



ALMA, MUNDO, DEUS A METAFÍSICA FENOMENOLOGICAMENTE REDUZIDA

Soul, World, God
Metaphysics Phenomenologically Reduced

Marcelo Fabri¹

RESUMO: Sendo a fenomenologia um modo não-especulativo de pensar, o artigo põe a questão sobre a possibilidade de descrever a metafísica em regime de redução fenomenológica, ou seja, a partir de uma atitude que não pretende discursar sobre o ser enquanto ser, mas sim a partir dos diferentes “modos de aparecer” dos principais “objetos” da metafísica: alma, mundo e Deus. Neste caso, que sentido deverá possuir, para o modo fenomenológico de pensar, o *metá*, presente na palavra metafísica?

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia; Metafísica; Alma; Mundo; Deus.

ABSTRACT: Since phenomenology is a non-speculative way of thinking, this essay raises the question of the possibility of describing metaphysics in a phenomenological reduction regime, that is, from an attitude that does not intend to discourse about Being as Being, but rather from the different "ways of appearing" of the main "objects" of metaphysics: soul, world, and God. In this case, what sense should it have, for the phenomenological mode of thinking, the *metá*, present in the metaphysical word?

KEYWORDS: Phenomenology, Metaphysics, Soul, World, God.

A fenomenologia é um modo de pensar que suspende perguntas e teses da metafísica tradicional. Desde os seus inícios, a condição de seu exercício era a “ausência de pressupostos”, o desejo de se voltar “às coisas mesmas”, para além de toda teoria e de toda tradição filosófica, bem como da recorrência a um fundamento metafísico do mundo. O “princípio de todos os princípios”, que Husserl chamou de intuição, não depende de qualquer referência ao princípio de razão suficiente que, desde Leibniz, fez da metafísica um discurso versando sobre o fundamento divino do mundo, sem o qual todo aparecer seria não apenas carente de sentido, mas, sobretudo, impossível. Diferentemente das

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), leciona no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

demonstrações aspiradas pela metafísica e pelas ciências, a fenomenologia se interessa pelo aparecer enquanto tal, “suspendendo” a pergunta pelas causas transcendentais (ou naturais) que explicariam o fenômeno do mundo. A metafísica não é negada, apenas “posta fora de circuito”, para que os limites do conhecimento humano (Kant) sejam respeitados. Respeito que fez da filosofia, em grande medida, refém dos conhecimentos que somente as ciências poderiam alcançar, fechando as portas para a pretensão mais cara do saber clássico: ultrapassar os limites da experiência possível. A esse respeito, a fenomenologia abre um novo horizonte para se pensar a metafísica: em vez de retomar a pergunta sobre a coisa em si, para além dos limites impostos pelos saberes da ciência, trata-se de tornar possível uma investigação que conceda à filosofia o status de ciência rigorosa, de Filosofia Primeira, sem nenhum apelo à especulação. Daí a pergunta: seria possível pensar a metafísica em regime de redução fenomenológica, ou seja, a partir de uma atitude que não pretende discursar sobre o ser enquanto ser, mas sobre os “modos de aparecer” pressupostos por todo discurso? Mas, neste caso, que sentido deverá possuir o “além de”, presente na palavra metafísica?

1. A imortalidade da alma: primeira redução

A primeira “redução” que propomos diz respeito aos primórdios da metafísica do Ocidente. Tomemos o *Fédon*, de Platão. Pouco antes de sua morte, Sócrates questiona os disputadores sobre razões contraditórias, os supostos sábios para quem nada há de estável e firme, nem nas coisas, nem nos raciocínios. Tudo estaria numa permanente agitação, como as águas do rio Euripo², que mudam de direção várias vezes por dia. A tarefa do filósofo é sair da vertigem diante da relatividade do verdadeiro e do falso. É a alma que deve lutar contra toda depreciação do raciocínio, opondo-se àqueles que nele veem apenas um modo de obter algum êxito, sem a preocupação de se dizer algo sobre “aquilo que é”. Mesmo diante da morte, o filósofo defende que, no discurso, está em jogo o desafio de “se convencer a si mesmo” sobre a verdade do que se diz³.

No que diz respeito à alma, uma das grandes perguntas é saber se ela não seria “a harmonia resultante da tensão dos elementos constitutivos do corpo⁴”. A harmonia é algo

² Cf. PLATÃO, *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002 (2ª edição), 90 c, p. 299.

³ Cf. *ibid.*, 94 a, p. 304.

⁴ *Ibid.*, 92 b, p. 301.

composto, dependente dos elementos que a fazem surgir. Sendo assim, não cabe a ela dominar os elementos que a compõem, mas sim segui-los.⁵ Ela não tem poder sobre aquilo de que depende para existir ou manifestar-se como um fenômeno do mundo. Mas, neste caso, seria preciso explicar como se dão os graus de harmonização, e mesmo como se pode falar em maior ou menor harmonização. Em matéria de música, sabemos o que significa desafinar. E quanto à vida da alma? Não é preciso reconhecer que a virtude é bem diferente dos vícios e da maldade? Mais ainda: se a alma é uma harmonia, não poderia, de modo algum, participar do vício⁶.

