo. Mas esta identificação entre aquilo que é dito por uma linguagem metafísica e aquilo que é dado pela fé é um dos exemplos idolátricos da representação de Deus ; o outro exemplo, é aquele que não faz a distinção no acto mesmo de representar Deus, entre aquilo que pertence ao sujeito e aquilo que não lhe pertence. Esta identificação é também uma idolatria. Retomando as palavras de J.-L. Marion, podemos entender que :

”Ver (e suscitar um ídolo) ou deixar considerar-se (pelo invisível), mentir-se para ficar como mestre ou expor-se à verdade, transbordada pela luz do outro; ver, mas em espelho estéril de si, ou não ver, para receber sobreabundantemente - esta Krisis não pode mediatizar-se nem enfraquecer-se pela racionalidade do conceito, que, justamente, daí depende. Que instância decidirá aqui ? Numa escolha, sem uma garantia de razão (sem conceito, nem espectáculo, portanto, libertado enfim, da idolatria, a fé, sem dúvida. Numa escolha sem ganho, mas aparentemente para uma perda (do conceito, da visibilidade, da autonomia, de autodomínio), a esperança. Numa escolha, sem outro motivo que o outro puramente aceite, a caridade. Portanto, todas as três permanecem, a fé, a esperança, a caridade. Mas a maior das três, é a caridade”⁷²

⁷²J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, p.118: *”Voir (et susciter une idole) ou se laisser envisager (par l'invisible), se mentir pour rester seul maître ou s'exposer à la vérité déversée par la lumière de l'autre ; voir, mais en miroir stérile de soi, ou ne pas voir, pour surabondamment recevoir - cette Krisis ne peut se médialiser ni émousser par la rationalité du concept, qui, justement, en dépend. Quelle instance, ici, décidera ? Dans un choix sans garantie de raison (sans concept, ni spectacle, donc libéré enfin de l'idolâtrie), la foi sans doute. Dans un choix sans gain, mais apparemment pour une perte (de*





O paradigma da 'visibilidade', daquele que vê, é traduzível em grego por 'conhecer'. Ora este conhecimento que se funda sobre a visibilidade é a idolatria porque ela é o lugar originário da representação. Esta representação é co-originária ao sujeito, donde, uma segunda implicação: a identificação entre conhecer e ser. Mas, então, poder-se-á perguntar: como sair deste círculo? A instância que nos pode fazer sair é o amor. Declara, por isso, J.-L. Marion:

"O acto de amar provoca não somente a transgressão representativa do ídolo, mas a realização pelo amante do amor onde Deus se realiza: aquele que ama não vê Deus como um objecto, mas reconhece-o como a lógica dominante do seu próprio acto de amor, como a vaga movente e o fluxo imenso que realça a sua vitalidade, o poder actuante no seu próprio esforço. Deus reconhece-se como e no acto mesmo pelo qual ele me faz amar - o meu próximo como ele mesmo - ".⁷³

concept, de visibilité, d'autonomie, de maîtrise), l'espérance. Dans un choix sans autre motif que l'autre purement accepté, la charité'.

⁷³J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, p.120.





1 - Deus - amor como inversão e transgressão do ídolo

Será que pensar Deus como o Ser por excelência e aceder a um possível conhecimento da sua existência e da sua essência, é o lugar exclusivo da metafísica? E se isso se verifica, será que todos os conceitos que se possam formar sobre Deus, da sua existência enquanto Ser e da sua não existência, escaparão a um simples conceito regional⁷⁴, e por consequência, que nós nos confrontaremos necessariamente com um ser consistente, donde tudo lhe deve a existência? Mas, por outro lado, será que pensar Deus e Ser enquanto idênticos, releva mais do domínio da metafísica, e portanto, do domínio da filosofia, ou será que o Ser é também compreensível e desenvolvido na Revelação ainda que pensado de forma diferente?

