

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Carolina Detoni Marques Vieira Coutinho

AMOR E DOM NA FENOMENOLOGIA DE JEAN-LUC MARION

Juiz de Fora

2014

Carolina Detoni Marques Vieira Coutinho

Amor e dom na fenomenologia de Jean-Luc Marion

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora
2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Coutinho, Carolina Detoni Marques Vieira.
Amor e dom na fenomenologia de Jean-Luc Marion / Carolina Detoni Marques Vieira Coutinho. -- 2014.
154 p.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Amor. 2. Dom. 3. Fenomenologia. 4. Jean-Luc Marion. I. Araújo, Paulo Afonso de, orient. II. Título.

Carolina Detoni Marques Vieira Coutinho

Amor e dom na fenomenologia de Jean-Luc Marion

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Geraldo De Mori
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Prof. Dr. Karin Hellen Kepler Wondracek
Faculdades EST - São Leopoldo (RS)

*À família, nascida e construída
no amor e para o amor.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Paulo Afonso de Araújo por tantos anos de convivência tão construtiva, de amizade, dedicação e confiança;

Ao meu orientador francês Claude Romano, pela valiosa contribuição e atenciosa acolhida em terras estrangeiras;

A Jean-Luc Marion, pela disponibilidade e abertura para discutir seu próprio pensamento;

Aos meus pais, que não medem esforços em ajudar-me em todos, todos os momentos;

Ao Felipe, companheiro de todas as horas;

Enfim, a todos que contribuíram, das mais diversas formas, para a realização desse trabalho;

À Universidade Federal de Juiz de Fora e Departamento de Ciência da Religião;

À Universidade Sorbonne - Paris IV;

E à CAPES, por financiar este projeto.

“É a glória dos deuses e dos homens, o nosso mais belo e melhor guia.”

Platão. *O Banquete*.

“Porventura, se diz que não deveis amar coisa alguma? De modo algum!
Imóveis, mortos, abomináveis e miseráveis:
eis o que seríamos se não amássemos.
Amas, pois, mas atende ao que é
digno do teu amor.”

Santo Agostinho. *Confissões*.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo abordar o pensamento do filósofo francês Jean-Luc Marion acerca do amor. A busca pela univocidade do conceito filosófico de amor e a relação do mesmo com o tema do dom articulam-se em sua fenomenologia bastante particular. O amor, não mais dividido entre, por exemplo, eros e ágape, é tema da redução erótica de Marion, desenvolvida, principalmente, em sua obra *Le phénomène érotique*. A pretendida univocidade radical do amor, nos interpostos limites da fenomenologia e da teologia, em Marion, relaciona-se diretamente com a ipseidade, a alteridade e o conhecimento que, de Platão a Santo Agostinho, inserem-se na lógica própria do amor.

Palavras-chave: Amor. Dom. Jean-Luc Marion.

RÉSUMÉ

La proposition de ce travail c'est approcher la pensée du philosophe français Jean-Luc Marion par rapport à l'amour. La quête vers l'univocité du concept philosophique de l'amour et la relation de celui-ci avec le sujet du don s'articulent dans sa phénoménologie très particulière. L'amour, non plus divisé entre, par exemple, eros et agapè, c'est le sujet de la réduction érotique chez Marion, développée surtout dans son oeuvre *Le phénomène érotique*. L'intentionnée univocité radicale de l'amour, dans les limites interposées de la phénoménologie et la théologie, chez Marion, s'articulent directement avec l'ipseité, l'altérité et la connaissance qui, de Platon à Saint Augustin, s'intègrent à la logique même de l'amour.

Mots-clés: Amour. Don. Jean-Luc Marion.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	09
2. CHEGAR AO AMOR	16
2.1 O MAL	16
2.2 A CERTEZA DO AMOR	28
2.3 A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA DO AMOR	44
3. O AMOR ENTRE A FENOMENOLOGIA E A TEOLOGIA	64
3.1 A SATURAÇÃO DO AMOR	65
3.2 O DOM	80
3.3 EROS E ÁGAPE	93
4. AMAR PARA VER	111
4.1 A UNIVOCIDADE	112
4.2 AMOR E CONHECIMENTO	123
4.3 O AMOR QUE FAZ VER	133
5. CONCLUSÃO	144
REFERÊNCIAS	149