Do ponto de vista metafísico, a discussão se encaminha para o conceito de causa, ou seja, para a pergunta sobre “o porquê do nascimento e da morte de cada coisa, e a razão de existirem⁷”. Seriam os acontecimentos naturais que dão origem aos viventes? O pensamento é produto do ar ou do fogo? Ou seria o cérebro que dá origem às sensações visuais, auditivas e olfativas a partir das quais surgem em nós a memória, as opiniões e, finalmente, o saber? Como pensar que do encontro de “muitos” uma “unidade” possa emergir? Qual a causa de tudo isto? Os olhos voltados para os acontecimentos do mundo não encontrarão aí a causa tão procurada. Um encontro de pessoas que discutem filosofia se explica pelo ar, pelos sons, pela voz? Os acontecimentos exteriores não têm sentido neles mesmos, pois o sentido (que a metafísica chama de causa) deve ser inteligível.

Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo, eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria a verdade. Porém afirmar que é por causa disso que eu faço o que faço, e que, assim procedendo, me valho da inteligência, porém não em virtude da escolha do melhor, é levar ao extremo a imprecisão da linguagem e revelar-se incapaz de compreender que uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo sem o que a causa jamais poderá ser causa⁸.

Há um sabor fenomenológico na argumentação socrática. A causa, em sentido forte, não se encontra nas condições corporais sem as quais, no caso da vontade, seria impossível a um indivíduo “escolher o melhor”. Dito de outro modo, não se pode falar em causa em sentido apenas objetivo, exterior, independente do sentido que somente a alma poderia alcançar. Digamos que é possível pensar fenomenologicamente o início da metafísica. Por quê? Porque “fugir para os *logoi*, os raciocínios, é fazer a passagem a um

⁵ Cf. *ibid.*, 93 a, p. 302.

⁶ *Ibid.*, 94 a, p. 304.

⁷ *Ibid.*, 96 a, p. 307.

⁸ *Ibid.*, 99 a-b, p. 311.

tipo inteiramente novo de conhecimento, é designar como ‘causa’ não aquilo que engendra – mesmo da melhor maneira possível -, mas aquilo que torna inteligível⁹”. Não se trata mais de perguntar por que isto ou aquilo é assim, mas o que torna legítimo dizer, por exemplo, que isto é ou deve ser assim (a escolha de um bem, a afirmação de que algo é belo, etc.). Eis-nos diante de uma possível ambiguidade: trata-se de enfatizar a pergunta pelo inteligível como “mundo metafísico” ou, antes, de colocar o problema do *método* e da *atitude* que se pode tomar diante das questões vitais ou filosóficas?

A fenomenologia nasce, enquanto método, de uma suspensão da atitude que toma a natureza como estando aí, pura e simplesmente. Ela emerge em pleno começo do século XX como atitude análoga ao platonismo, que é a de não considerar questões de ordem filosófica (éticas, estéticas e teoréticas) nos limites de um conhecimento empírico, ou seja, de modo puramente objetivo, factual, natural. A questão sobre os conhecimentos objetivamente válidos remete à ideia de uma teoria do conhecimento coerente, vale dizer, que não se submete a uma “posição existencial *tética* sobre algo relacionado ao espaço, ao tempo, à causalidade¹⁰”. Tais enunciados devem ser, por princípio, excluídos. Mas, em vez de colocar o problema a partir de uma ciência capaz de se elevar do mundo visível ao mundo inteligível a partir de um processo dialético (Platão), trata-se de descrever nossa relação ao mundo visível de modo a enfatizar a maneira como a consciência *significa* o mundo. Na metafísica, permanece o desejo de toda ciência, que é demonstrar. Em fenomenologia, trata-se de mostrar.

Em outros termos, toda *objetividade* (*Gegenständlichkeit*) pode ser considerada e estudada segundo a modalidade pela qual se apresenta como um dado (*Gegebenheit*). Quais são as modalidades segundo as quais algo é visado e se apresenta como um dado? Eis que se pode partir de uma consciência real, presente no mundo, submetida aos acontecimentos empíricos observáveis, para se chegar à consciência metodicamente purificada, isto é, independente dos acontecimentos reais do mundo natural. A pretensão não é outra senão aquela de tomar a consciência como origem de todo o aparecer e de toda fenomenalidade. Eis a metafísica fenomenologicamente transformada, ou seja, desvinculada da necessidade de se recorrer a um princípio causal especulativo para poder se fundar como ciência fundamental ou filosofia primeira.

⁹ DIXSAUT, M.- Introduction et notes à Platon – *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut, Paris: Garnier-Flammarion, 1991. p. 373.

¹⁰ HUSSERL, E.- *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Marc B. de Launay, Paris: PUF, 1989, p. 28.