Será que a tese de J.-L. Marion sobre o Ser é de bani-lo absolutamente da metafísica? E, admitindo isto, será que é o amor que substitui o Ser e por consequência, será que o amor é mais do que um conceito que transborda, quer por sua vez da conceptualidade do Ser e da sua regionalidade epistémica, e de qualquer configuração possível? Isto significa que o amor pode ser o novo hiper-conceito (ele é mais do que um conceito na linguagem evangélica) que origina uma outra metafísica e será que ele pode criar as relações mais válidas entre metafísica e teo-

⁷⁴J.-L. Marion fala do conceito regional a respeito do ateísmo conceptual, o qual, negando Deus, formula assim um conceito entendido como a 'morte de Deus'. Mas, visto que este conceito é definido pela sua incompletude e pelo seu carácter de finitude, então, este conceito não é senão um conceito que não pode aniquilar outros conceitos possíveis sobre a 'morte de Deus'. *"Et puisque ce concept de mort de Dieu, n'est qu'un concept, alors il peut se vérifier deux chose: 1. que ce concept peut être nié sans que la véracité ontique de Dieu soit atteint; 2. que ce concept permet aussi sa négation à l'intérieur de sa propre définition, c'est-à-dire, la mort de Dieu transporte en soi-même la possibilité de la mort de la mort de Dieu. La mort de Dieu implique directement la mort de la "mort de Dieu" puisque à chaque fois, en disqualifiant un concept défini de Dieu, elle ouvre de nouveau le lexique indéfini d'autres concepts possibles pour nommer un Dieu toujours autrement pensable, autrement dit"*. Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.107.





logia? Relativamente à primeira questão, é evidente, que Marion não quer apagar o Ser nem condenar a uma destruição do seu primado que o determina, tanto como ser distinto radicalmente do ente, como aquilo que torna possível pensar Deus univocamente ou analogicamente. Daí que, Marion afirme mesmo, que:

*”Não se trata de se livrar do ser -e aliás como se desembaraçar daquilo que não foi feito, melhor, do que não existe, do não é um ente ? mas de o receber como ele se dá e para que ele se dê, a saber, como um dom”.*⁷⁵

Quanto à segunda questão, ela inscreve-se na sequência da primeira: visto que o ser não é posto de parte mas ele está presente, é no acto originário, portanto, da sua doação que se encontra a originalidade da sua presença. Pensar Deus sob a base do ser não é nem fazer de Deus um simples objecto da metafísica, pois ele escapa ao objecto da ciência pela sua transcendência, nem desfazer a diferença radical entre *esse* e *ens*. Ora, se o Ser ultrapassa o ente e se é impossível pensá-lo a partir do ente, segue-se, então, que pensar o ser é possível graças à analogia do ser ou ainda de pensá-lo negativamente, ao encontro do *ens*. Por consequência, para Marion não se trata de recusar o ser que se põe como tal, mas trata-se antes, de pensar o ser, sem que originariamente seja dado esse mesmo ser. Mas será que é este acto de doação que transborda aquilo pelo qual se torna presente, isto é, o ser, ou é o ser que transborda ele mesmo também na sua 'monstração' enquanto ser? Na linha do pensamento de Marion, que declara, pois, que Deus se diz 'Ser' face aos entes⁷⁶, parece-nos legítimo perguntar: é o Ser que se ultrapassa a si mesmo na sua causa de si mesmo ou é o dom

⁷⁵J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique* p.129 : "Il ne s'agit pas de se défaire de l'être - et d'ailleurs comment se défaire de ce qui n'est pas fait, mieux qui n'est pas, n'étant pas un étant? - mais le recevoir comme il se donne et pour ce qu'il se donne, à savoir comme un don".

⁷⁶J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, p.128 : "Dieu se dit esse, face aux entia, mais aussi, malgré la contradiction apparente, causa esse; esse, qui se déborde lui-même causalement,





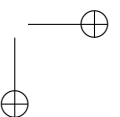
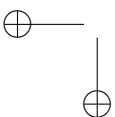
como o 'outro' do ser? Ora o amor, o dom, pelo qual o ser é dado, permanece também um dom para nós e por consequência, a doação do ser é também sempre deficitário daquilo que Deus é n'Ele mesmo. Não é porque Deus é amor que não existe uma incompreensibilidade deste mesmo amor quando ele se dá a nós ou ainda quando ele ainda não se revelou. Desta forma, visto que o dom é unicamente *ce par quoi que ce soit*, então o dom é a condição de existência do ser e de tudo aquilo que vem à existência. *"para que o que quer que seja, seja, é necessário que ele seja dado; ou antes, é necessário que um ente apareça como uma doação, portanto um doado, portanto, um dom"*⁷⁷. Na verdade, visto que o dom é por sua vez o lugar originário que possibilita o pensamento do ser e por sua vez o que possibilita a existência do ente como ente, daqui se segue que pensar Deus como amor permanece sempre deficiente, porque o conceito de amor é sempre pensado sob as grandes figuras da metafísica. Esta unilateralidade da qual nós falámos anteriormente é exprimida por J.-L. Marion da seguinte forma:

*"É evidente também, que a denominação Deus é agapè (1 Jo. 4,16) oferece um fundamento privilegiado (E. Jünger). Todavia, subsiste uma insuficiência que nos impede de ir mais longe sobre esta via: a fragilidade dos nossos conceitos sobre o amor; todos marcados pelas reduções que lhe impuseram as figuras decisivas da metafísica, particularmente, as figuras da subjectividade ; por isso, deficiente, o amor não atinge o nível que lhe permitiria tornar inteligível e sobretudo praticável a doação"*⁷⁸.

quand il désigne Dieu, appartient-il toujours au domaine de la métaphysique et même à l'horizon de l'être? Qu'on nous concède que la question reste à débattre".

⁷⁷J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, p.129 : *"pour que quoi que ce soit soit, il faut qu'il soit donné; ou plutôt, il faut qu'un étant apparaisse comme une donnée, donc un donné, donc un don"*.

⁷⁸J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, p.130 : *"Sans doute aussi la dénomination Dieu est agapè (1Jo. 4,16)*





2 - Deus enquanto caritas: de Agostinho a J.-L. Marion

O nosso texto de referência para desenvolver a ideia de um Deus que é amor, será maioritariamente o *De Trinitate*. Nesta obra há uma dupla tensão: ora é o Deus-substância que é objecto de estudo, ora é o Deus-amor que se dá a conhecer, ou que se faz ver, mas sem que forçosamente nos coloquemos numa visibilidade concreta. Esta tensão é de tal maneira forte e profunda, que alguns autores consideram que existe uma oposição entre este Deus-substância e Deus-Espírito neo-testamentário. “J’oppose au Dieu substance de la métaphysique le Dieu-Esprit de la contemplation johannique (qui n’a évidemment rien à voir avec le Dieu-Esprit hégélien)”⁷⁹. Esta oposição, proposta por Joseph O’Leary, é em parte verificável e Marion partilha desta ideia, até certo ponto, como já verificamos. Todavia, cairíamos num grande erro se pensássemos que esta fórmula antitética traduziria completamente e, na sua totalidade, o pensamento de J.-L. Marion. Na verdade, no caso agostiniano, O’Leary afirma que o Deus-substância, utilizado no contexto do *De Trinitate* é distinto da utilização que faz Agostinho no contexto de outras obras, pois no *De Trinitate* é desenvolvido a ideia segundo a qual Deus é inefável e para compreendermos a sua natureza, só nos resta o silêncio ou então o sentido metafórico e mais contemplativo, pois a Trindade divina é, na sua raiz mais profunda, a expressão de um Deus que, na sua essência, ultrapassa a nossa capacidade de apreensão. A tensão existente é, pois, entre, por um lado o esforço de

offre-t-elle une assise privilégiée. Reste qu’une insuffisance nous retient d’avancer loin sur cette voie: la faiblesse de nos concepts de l’amour, tous marqués par les réductions que lui ont imposées les figures décisives de la métaphysique, particulièrement les figures de la subjectivité; ainsi déficient, l’amour n’atteint pas le niveau qui lui permettrait de rendre intelligible et surtout praticable la donation”.

⁷⁹ Joseph S. O’Leary, *Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez S. Augustin*, in *Revue des sciences religieuses*, vol. 69, 1981, p. 357





compreender que Deus é Trinitário e isto, de alma racional e intelectual e do outro, que Deus é aquele que ultrapassa a nossa compreensão, pela excelência do seu amor. A tensão existente entre o *De Trinitate* e as outras obras formula-se de outra maneira: enquanto que no *De Trinitate* o Deus-substância ocupa exclusivamente a determinação de Deus na sua essência - Ele é a substância por excelência - , nas outras obras, é antes o ser que adquire o lugar preponderante⁸⁰. J.-L. Marion retoma uma distinção de São Boaventura, a saber, a do *ipsum esse* e a do *ipsum bonum*. Esta distinção contempla a concepção agostiniana de Deus como *ipsum esse*, ou de *idem ipse*, e a de Deus concebido como *summun bonum*.