1. INTRODUÇÃO

Embora Jean-Luc Marion afirme a negligência da filosofia para com o amor enquanto conceito filosófico, é certo que este tornou-se tema recorrente da filosofia desde os gregos até os nossos dias; não só da filosofia, mas da literatura, das artes, das ciências humanas e da teologia. Negligenciado, segundo Marion, por não ser tratado, apesar de excessivamente expandido em suas utilizações, como um conceito único, ou melhor, como um fenômeno cuja essência repete-se em cada uma de suas muitas formas, a saber, *eros*, *ágape*, *philia*, *caritas*, entre tantas outras a que podemos dar o nome de *amor*.

Por que o amor recebe sempre esse nome apesar de suas distintas manifestações? O autor não divide o amor, como, segundo ele, os estudos a esse respeito têm sempre feito e, também, recusa-se a falar em termos de amor puro *versus* desejo, pois não é possível tratá-lo como puro ou impuro, mas diferencia amor e desejo, conforme algumas particularidades, como a demanda de reciprocidade, de segurança e a posse, características do desejo e não, do amor. Para ele, o amor dá-se justamente entre a temporalidade e a eternidade, sem que seja possível, dessa relação, subtrair qualquer um de seus termos. A erotização não se configura em sua perspectiva necessariamente como sexualizada e, ao contrário de pressuposições adotadas, não é o desejo que provoca a erotização da carne, mas justo o contrário.

A busca de Marion vai além das explicações históricas que derivam o ágape cristão do eros platônico, como encontramos, por exemplo, em Anders Nygren. Marion aponta o quão reduzido parece-lhe ignorar o que de comum possa unir essas duas formas. Resumidamente, entre eros, o amor que se dirige da terra aos céus e nomeia as formas de amor entre os homens e ágape, o amor que recebemos de Deus e reproduzimos no amor ao próximo, há de existirem, para Marion, traços que se repetem e fazem do amor um conceito filosófico unívoco. Por esse motivo, não é difícil perceber a centralidade do amor nas obras de Marion.

Em seu lugar de destaque, o amor recebe uma anterioridade inclusive em relação ao Ser. Marion afirma que não é difícil comprovarmos que amar chega-nos antes de sermos, visto não podermos ser, nem ao menos cogitar ser, sem amar ou sem a possibilidade de sermos amados. Todos estamos no amor e não se trata, em absoluto, de uma escolha, mas de algo que se impõe, muito anterior a qualquer vontade ou decisão

livre. Além disso, amar não depende de ser, vez que podemos amar tanto o que ainda não é como o que já não é mais.

Marion aposta que, somente pelo método fenomenológico, é possível reduzir o amor ao fenômeno, despindo-o das representações, dos construtos e, especialmente, das pressuposições mal estabelecidas que transformam, por exemplo, o fenômeno erótico em mera relação de objeto e até em fenômeno ético. Para tal empreendimento, Marion arrisca-se nos limites, por vezes tênues, por vezes abismais, entre a fenomenologia e a teologia, o que o torna alvo de críticas severas quanto ao rigor de sua argumentação. Contudo, por trás da discussão a respeito dos métodos de Marion – e com ele, tantos outros fenomenólogos franceses, como Ricoeur, Lévinas, Henry e Chrétien – reside a própria questão, mais complexa e extensa, de como fazer filosofia da religião, se é-nos possível falar assim. O que Marion assumidamente propõe é a própria abertura dos limites da fenomenologia que, uma vez que tomada em todo seu rigor, não permite o acesso de determinados fenômenos, como se alguns fenômenos não tivessem direito à própria fenomenalidade, embora não deixem, por isso, de se dar.

Marion propõe um novo conceito fenomenológico no qual o que se dá ultrapassa em excesso o que é intencionado e chama-o *fenômeno saturado*. A partir dessa concepção, Marion consegue dar lugar ao amor dentro da própria fenomenologia que, antes, zelaria pela primazia do aparente. Contudo, ele instaura seu novo conceito em um cenário de rupturas, por exemplo, com as condições de possibilidade do próprio fenômeno, relacionando o dar-se do fenômeno à doação, expondo, com isso, sua filosofia às armadilhas do método. Se Marion perde-se ao fazer fenomenologia ou abre uma possibilidade de abordarmos fenômenos mais complexos, tais como o amor, tentaremos concluir ao final de nosso estudo.