Transformação que se verifica na tarefa não apenas da filosofia, mas também na do homem de ciência por excelência, isto é, o filósofo. As ciências são sempre um pouco ingênuas, limitadas, circunscritas a domínios específicos, ao passo que a ideia de ciência, o universo total da verdade, nunca plenamente realizado, é aspirado pela vida filosófica desde os seus primórdios. A fenomenologia se volta para os conhecimentos *pré-dados* (*Vorgegebenheiten*) que as ciências pressupõem, de onde partem, mas sobre os quais nunca se interessam efetivamente. O cientista não realiza uma reflexão sobre a atividade do conhecimento enquanto tal, não se preocupa com o sentido e a legitimidade de seus atos de conhecimento e de suas opções. A vida filosófica é aquela que assume esta tarefa radical. E aqui, uma vez mais, Husserl se aproxima de Platão. Esta decisão por um empreendimento vital implica a relação ao Bem, um hábito de vida direcionado a um fim último, a um ideal entendido como vontade de autojustificação absoluta.

Não se trata de uma escolha profissional entre outras, mas de uma vocação em sentido absoluto, vale dizer, comprometida com um valor ou uma ideia, no sentido mais elevado possível. É o *próprio eu* do filósofo a origem desta decisão. Ele põe esses valores, intenciona-os, mas se entrega a eles de modo incondicional, pois é o valor da beleza que se encontra em questão numa espécie de busca gradual da verdade. Eis a vida amorosa chamada filosofia, às voltas com o domínio específico da pura beleza, compreendida fenomenologicamente como vida intencional de uma consciência em busca de luz, esclarecimento, intuições evidentes, numa progressão sem fim. O valor (ou ideia diretriz) absoluto só se atualiza graças a atividades relativas e finitas do processo teórico atual, preenchendo apenas relativamente a nostalgia do fim último aspirado pelo amante da sabedoria.

O belo é objeto do amor. Mas o amor é sem fim. Ele só é amor na infinidade do amar; ele não cessa de trazer nele, como correlato, a infinidade do próprio valor puro. Enquanto amor do eu criador, ele é a infinita nostalgia do belo (...), realizada sempre apenas de modo relativo, de maneira finita e limitada¹¹.

¹¹ HUSSERL, E.- *Philosophie Première* (1923-1924), Deuxième Partie: *Théorie de la réduction phénoménologique*. Trad. Arion L. Kelkel, Paris: PUF, 1972, p. 20. A esse respeito, Husserl está muito próximo de Santo Agostinho, para quem o conhecimento perfeito é impossível em nossa condição atual. O que importa é a intenção de quem busca, é a progressão contínua do espírito, é o fato de que, nesta vida, perfeição significa “esquecer-se do que ficou para trás, e avançar pela intenção para a meta que está adiante” (AGOSTINHO, S.- *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 1995, Livro IX, p. 286). Ou seja, procuramos no intuito de encontrar, mas só podemos achar com a condição de indagarmos sempre. Assim, mesmo quando pensamos ter finalizado o processo de conhecimento, estamos apenas no início da caminhada (em busca de Deus).

É assim que o eu humano, temporal e finito, ao escolher a vida filosófica, pode viver, no tempo, algo que não é temporal. Husserl se refere ao Eu eterno, imprescindível a essa procura, a esse processo. Belo risco a correr, diria Platão. A alma é imortal na medida em que exerce a atividade de pensar, ou ainda, o ser indestrutível da alma (nosso eu eterno) é o pensamento, é o desejo e a potência de pensar o inteligível¹², é viver presentindo e realizando o eterno no temporal. “Provar” a imortalidade, neste caso, não é oferecer argumentos em favor da sobrevivência da alma depois desta vida, mas experimentar a imortalidade, aqui e agora, enquanto um ente mortal¹³.

2. A redescoberta do mundo: segunda redução

Passemos a uma segunda “redução” da metafísica. Desta vez, nosso ponto de partida não é Platão, mas Aristóteles. Se abrirmos a *Física* de Aristóteles, logo no início do Livro I, lemos algo como: se quisermos conhecer a natureza, devemos partir das coisas mais claras e mais cognoscíveis *para nós*. Essa é a condição para se chegar às coisas que são cognoscíveis independentemente de nós¹⁴. Ou seja, se o ponto de partida é aquilo que temos diante de nossos olhos e de nossos sentidos, nossa inteligência faz ver que é desse espetáculo do mundo que se pode chegar àquilo que há de inteligível e substancial neste mesmo mundo. A física já está carregada de metafísica, ou ainda: o mundo visível já contém as condições para que possamos realizar a ciência num sentido puramente teórico.