*”Assim como o ipsum esse é o princípio radical para ver o que lhe pertence essencialmente e o nome pelo qual tudo o resto se nos torna conhecido, assim também ipsum bonum é ele no princípio o fundamento da contemplação das suas emanações. O primeiro destes dois nomes apoia-se na palavra de Moisés e foi privilegiada por João Damasceno, enquanto que o segundo, apoia-se na palavra trinitária (Mt. 28, 19) do Cristo”.*⁸¹

⁸⁰ Algumas das expressões que definem Deus como supremo ser, são: *”ipsum esse, idem ipse* ou ainda *idipsum esse”*; elas são fortemente empregues por Agostinho na generalidade da sua obra: 142 ocorrências para *emphipsum esse* e 348 ocorrências, para *idem ipse*. Todavia se compararmos a frequência destas ocorrências com a frequência das ocorrências *De Trinitate*, verificamos que aqui é bem menor: 8 - *ipsum esse*; 12 - *idem ipse*; 1 - *idipsum esse*; 4 - para o emprego de *idipsum*, simplesmente. Ora, na obra de Agostinho, a definição de Deus como *”Aquele que é”*, corresponde à determinação habitual para designar a sua essência. Deus é então entendido como *”É”*; cf. Confissões, XIII, 31, 46 (CCL 27, p. 270): *”qui non aliquo modo est, sed quod est, est”*. Donde, E. Gilson comentando esta passagem, declara: *”Dans un même texte de l’Ecriture, Dieu s’est nommé, pour Moïse qui lui demandait son nom, d’abord ”Qui sum”, ensuite ”Qui est” Ex. III,14. La cause est donc entendue: Dieu, c’est Est. Augustin a si peu hésité sur ce point que, faisant deux fois au moins violence au langage, il a usé du verbe est comme d’un substantif”*, cf. *Notes sur l’être et le temps chez S. Augustin, in Recherches Augustiniennes*, vol. II, 1962, p. 205.

⁸¹ J.-L. Marion, *Dieu sans l’être*, p.112. : *”De même que l’ipsum esse est le prin-*



Ora, tendo em conta a distinção existente entre o *ipsum esse* e o *summum bonum*, do qual nos fala Marion, deveríamos encontrar no *De Trinitate* de Santo Agostinho o privilégio dado à palavra trinitária de Deus como *summum bonum* e que se identifica com a agapè. *O bem inspira e alimenta a agapè (como também o eros). Nós somos obrigados portanto a ler, no debate entre o ens e o bem, num certo sentido, o debate entre o ens e a agapè, que aí aparece*⁸². Todavia no Deus trinitário de Agostinho, esta distinção não é entre o *ipsum esse* ou o *idem ipse* e o *summum bonum*, entendido como *caritas*, mas é antes o Deus entendido como substância ou essência⁸³. Existe portanto uma profícua tensão no *De Trinitate* entre, por um lado, Deus concebido como substância ou essência, e o Deus amor, *caritas* ou *dilectio*, por outro. Porém, esta tensão não significa de modo algum uma exclusão de uma pela outra, mas elas complementam-se e cada uma se esforça por tornar explícita a natureza de Deus. "Ora esta caridade é também uma substância, porque Deus é substância e Deus é caridade"⁸⁴.

Será que estamos em condições de dizer que existe um acordo entre o pensamento de Agostinho e de Tomás de Aquino, para quem o "bem não acrescenta nada ao ente?" Será que no *De Trinitate* de Santo

cipe radical pour voir ce qui lui appartient essentiellement, et le nom par quoi tout le reste nous devient connu : ainsi ipsum bonum est-il au principe le fondement de la contemplation de ses émanations. Le premier de ces deux noms s'appuie sur la parole de Moïse et fut privilégié par Jean Damascène, tandis que le second s'appuie sur la parole trinitaire (Mt.28,19) du Christ".