Por ora, é necessário apontar que sua noção de amor encontra-se intimamente relacionada à questão do dom e este em toda a amplitude de seu conceito. A doação do fenômeno alcança, na obra de Marion, uma extensão impressionante, indo desde o dar-se das coisas mesmas à doação de Deus, levando-nos à máxima de sua fenomenologia bem particular: “tanta redução, tanta doação” (MARION, 2010b, p. 20). Ao tentarmos separar o que há de propriamente fenomenológico do que se apresenta somente em termos de uma teologia, poderemos perceber que muito se perde da filosofia de Marion, como se os limites fossem de tal forma embaçados que torna-se quase impossível analisarmos qualquer pensamento de Marion sem essa sobreposição que lhe é própria.

Resta sempre a questão se não é também própria à nossa área mesma da filosofia da religião.

Se Marion alcança, efetivamente, sua proposta, nada módica, de buscar um conceito único para o amor, torna-se o objetivo central desse estudo, a fim de dar ao amor seu lugar de conceito na filosofia e fazer falar o que Marion chamou “o silêncio do amor”, no primeiro capítulo de *Le phénomène érotique*, dando ao amor a radicalidade de sua univocidade. Dentre os pontos que o autor destaca como, segundo nossa interpretação, elos entre as diversas formas de amor, destacaremos, em especial, o que Marion levanta como amar para ver.

Ao contrário de uma relação que possa objetificar o outro, o amor seria o que justamente mantém a alteridade ou, ainda antes, possibilita-a. Do eros platônico a Santo Agostinho, o amor mantém a característica de dar-nos a ver, de abrir a visibilidade que, de outra forma, não seria mais que objeto. Enquanto outros autores defendem a univocidade a partir, por exemplo, da fidelidade do amante (Robyn Horner) ou do poder sempre amar primeiro, o avanço do amante (Claude Romano), nossa argumentação busca aprofundar o que o amar para ver traz de novo ao estudo do amor. Muito além do mero interesse que nos provoca a atenção e, por conseguinte, o conhecimento, amar não simplesmente nos faz ver, mas dá também o acesso ao que não pode ser conhecido senão pelo amor, dá-nos a distância.

Para Marion, o fenômeno erótico por ele mesmo deve ser estudado da forma como este se dá, ou seja, a partir de si mesmo. Se o amar coloca em jogo a identidade, o que há de mais íntimo e inscreve-se, em cada ato, definitivamente, mesmo que soe, a princípio, impossível, é imprescindível, ir até ele, dessa forma, na primeira pessoa: “é preciso falar do amor como é preciso amar – em primeira pessoa” (MARION, 2003, p. 22). Por tal motivo, escolhemos guiar nosso estudo também em primeira pessoa (do singular ou do plural), tal como Marion o faz em *Le phénomène érotique*, a fim de mantermos a aproximação necessária ao acompanhá-lo o percurso e respeitarmos, por assim dizer, a recomendação do nosso autor.

Marion dedica algumas de suas obras exclusivamente ao amor, tais como *Prolégomènes à la charité* (1986) e *Le phénomène érotique* (2003). Além disso, o tema percorre outras obras importantes, a saber, *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans être* (1982), *Étant donné* (1997) e, especialmente, *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin* (2008) – essa última de suma importância, visto Marion dedicar a Santo Agostinho uma leitura fenomenológica que já havia dedicado amiúde, porém,

fragmentadamente, em obras anteriores. Todas elas, além de outras tantas do próprio autor que constituem o campo de nossa discussão, tais como *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989) e *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés* (2001) estarão presentes nesse estudo.

Muitas são as influências de Marion no cenário da fenomenologia francesa. Nosso grande estudioso de Descartes¹, leitor também de Husserl e Heidegger, recebeu, indubitavelmente, a influência dos franceses, como Derrida, Merleau-Ponty e Michel Henry ou, no mínimo, podemos afirmar, compartilhou com eles suas influências. Contudo é a Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas que recorreremos de maneira privilegiada. A busca de Ricoeur pela ipseidade, presente em obras como *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004) e a primazia do outro na filosofia ética de Lévinas, presente em obras como *Totalité et Infini* (1971) ou *Autrement qu'être* (1978) servirão, muitas vezes, como chaves de leitura para o pensamento de Marion.