A compreensão do mundo físico depende do conceito de substância. É a substância que permite compreender a realidade a partir do múltiplo significado do ser. Ao falar da *physis*, Aristóteles já está fazendo metafísica. Para dizer de outro modo, o conhecimento metafísico tem sentido porque, no mundo, há inteligibilidade o bastante a ser alcançada, há toda uma ontologia a ser feita a partir de nossa relação sensível e concreta com o mundo. Partindo do mundo físico, Aristóteles fala sobre o ser e seus acidentes, de unidade e multiplicidade, de causa, de finalidade e assim por diante. A necessidade da substância

¹² Cf. DIXSAUT, M.- Introduction et notes à Platon – *Phédon*, 168.

¹³ Nesta primeira redução da metafísica, destacamos a interpretação de Dixsaut sobre a imortalidade da alma em Platão. No entanto, o que devemos reter é a atitude fenomenológica que suspende a pergunta pela substância e a noção de causa, preocupando-se apenas com o aparecer (fenômeno), único a receber o status de primazia. A redução implica, pois, a exclusão de toda transcendência. A substância e a causa perdem seus privilégios, pois elas simplesmente não *aparecem*, ou só o fazem parcialmente. “Elas cedem a dianteira ao indivíduo, ao atributo e ao efeito que consistem apenas no seu aparecer e, por conseguinte, nos afetam – isto é, nos advêm e, portanto, nos aparecem” (MARION, J.-L.- *De surcroît. Étude sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001, p. 31).

¹⁴ ARISTOTE – *Physique* (I-IV). Trad. Henri Carteron, Paris: “Les Belles Lettres”, 1983, p. 28.

para se falar da geração é clara: quantidade, qualidade, relação, tempo, etc. só podem ser gerados se houver *aquilo que é gerado*, ou seja, o *sujeito* da mudança, único que não poderá ser predicado de nenhum outro ser¹⁵. De nossa parte, sublinhamos, uma vez mais: a metafísica aristotélica tem na física o seu ponto de partida, o sentido mesmo do que seja fazer ontologia, por mais abstrações que podemos e devemos realizar ao fazer teoria. Nos seres engendrados naturalmente ou pela produção humana, conhecemos aquilo que é *sujeito (hypokeimenon)* por meio de uma analogia entre a matéria e a substância, entre o indivíduo particular e o ser. Embora seja um princípio, a matéria não tem em si mesma nenhuma unidade, tampouco possui o tipo de existência do indivíduo particular¹⁶. Ou seja, tomada em si mesma, a matéria é indeterminação. É assim que, no primeiro Livro de sua Física, Aristóteles coloca uma questão metafísica decisiva: a substância (*ousía*) é a forma (*eidos*) ou sujeito (*hypokeimenon*)? Eis a questão que será trabalhada no Livro Z da *Metafísica*.

Eis a questão que a metafísica cartesiana e as ciências responderam optando pelo banimento da indeterminação da matéria quando se trata de definir conceitualmente o mundo. A ciência surge de um modo de pensar que vai do metafísico ao físico, numa oposição direta à tradição aristotélica. Descartes ocupa, aí, um papel estratégico. O exemplo do pedaço de cera, na *Segunda Meditação*, não é casual. Aristóteles gostava do exemplo da madeira para falar da matéria. Descartes toma, de saída, algo enganador, maleável. A cera é a imagem do homem como “carne trêmula em sua plasticidade¹⁷”. Ela passa facilmente da forma ao informe, do quente ao frio, do opaco ao transparente, do consistente ao flácido e vice-versa. A matéria de que somos feitos lembra a cera, figura da metamorfose: ela é paradoxalmente o *mesmo* e o *outro*¹⁸. Em Descartes, a corporeidade é sempre um obstáculo a ser transposto. O corpo não pode ser salvo com a ajuda da matéria, pois esta é sempre indeterminada e maleável. Só o pensamento pode fazê-lo. Se o sujeito é tomado como puro pensamento, isto é, sem o corpo, é para poder salvar este mesmo corpo como simples objeto. “O que é físico se apreende intelectualmente¹⁹”. Segundo a explicação de Jean-Luc Marion:

¹⁵ Ibid., Livro I, 190 a, p. 44.

¹⁶ Ibid., Livro I, 190 b, p. 46.

¹⁷ STEFFENS, M.- *Dossier*. In: DESCARTES, R.- *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3), FolioPlus Philosophie, Paris: Gallimard, 2006, p. 59.

¹⁸ Ibid., p. 60.

¹⁹ Ibid., p. 65.

Descartes cria, assim, um *minimum*, atendo-se a ele como se fosse a coisa. Este *minimum*, ele o chama de “o *objeto*”; o objeto é aquilo que se pode conhecer da coisa sob a forma de certeza, abstraindo-se do restante (...). Descartes descobriu o que é um objeto: um substituto da coisa²⁰.