⁸²J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.112 : *Le bien inspire et nourrit l'agapè. Nous sommes donc fondés à lire, dans le débat entre l'ens et le bien, en un sens, le débat entre l'ens et l'agapè, qui y affleure*". "Qu'est-ce donc que l'amour ou charité, tellement loué, tellement célébré par les divines Ecritures, sinon l'amour du Bien? ", Cf. S. Agostinho, *De Trinitate*, VIII,10,14 (BAC p.71).

⁸³A expressão *substantia* é fortemente empregue por Santo Agostinho, no conjunto da sua obra; há uma ocorrência na ordem das 1452. No *De Trinitate*, a frequência da forma *substantia* é precisamente de 210 e a de *essentia* é de 121. É curioso, no entanto, notar a diferença entre a frequência destas expressões e as de *ipsum esse*, *idem ipse* e *idipsum esse*, no *De Trinitate*, de que já falamos.

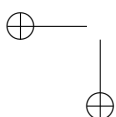
⁸⁴*Obras completas de San Agustín, La Trinidad*, VI, 5, 7, (BAC, p. 378).



Agostinho existe uma identificação entre Deus entendido como *substantia* ou *essentia* e o Deus entendido como *summum bonum*, isto é, como amor, caritas, e dilectio? A resposta às duas questões permite revelar o pensamento de Agostinho e de certa forma indiciar como Marion se filia nele. Quando Agostinho quer explicitar que na essência de Deus, trata-se de explicitar que existe uma só natureza ou substância, mas que existem porém igualmente três pessoas, (*prosopa*), Deus é necessariamente uma só substância, no sentido que n'Ele 'ser' e subsistir coincidem. Porém, isto não significa que em Deus exista qualquer coisa como num sujeito, porque neste caso, seria abusivo designar Deus como substância. Por um lado, da mesma maneira que não se pode considerar que Deus não seja uma essência, da mesma maneira que não se pode dizer que Deus subsiste e ele é um sujeito (*subjectum*) ou que até mesmo os seus atributos estão n'ele como num sujeito. "Não se pode dizer que Deus subsiste e é sujeito da sua bondade, nem que a sua bondade não é substância, ou antes essência, nem que Deus não é a sua bondade, mas é antes a sua bondade que está n'Ele como num sujeito"⁸⁵. Por outro lado, existe uma identificação entre a substância ou a individualidade das três pessoas divinas e a essência. Assim, da mesma maneira que não se pode dizer que existem três substâncias para definir a relação entre as três pessoas divinas, da mesma maneira não se pode dizer que as três pessoas não são uma só substância ou essência⁸⁶. Ora, neste tipo de análise, Agostinho considera o *summum bonum*, quer como a essência de Deus, quer como atributo de Deus. Neste sentido, a distância que vai da essência própria de Deus àquilo que é predicável de Deus como seu atributo, parece coincidir. Assim, portanto, Deus entendido como *summum bonum* e como sujeito do *summum bonum* são identificáveis; o que significa que a essência de Deus e a essência do bem são idênticas. Mas, se nos voltarmos para a análise no livro VIII do *De Trinitate*, parece que o *summum bonum* ou *ipsum bonum* (encon-

⁸⁵*Obra completas de San Agustín, La Trinidad*, VII, 5,10 (BAC p. 412).

⁸⁶*Obra completas de San Agustín, La Trinidad VII*, 6,11 (BAC pp. 414-415).



tramos as duas expressões) é anterior ao *ens* de Deus⁸⁷. Deus é então entendido como o *ipsum bonum*, o Bem incomutável através do qual todos os outros bens existem. Daí que Marion afirme que "o acto de amar provoca não somente a transgressão do ídolo representativo mas a realização pelo amante do amor em que Deus se realiza"⁸⁸.