Outros autores assumem, em nosso estudo, uma posição de destaque como interlocutores, por apresentarem articulações necessárias à aproximação do tema, como Anders Nygren e sua obra *Érôs et Agapè: La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (1930) e Scheler, por sua abordagem da relação entre amor e conhecimento. Kierkegaard também está de tal forma envolvido com o tema do amor que torna-se enriquecedor trazê-lo à nossa discussão, seja aproximando-o de Marion ou apontando suas distâncias, mas, sobretudo, lendo, em suas considerações acerca do amor cristão e seus estádios da existência, uma ponte necessária ao percurso de Marion

Marion tem influência direta, em suas obras, de pensadores do século XVII. Descartes, como já vimos, Spinoza e La Rochefoucauld são referências para a construção de algumas noções de Marion. Contudo, é Pascal que nos será tomado como grande interlocutor e tal escolha não é sem porquê. Pascal, a quem Marion faz menção direta, em *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), está claramente presente em muitas articulações de nosso autor, tais como a vanidade do racionalismo ou o tédio que dela advém, na impossibilidade do amor próprio, além da ideia mesma de que o amor dá-nos nosso próprio lugar no mundo. Por todas essas razões, Pascal segue conosco o trajeto de nossa caminhada.

¹ Marion dedicou várias de suas obras ao estudo do pensador francês e é considerado um dos maiores especialistas no pensamento de Descartes. Suas obras exclusivamente dedicadas ao autor são: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) e *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986).

Traremos para nossa aproximação entre amor e dom, o brilhante estudo de Marcel Hénaff, intitulado *Le don des philosophes* (2012), cuja contribuição consiste em esclarecer os pontos dos quais parte e aos quais chega Marion, para relacioná-los às considerações acerca do dom, por exemplo, de Marcel Mauss, em *Essai sur le don*, de 1923. As articulações entre amor e dom apresentam-se no contexto da discussão quanto ao método fenomenológico de Marion e, nessa discussão, Dominique Janicaud não poderia não estar presente. Sua obra *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991) aponta que os filósofos franceses, dentre os quais, Marion, utilizar-se-iam do método fenomenológico a serviço de seus pensamentos religiosos. Tal crítica gerou, a partir das respostas de cada um – especificamente o artigo de Marion intitulado *Le phénomène saturé* – excelente debate a respeito dos limites mesmos da fenomenologia.

Comentando, em lugar destacado, a obra de Marion, encontram-se autores como Robyn Horner, professora da Universidade Católica Australiana, autora de *Jean-Luc Marion: A Theo-logical introduction* (2005) e Claude Romano, professor na Universidade Sorbonne-Paris IV, autor de *Au coeur de la raison, la phénoménologie* (2010). Ambos participam, em especial, de nossa argumentação quanto à univocidade do amor proposta por Marion, enriquecendo-nos a visão a esse respeito.

O interesse manifesto de Marion por autores da literatura, tais como Proust, dá-nos certa liberdade de recorrer a romances e poemas a título de ilustrar nossas conclusões. A prisioneira, de *Em busca do tempo perdido* (1913-1927) e as agruras de amor que acometem seu Narrador apresentam-se por vezes em nosso percurso, bem como poemas de Paul Celan e passagens da obra de Dostoiévski, autores estimados por Lévinas.

A fim de percorrer nossos objetivos, o presente estudo divide-se em três partes, a saber: a) as considerações importantes para chegar-se ao amor em Marion, b) a contextualização da discussão quanto aos campos da fenomenologia e da teologia e as particularidades da filosofia do autor, bem como a contextualização da própria discussão quanto à divisão do amor na filosofia e, por fim, c) a argumentação a respeito da univocidade proposta por Marion.

No primeiro capítulo, buscamos traçar os temas diretamente envolvidos com o amor e utilizados por Marion para inserir seu fenômeno erótico. Questões como o mal, a liberdade, a vanidade e a carne articulam-se, fundamentalmente, ao amor e servem-nos, plagiando o título de importante obra do autor, como prolegômenos não só à caridade,

mas ao amor na discussão mesma de sua univocidade radical. A redução erótica perpassa questões importantes, como a impossibilidade do amor próprio, a individuação e o acesso ao outro. Marion ressalta enfaticamente a diferença entre a lógica própria do amor e aquela da atitude natural, o que nos leva a percorrer a antieconomia do amor e diferenciá-lo de todas as outras formas de relação de objetos.