Descartes concebeu a ideia moderna da ciência universal, entendida como racionalismo matemático. No entanto, o gesto cartesiano não deixa de ter um significado fundamental para a fenomenologia. Tudo o que se presume saber, inclusive as ciências que aspiram a falar “do” mundo, deve ser posto entre parênteses por uma espécie de suspensão metódica ou dúvida radical. Tem-se, assim, uma suspensão de todo conhecimento objetivo. O que escapa a esta suspensão de toda suposta validade de ser com respeito ao mundo? O eu que medita, o realizador da crítica, eis o solo apodítico que exclui toda dúvida possível. A evidência do “eu sou” acompanha todos os momentos em que a dúvida é exercida²¹. Os conteúdos que vêm pensados por esse eu que medita têm para ele validade de ser, mas tudo o que se diz sobre “o” mundo diz respeito a fenômenos, a conteúdos de pensamento ou ideias, partes de minhas vivências. O *ego cogito*, neste caso, é o único que possui o status de absolutamente indubitável. Tudo o mais pode ser posto sob suspensão. E, no entanto, a radicalidade do gesto cartesiano não é ainda fenomenológica, pois no esforço para garantir a legitimidade das ciências, tal gesto acentua a separação em relação ao mundo, tomando-o como substância extensa, isto é, não pensante, não mental, não consciente. O objetivismo é uma desmaterialização do mundo, uma abstração que confere ao mundo concreto em que vivemos o status de “objeto”.

Eis por que, para Husserl, o sentido do gesto cartesiano continua não explorado ou não resolvido. É preciso recorrer à subjetividade concreta, a um *cogito* vivo. O *cogito* em sentido fenomenológico remete ao mundo como horizonte que nunca se fecha sobre si mesmo. As coisas e os outros seres humanos estão *presentes* para um eu que, simplesmente, e mesmo sem se dar conta, vive numa espécie de *cogito* irrefletido. Vivemos sempre no interior de um “horizonte de expectativas” que pode mudar, mas tal só é possível porque já estamos “num campo de percepção inserido num horizonte aberto de percepções possíveis²²”. A unidade da vida perceptiva depende disso. Nunca estamos isolados no curso contínuo de nossas percepções do mundo. O mundo é o lugar das

²⁰ MARION, J.-L. – *Connaître des choses, connaître des objets* (Compte rendu de la soirée-debat du 7 janvier 2015) – Association et Culture Scientifique. <https://evry.catholique.fr/IMG/pdf/FCS-CR-soiree-debat-Gif>, p. 4-5 (Itálico do autor).

²¹ HUSSERL, E.- *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer, Rio de Janeiro: Forense, 2012, § 17, p. 62.

²² *Ibid.*, § 47, p. 132.

possíveis compreensões mútuas, das correções recíprocas, da intersubjetividade. O mundo se compreende, assim, como horizonte universal, comum a todos os homens, de coisas efetivamente existentes²³.

Para Aristóteles, era preciso falar em substância para se garantir a possibilidade de se dizer o verdadeiro e o falso. Um discurso proposicional coerente não teria sentido num mundo que fosse pura instabilidade, sem consistência substancial. A física implica uma realidade que somente a filosofia primeira estaria em condições de tematizar e conhecer. Aristóteles não pode prescindir da categoria de substância para falar do mundo e de nossas possibilidades dentro dele. É esse mundo real que o metafísico pressupõe. Descartes reduziu o conhecimento das coisas ao conceito de objeto. Mesmo suspendendo a pergunta ontológica sobre a categoria de substância, a redução fenomenológica redescobre nossa vida concreta, que fora banida pela metafísica e a ciência modernas. A atitude fenomenológica reencontra não a substância do mundo, mas simplesmente aquilo que fora esquecido pela objetivação:

Mundo é o campo universal para onde estão dirigidos todos os nossos atos de experiência, de conhecimento ou de ação. Dele provêm, a partir dos objetos em cada caso já dados, todas as afecções, que se transformam, a cada vez, em ações²⁴.

O mundo é unificado por uma série de fenômenos concretos que são esquecidos pela objetivação. Mas a vida que realiza a validade do mundo não se deixa estudar na atitude desta vida natural do mundo. Para fazê-lo, será preciso uma *epoché* radical desta atitude²⁵. O mundo redescoberto pela redução é aquele no qual a subjetividade está ancorada. A “substancialidade do mundo” viria de nossa frágil condição corporal. Assim, perguntamos: como seria possível, a partir de nossa ancoragem no mundo, repensar a transcendência em sentido metafísico?

3. Deus para além do Ser: terceira redução

Para responder a esta questão, ensaiemos uma terceira “redução” da metafísica: a que se volta para a causa criadora e ordenadora do mundo. No início da *Suma contra os Gentios*, Tomás de Aquino se pergunta sobre o ofício do sábio, afirmando que são todos

²³ Ibid., § 47, p. 134.

²⁴ Ibid., § 38, p. 117.