*"Quando São Tomás postula que o Bem não acrescenta nada ao ens, nem por natureza nem por razão « nec re nec ratione», não se limita a sublinhar a reversibilidade dos transcendentais, largamente admitida e que ele enunciará posteriormente acentuando que "a Bondade de Deus não é qualquer coisa acrescentada à substância mas que a sua substância mesmo é a sua bondade". Ele enuncia uma tese que se opõe directamente à anterioridade mais tradicionalmente recebida, em teologia cristã, do bem sobre o ens".*⁸⁹

Mas em que consiste, segundo Marion, esta anterioridade de que já tínhamos falado, quando Marion nos falava do dom como aquilo que torna possível a manifestação do ente como ente e como ser? Esta anterioridade está fundada no amor. É o amor que se dá, mas sem ser visto, quer dizer, sem possibilidade de representação, porque a representação envolve-nos nas diversas configurações imaginárias. "Porque o amor pode, sem representação, amando puramente e simplesmente, conhecer pelo menos uma coisa - o amor ele mesmo"⁹⁰. Da mesma maneira

⁸⁷ *Obra completas de San Agustín, La Trinidad*, VIII, 8, 12 (BAC p. 450): "Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides". Cf. J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins*, p. 120.

⁸⁸ J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins*, p. 120

⁸⁹ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 112: "Lorsque saint Thomas postule que "le bien n'ajoute rien à l'ens, ni en fait ni en raison, nec re nec ratione", il ne se borne pas à souligner la réversibilité des transcendants, largement admise, et qu'il énoncera plus tard en soulignant que "la bonté de Dieu n'est pas quelque chose d'ajouté à sa substance, mais sa substance même est sa bonté". Cf. *De veritate*, q. 21, a. 1; *Contra Gentiles*, I, 38.

⁹⁰ J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins*, p. 119.



também, para Agostinho, o amor que nos une à Trindade divina, é um amor que não pode representar Deus. E como o poderíamos nós fazer? Agostinho afirma a respeito desta impossibilidade de representar Deus:

*Este Deus [trinitário] que nos esforçamos de pensar, na medida em que nos permite e se nos dê (donat), ninguém o pode representar em contacto ou em união com a dimensão espacial, como se fossem três corpos; nem se pode imaginar, como se fossem uma reunião de partes, como o fazem as fábulas, um Gerion de três corpos, mas temos que afastar do nosso espírito, sem qualquer hesitação, uma imagem em que os três sejam maiores que um só e um menor que os outros dois. Assim afastar-se-á todo o elemento corpóreo”.*⁹¹

A impossibilidade de representação é a consequência do constrangimento não-idolátrico de Deus, pois não podemos ver Deus num face a face, *hic et nunc*, nem mesmo conceber Deus à nossa medida, como resultante única e exclusivamente da nossa capacidade de conhecimento. Para Agostinho, é evidente que só conseguimos entender algo do Deus trinitário, na medida em que Ele se nos dá. É a sua doação que consiste na condição das condições para que algo se entenda e se pense. Na verdade, o conhecimento humano sobre as coisas que nos são ainda desconhecidas faz-se, por similitude, com a realidade que nós conhecemos. Declara Agostinho:

”Mas por qual conhecimento específico ou genérico conheceremos nós esta trindade excelsa? Existirão tantas trindades das quais experimentamos algumas e que graças a uma regra de similitude imprimida em nós, segundo

⁹¹*Obra completas de San Agustín, La Trinidad, VIII, 2, 3 (BAC pp. 427): ”Quem si cogitare conamur, quantum sinit et donat, nullus cogitetur per locorum spatia contactus aut complexus, quasi trium corporum ; nulla compago iunctare, sicut tricorpore Geryonem fabulae ferunt ; sed quidquid animo tale occurrerit, ut maius sit in tribus quam in singulis, minusque in uno quam in duobus, sine ulla dubitatione”.*



um conceito genérico ou específico, e assim esta realidade que acreditamos mas que ainda não conhecemos, podemos nós a amarmos, por comparação com o que conhecemos? Não é certo que assim seja. Podemos nós amar a Jesus Cristo, quando acreditamos que ressuscitou dos mortos, ainda que ninguém a partir daí tenha visto a ressurreição? E podemos nós amar a Trindade que nós não vemos e que alguma vez vimos, mas que acreditamos?”⁹²