²⁵ Ibid., § 39, p. 121. Segundo Marion, “a fenomenologia universaliza o resultado cartesiano: ela não certifica o *ego* sozinho e para ele mesmo; ela certifica todo um mundo, na medida em que não mais apoia esse mundo sobre o pensamento (se pensando), mas sobre o dado tal qual ele se dá (à consciência) (MARION, J.-L.- *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, p. 23).

aqueles que ordenam retamente as coisas, além de as bem governar²⁶. Ora, o bem de cada coisa é, para dizer aristotelicamente, o seu *fim*. Somente os que conhecem os fins mais elevados são dignos de ser chamados de sábios. São indivíduos que conhecem pelas causas mais altas, que perguntam pelo fim do universo²⁷, compreendem que o fim de cada coisa depende de um primeiro motor, de uma inteligência criadora, de onde se depreende que o fim último do universo é o bem do intelecto, ou seja, é a verdade. Como se pode falar de Deus? A razão nos permite saber que Deus existe, que ele é uno, mas o intelecto humano, na medida em que está limitado pelos sentidos, não pode compreender a substância divina. “O que não cai sob os sentidos não pode ser compreendido pelo intelecto humano, a não ser enquanto adquirido das coisas sensíveis (*sensibilia*)²⁸”.

Há, portanto, um movimento que vai do mundo visível para o invisível, pelo qual podemos saber muitas coisas sobre Deus, dentro de certos limites. Dizer que muito não podemos compreender sobre a substância divina não significa afirmar que o que ultrapassa nossas possibilidades seja falso. Por que precisamos da fé? Porque nem todos poderiam dedicar-se à busca das verdades metafísicas. Mais ainda: porque sem a dádiva da fé, a humanidade estaria nas trevas da ignorância, uma vez que são poucos os que se beneficiam das conquistas da razão²⁹. Um mundo sem Deus seria sem nenhum sentido, por razões metafísicas (o mundo precisa de uma causa, por exemplo), mas também por razões práticas: sem as verdades sobre as coisas divinas, venham elas da razão ou da fé, sábios e iletrados estariam sem direção, viveriam às cegas. Argumentando em favor das verdades da fé, Tomás de Aquino anuncia algo que, na nossa perspectiva, é de grande atualidade: o ser humano pode compreender que há algo que ultrapassa seu poder de intelecção ou pensamento.

Há alguns (homens) que presumem tanto de seu engenho, que julgam poder medir, com o intelecto, toda a natureza das coisas, e pensam, sem dúvida, que é verdadeiro tudo o que eles veem e falso o que não veem. Para que o espírito humano, liberado dessa presunção, chegasse a uma humilde busca da verdade, foi necessário que Deus propusesse ao homem certas coisas que excedessem plenamente o seu intelecto³⁰.

A suspensão das teses sobre as coisas divinas nos permite enfrenar duas questões apontadas por Tomás de Aquino: a questão do sentido do mundo e a questão de uma consciência que não apenas descobre sua limitação em conhecer, mas se depara com

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, S.- *Suma contra os Gentios* (I). Trad. Joaquim F. Pereira, São Paulo: Loyola, 2015, Tomo I, p. 35.

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 45.

certas verdades que vêm a ela, sem que a intencionalidade humana as tenha visado ou significado.

Husserl parece muito próximo de um discurso sobre Deus que não depende da “humildade” mencionada e valorizada por Tomás de Aquino. Ele está mais próximo a Fichte, para quem Deus é imanente ao Eu absoluto, vale dizer, não implica nenhuma referência a uma substância fora desse mesmo Eu, capaz de ter uma influência sobre ele. Escreve Husserl acerca de Fichte: “O eu é absolutamente autônomo, traz o seu Deus em si enquanto ideia de fim que anima e guia os seus atos, enquanto princípio da sua própria razão autônoma³¹”. Husserl se encanta com a visão finalística e moral do mundo em sentido fichtiano. O eu husserliano é uma personalidade atuante no mundo às voltas com a realização do ideal de uma autêntica humanidade. Como? Buscando “dar a si mesmo uma figura livre, autônoma, de um verdadeiro eu que busca realizar a razão que lhe é inata, o esforço de ser fiel a si mesmo, de poder ser idêntico a si mesmo como eu-razão³²”.

Mas, se o que está em jogo no modo fenomenológico de pensar é a fenomenalidade, isto é, o mostrar-se ou dar-se dos fenômenos, é possível pôr a questão sobre a supremacia do sujeito transcendental no aparecer dos fenômenos. Se é verdade que Husserl não é um metafísico, sua insistência sobre o Eu transcendental está diretamente associada ao sujeito da posse, do nominativo. Os continuadores da fenomenologia se perguntam, assim, se o eu pode ser descrito como uma espécie de testemunha do fenômeno, seu receptor ou fiel depositário, muito mais do que detentor da fenomenalidade. A função originária do Eu não estaria na afecção, isto é, numa receptividade anterior a todo poder sintético do sujeito transcendental? Ou ainda: não se pode manter a função de origem sem que para tanto seja necessário apelar para um sujeito que, em última instância, termina sendo o produtor de um *objeto*? Pode-se pensar o eu segundo uma determinação mais originária que o “eu penso”?

Afinal, é o próprio Husserl quem ensinou o caminho: na impressão originária do tempo³³, o eu é afetado na intuição pelo instante sempre renovado, mas absolutamente sem precedente. Segundo Marion, a consciência íntima do tempo imanente “expõe o eu à doação radical que o tempo exerce sobre a consciência³⁴”. Ou seja, a impressão

³¹ HUSSERL, E.- *Fichte e l'ideale di umanità. Tre Lezioni*. Trad. Francesca Rocci, Pisa: Edizione ETS, 2006, p. 65.

³² HUSSERL, E.- *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 73, p. 217.

³³ HUSSERL, E.- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort, Paris: PUF, 1996, § 11.

³⁴ MARION, J.-L.- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, p. 415.

originária, que dá acesso à temporalidade, não poderia advir no interior de uma unidade originariamente sintética. A impressão originária mostra que, em sua função de receptividade, *o eu é afetado*³⁵. Se houver individualização do sujeito, ela não será obra de uma subjetividade que domina, mas que *recepçiona*. Pode-se perguntar se a autêntica fenomenalidade não é, no fundo, testemunhada, muito mais do que compreendida. O eu enquanto testemunha do fenômeno realiza um tipo de individualização: ele *se recebe* do fenômeno dado. Ele se descobre como um depositário (*attributaire*) capaz de tornar presente, visível. O eu como depositário faz surgir a primeira visibilidade: o que ele recebe poderá ser mostrado ao mundo. A visibilidade que o eu manifesta não é produzida por ele. Ele apenas se submete a ela. O eu em questão é aquele *a quem* algo é doado. Ele *se recebe* daquilo que ele recebe. “Ele nasce do próprio surgimento do fenômeno enquanto doado, isto é, de um dado exercendo o simples impacto de seu acontecimento³⁶”.

O sujeito pós-metafísico é aquele que renuncia à autarquia de um *pôr-se a si mesmo*. Sua identificação se dá por uma escuta originária, o choque de uma convocação. Para Marion, isto inverte a hierarquia entre as categorias metafísicas. Pois a substância como um *isto aqui (todé ti)*, ou essência individualizada, não precede mais a relação (*prós ti*). “Ao contrário, a relação precede, aqui, a individualidade³⁷”. A essência individual provém de uma relação na qual o eu recebe uma identificação que não foi conhecida previamente por ele, recebendo-se exatamente daquilo que ele não pensa de modo claro distinto. A atenção deste eu vai justamente para um objeto faltante (*manquant*). O eu se abre a uma distância (*écart*) vazia³⁸.

De tanto se apropriar de “Deus” pela prova, o pensamento se distancia da distância (*s’écarter de l’écart*), perde (*manque*) a distância, descobrindo-se, um dia, envolvido por ídolos, conceitos e provas, mas abandonado pelo divino – ateu³⁹.

³⁵ Ibid., p. 416.

³⁶ Ibid., p. 432-433. O ego deve, portanto, desfazer-se de toda pretensão transcendental. A redução, neste caso, será possível graças ao “adonado” (*adonné*), subjetividade que termina anulando a distinção entre eu transcendental e eu empírico. Por quê? Porque se trata de uma subjetividade receptiva que, curiosamente, se recebe a si mesma daquilo que é dado. Assim, a função fenomenológica (e não metafísica) do adonado é revelar o dado como um fenômeno. Um artista, por exemplo, terá sempre o desafio de tornar visível ou manifesto algo que experimentou (recepçionou) como um impacto, um choque (Cf. MARION, J.-L.- *De Surcroît*, p. 59). Outro exemplo: o acontecimento da amizade. O olhar dirigido a outrem (ao amigo) não é intencionalidade constituinte de objeto, mas um olhar que “se submete ao ponto de vista que ele (o amigo) toma a meu respeito, portanto, me coloca no ponto exato em que sua própria visada espera que eu me exponha” (Ibid., p. 44). “Portanto, o fenômeno da amizade só se mostra enquanto puro e perfeito acontecimento; sua fenomenalidade se impõe segundo o modo do acontecimento, tal como ele se dá, ou seja, incontestavelmente e incondicionalmente” (Ibid., p. 45).

³⁷ Ibid., p. 437.

³⁸ Ibid., p. 437.

³⁹ MARION, J.-L.- *L'idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977, p. 27.