Desta feita, não podemos conhecer Deus, partindo de nós mesmos. Mas se é assim, amamos então, uma Trindade que nós não ainda não vemos. Por isso mesmo Agostinho interroga-se: como amamos aquilo que não conhecemos? A pergunta é pertinente e demonstra que não há analogia ou comparação alguma que possa estabelecer a relação entre criatura e Criador, do ponto de vista da criatura, para a compreensão do Deus Trinitário: *”a questão está em saber por que similitudes e comparações nos servimos, quando cremos em Deus a quem amamos sem conhecê-lo”⁹³*. Assim, portanto, amamos aquilo que não conhecemos mas todavia, amamos ao acreditar⁹⁴. A Trindade é amada por nós sendo, contudo, desconhecida, pois ela não é vista e, mais ainda, não a

⁹²*Obra completas de San Agustín, La Trinidad, VIII, 5, 8 (BAC pp. 438): ”Quid igitur de illa excellentia Trinitatis sive specialiter sive generaliter novimus, quasi multae sint tales trinitates, quarum aliquas experti sumus ut per regulam similitudinis impressam vel specialem vel generalem notitiam, illam quoque talem esse credamus; atque ita rem quam credimus et nondum novimus, ex parilitate rei quam novimus diligamus? Quod utique non ita est. An quemadmodum diligimus in Domino Iesu Christo, quod resurrexit a mortuis, quamvis inde neminem unquam resurrexisse viderimus, ita Trinitatem quam non videmus, et qualem nullam unquam vidimus, possumus credendo diligere?”*. Tradução modificada.

⁹³*Obra completas de San Agustín, La Trinidad, VIII, 5, 8, (BAC p. 439): ”Sede ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum Deum diligamus, hoc quaeritur”*.

⁹⁴*Obras completas de San Agustín, La Trinidad, VIII, 5, 8 (BAC p. 439): ”An vero diligimus, non quod omnis trinitas, sed quod Trinitas Deus? Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est: sed Deum nullum alium vidimus, aut novimus; quia unus est Deus (Io. 1,18), ille solus quem nondum vidimus, et credendo diligimus”*.



entendemos por meio de uma analogia, capaz de nos dar conta do que ela é, na sua essência e na sua real existência. É a fé, segundo Agostinho, o preâmbulo do amor que nos permite amar, sem que contudo, Deus seja visto por nós e segundo o nosso olhar humano. Devemos assinalar, todavia, que a concepção de Deus como amor em Agostinho não apresenta unicamente a dimensão absolutamente transcendente e inefável de Deus, inapreensível n'Ele mesmo e invisível. Podemos, contudo, encontrar algumas analogias de uma certa trindade na criatura humana. É nisso mesmo que consiste a *similitudo Dei* no homem. Então coloquemos a questão: será que esta similitude não será também idolátrica para Marion? Segundo o filósofo francês, isso não acontece.

A similitudo Dei no homem não consiste senão nisto: comporta também os três termos - "amans et quod amatur et amor" - que organizam a Trindade divina em si. O amor oferece-nos a única similitude possível com Deus - a única possível, porque a única não ilusória (amar como Deus ama) nem idolátrica (o amor não se vê nem quer ver)".⁹⁵

Porém, esta tríade do amor, analógica à essência divina, não é a única perspectivada por Agostinho: esta será retomada pela tríade *mens, amor, notitia*. Na verdade, esta tríade revela a substância, analogicamente falando, de Deus. A questão a colocar é de nos perguntar se entre o amor e o conhecimento não existirá uma espécie de compromisso entre o ícone e o ídolo do qual nos fala J.-L. Marion. Se, nomear Deus como amor é, antes de tudo, pré-metafísico, como é que quando nós queremos pensá-lo e desenvolvê-lo, é necessariamente feito em termos analógicos? Tomando o caso de Agostinho para quem Deus é amor,

⁹⁵ J.-L. Marion, *De la mort de Dieu aux noms divins*, pp. 124-125 : "La similitudo Dei en l'homme ne consiste qu'en ceci : lui aussi comporte les trois termes - "amans, et quod amatur et amor" - qui organisent la Trinité divine en soi. L'amour nous offre la seule similitude possible avec Dieu - la seule possible, parce que la seule non illusoire (aimer comme Dieu aime), ni idolâtrique (l'amour ne se voit pas, ni ne veut voir)".