Paradoxalmente, com os recursos de uma subjetividade ateia, separada do divino por uma distância intransponível, pode-se perguntar pelo sentido da metafísica para além de toda ontologia. Seguimos, aqui, Levinas, para quem ateísmo é uma posição anterior à afirmação e à negação de Deus, uma ruptura com toda participação no divino. A subjetividade ateia é o eu concreto da sensibilidade. Graças à subjetividade que venceu a participação, pode-se falar numa espécie de interpelação: o eu é questionado por uma exterioridade (a de outrem) radical. Por essência, tal exterioridade está separada deste eu ateu (eu descrito a partir da fruição dos alimentos do mundo, e não como cuidado). É então que “Deus pode vir à ideia” como sede de justiça, horror e recusa do mal, consciência *interrompendo (epoché)* sua cumplicidade com as violências do mundo. Saída do ser, diria Levinas. É possível que o amor pelas coisas divinas venha dessa evasão ou *redução*. O sentido da redução fenomenológica talvez possa se dizer assim: “A metafísica entra em cena nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permaneceriam quadros vazios e formais⁴⁰”. Se a ontologia ocidental teve início com a pergunta pelo ser, a redução levinasiana põe fora de jogo a permanência no *mesmo* e na totalidade pressuposta por toda ontologia. O *meta*-físico, neste caso, se descreve como desejo de um “absolutamente outro”, desejo este que sempre precede e, de certo modo, condiciona o discurso sobre o ser. Desejo que emerge do encontro com uma exterioridade irreduzível ao conhecimento objetivo, mas também à compreensão de ser. Desejo que talvez possa mostrar que, nas origens da metafísica ocidental, o que vem primeiro não é tanto a indagação sobre o ser, mas sim a relação a uma transcendência que nenhuma totalidade ontológica estraria em condições de abarcar. O sentido da ontologia seria, assim, precedido pela metafísica, entendida como relação a um “absolutamente outro”. A metafísica “reduzida” é aquela que reconhece não apenas “as coisas que excedem o intelecto humano”, mas também, e sobretudo, que desperta para um “diferentemente de saber” (*autrement que savoir*). Metafísica como possibilidade de “suspender” nossa preocupação espontânea com o ser, abrindo-nos a um *além* do ser. “A

⁴⁰ LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 50-51. Estamos ainda na fenomenologia? A “redução” levinasiana aspira, tanto quanto a de Husserl, remontar a um sentido originário (*Originäre Gegebenheit*), às circunstâncias concretas a partir das quais um sentido vem à ideia. No caso de Levinas, é a palavra Deus que adquire o status de originário. Toda atividade intencional pressupõe uma inadequação por excelência: ideia de infinito em nós. “A filosofia – ou a fenomenologia – é necessária para reconhecer Sua voz (de Deus). Pensei que é no rosto de outrem que ela fala pela primeira vez (LEVINAS, E.- *Altérité et transcendance*, Paris: Le Livre de Poche, 1995, p. 176). O rosto (*visage*) significa, para Marion, uma inversão da intencionalidade. Do objeto visível e visado se passa *àquele que visa*. Enquanto tal, o rosto é não-visível. É assim que a intencionalidade centrífuga de um ego voltado ao objeto se transforma numa contra-intencionalidade direcionada ao próprio ego. Com Levinas, o inteiro horizonte da fenomenologia se vê radicalmente modificado (cf. MARION, J.-L.- *De Surcroît*, p. 136 e ss.).

noção de transcendente nos coloca para além (*au delà*) das categorias do ser, contanto que as noções de totalidade e de ser sejam correspondentes. Encontramos, aqui, à nossa maneira, a ideia platônica do Bem para além do Ser”⁴¹.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. *Physique* (I-IV). Paris: Les Belles Lettres, 1983.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3). Paris: Gallimard, 2006.

DIXSAUT, M. *Introduction et notes à Platon – Phédon*. Trad. Monique Dixsaut, Paris: Garnier-Flammarion, 1991.

HUSSERL, E. *Philosophie Première* (1923-1924), Deuxième Partie: *Théorie de la réduction phénoménologique*. Paris: PUF, 1972.

_____. *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: PUF, 1989.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1996.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Fichte e l'ideale di umanità. Tre Lezioni*. Pisa: Edizione ETS, 2006.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

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

_____. *Altérité et transcendance*, Paris: Le Livre de Poche, 1995.

MARION, J.-L. *L'idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977.

_____. *De surcroît. Étude sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

_____. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 2013.

⁴¹ LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, p. 269. O Desejo pelo qual o Bem se produz não é simples sentimento altruísta, mas “um desejo de responder antes de entender, antes de toda intersubjetividade dialogal, e antes de toda Compreensão. Numa palavra, é um desejo contra natureza na medida em que ele se produz essencialmente contra Mim e apesar de Si (...). Este desejo só pode, portanto, se produzir como não-persistência no Eu-mesmo ou como des-ser (désêtre), anteriormente tanto ao voluntário quanto ao involuntário”. FORTHOMME, B.- *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris : Vrin, 1979.

_____. *Connaître des choses, connaître des objets* (Compte rendu de la soirée. Débat du 7 janvier 2015). Association et Culture Scientifique: <https://evry.catholique.fr/IMG/pdf/FCS-CR-soiree-debat-Gif>.

PLATÃO. *Phédon*. Paris: Garnier-Flammarion, 1991.

_____. *Fedão*. 2ª edição. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

STEFFENS, M. *Dossier*. In DESCARTES, R.- *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3). Paris: Gallimard, 2006 (p. 59-139).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios* (I). São Paulo: Loyola, 2015.