quando ele quer desenvolver o amor da substância divina que passa necessariamente pelas concepções que eu tenho do amor e também pela experiência amorosa que eu experimento com os outros, então, o amor é compreendido a partir da alma humana e a partir do sujeito amante. Por outras palavras, como nomear Deus como amor não idolátrico, porque Ele é inefável e, todavia, ao descobrirmos os atributos deste amor nos tornamos idolátricos, pois, o amor é compreendido sempre segundo a nossa própria visão? E então em que é que consiste o pré-metafísico? Naquilo que não é idolátrico e portanto, o amor enquanto *agapè*, identificado com Deus, mas distante do Ser e permanecendo como pré-metafísico, ou será que o cruzamento do ser com o amor deverá determinar qual a 'parte' que é pré-metafísica e qual a 'parte' que não é pré-metafísica? Para além disso, a crítica de Marion, tendo a ousadia de efectuar uma 'história do ser', em que o ídolo e o ícone representam o conceito nos seus limites, pretende elevar e identificá-los a uma compreensão das figuras da metafísica. Será que em todos os casos estas mesmas figuras são o resultado de uma idolatria no interior da metafísica? Além do mais, será que ao entender-se esta metafísica como uma representação idolátrica e onto-teo-lógica, que tem como único ponto de partida a subjectividade, não acaba por reduzi-la ao máximo do seu paroxismo, a que a filosofia moderna a tinha levado?

Se o amor enquanto dom é o lugar por excelência da encruzilhada entre o ente e a *ousia* enquanto ser, não faz já aparecer um lugar originário metafísico por excelência? O conceito de substância possibilita que o ente se inscreva na diferença face ao ser e também que ele pode inscrever-se em todo o questionamento sobre o ser. E J.-L. Marion acrescenta: "o único emprego do vocábulo filosófico por excelência de *ousia* em todo o *Novo Testamento*", fá-lo pensar como um vocábulo pré-filosófico: pode ser entendido como presença e disponibilidade, mas também como dom, que dá o Ser e o ente⁹⁶. Mas desde que se pensa Deus como amor, será que podemos fazê-lo advir a nós unicamente através da sua doação invisível, sem que um mínimo da nossa

⁹⁶ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, pp. 146.





compreensão, seja colocada em disposição desta doação? Por outras palavras: para que o supremo Bem se dê, será que não é preciso um pré-requisito daquele que o recebe? Para Agostinho é impossível dissociar estes dois movimentos: aquilo que Deus voluntariamente e pelo seu amor nos dá e aquilo que o homem recebe pela sua própria vontade e auto-consciência sobre aquilo que Deus dá. Parece-nos também que a 'libération de l'être' da qual nos fala J.-L. Marion, não significa, de modo algum, a sua derrocada porque ela poderia parecer também tão insensata quanto impossível. Por conseguinte, é necessário um certo compromisso entre o ser e o amor de maneira a que cada um jogue o seu papel. Isto significa repensar uma vez mais as relações entre uma metafísica e uma revelação. Declara Marion:

”Que seja necessário libertar 'Deus' da questão sobre/do Ser, mas que esta libertação contravenha também às condições do pensamento, num sentido, ninguém mais o fez suspeitar senão Heidegger. A enormidade da nossa proposição - libertar 'Deus' do ser - não poderá tornar-se tolerável, portanto, simplesmente passível de ser aceite, senão quando ela se formula de forma rigorosa para admitir reservas precisas, de maneira a fornecer um paradoxo mensurável. Por isso deve-se seguir a exposição heideggeriana do quiasma entre 'Deus' e o Ser, nem que seja, pelo menos, para aprender a deslocá-lo”⁹⁷

⁹⁷J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, pp. 91-92: *Qu'il faille libérer "Dieu" de la question sur/de l'Être, mais que cette libération contrevienne aussi aux conditions de la pensée, en un sens, nul plus que Heidegger ne l'a fait soupçonner. L'énormité de notre proposition - libérer "Dieu" de l'Être - ne pourra devenir tolérable, donc simplement envisageable que si d'abord elle se formule assez rigoureusement pour admettre des réserves précises, pour offrir un paradoxe mesurable. Aussi doit-on suivre l'établissement heideggerien du chiasme entre "Dieu" et l'Être, ne fût-ce que pour apprendre à le déplacer”.*