Além disso, é nesse primeiro capítulo que estão presentes os aspectos apontados como unívocos, ou seja, aspectos que, segundo nosso autor, perpassam todas as formas de amor, tais como, o avanço do amante – sua condição de poder amar primeiro, fora da economia de amar em troca ou esperar ser amado –, a fidelidade, presente no juramento dos amantes e o ver do amante, diferente de todo outro olhar de objeto e posse que possamos lançar fora do amor. Todos esses aspectos relacionam-se intimamente com, ou até modificam, a temporalidade, o espaço, a linguagem e a eternidade. Vistos sob a lógica do amor, adentram um novo domínio e modificam suas próprias condições. Pretendemos, ao fim do primeiro capítulo, haver lançado as bases do pensamento do amor em Marion e dar à sua redução erótica lugar de ponto de partida para a interpretação do amor enquanto conceito filosófico radicalmente unívoco.

A partir dos prolegômenos apontados, o segundo capítulo abordará o amor entre a fenomenologia e a teologia. O quanto é possível fazer uma fenomenologia do amor, sem recorrer aos princípios teológicos ou, ainda, como é possível, mesmo recorrendo a esses princípios, fazer fenomenologia do amor, torna-se o acento dessa discussão. Para tanto, precisaremos aprofundar, em especial, a noção de fenômeno saturado, tão cara ao pensamento de Marion e, sem a qual, talvez o amor não tivesse ao menos “direito” à fenomenalidade. Em si mesmo, o conceito de fenômeno saturado abre toda a discussão dos limites da fenomenologia. Ele subverte as condições de possibilidade de um fenômeno ao mesmo tempo que se utiliza das próprias bases husserlianas para requerer seu lugar de fenômeno autêntico, do qual, para Marion, o amor torna-se o exemplo privilegiado.

Assim como o fenômeno saturado abre em si os rumos de uma fenomenologia e também de uma teologia, visto tratar, concomitantemente, dos fenômenos da revelação e da Revelação, a doação do fenômeno, em Marion, abarca a mesma discussão. O amor enquanto dom, tema também do segundo capítulo, vai desde a tripla *epochè*, onde Marion suspende as três figuras da doação – doador, donatário e o próprio dom – até o amor enquanto dom de Deus: “Mas amamos, porque Deus nos amou primeiro” (1 Jo 4:19).

Para melhor compreendermos a aparente dicotomia que se revela por trás da proposta de univocidade, encerraremos o segundo capítulo trazendo justamente a separação que, ao longo da filosofia, constituiu o amor, ao menos entre eros e ágape, tão radicalmente separados e o amor natural e o amor verdadeiro kierkegaardianos. Somente indo ao encontro dessas duas formas, a princípio, antagônicas, poderemos analisar o êxito possível de um conceito filosófico único, nosso objetivo no terceiro e último capítulo.

É através de Santo Agostinho que Marion aprofunda seu argumento de que o amor só se faz em um único sentido. Fundamentado em torno da ipseidade e da alteridade, o pensamento de Marion abre-nos a entrada para a noção de que só o amor faz ver, na distância, o si mesmo, o outro e o absolutamente Outro. Para desenvolvermos essa argumentação, é necessário percorremos conceitos importantes da teoria de Marion, tais como o ídolo, o ícone e a distância. Do eros platônico ao ágape em Santo Agostinho, o amor enquanto o que precede o conhecimento distinto da apreensão e possessão, atinge sua máxima univocidade. Ele remete ao infinito e à eternidade, à essência inalcançável como deve permanecer e, ao contrário de todas as relações da atitude natural, não é ver que nos faz amar, mas exatamente invertido, amar faz-nos ver na lógica própria e única do amor.

Por fim, é necessário observar que as obras de Marion, ainda quase sem traduções para o português, foram, em seus fragmentos citados, por mim, traduzidas, bem como grande parte dos fragmentos das obras de outros autores franceses, devido a maior possibilidade de acesso a elas. Mesmo autores largamente traduzidos para o português, como Pascal e Santo Agostinho, tiveram suas citações traduzidas novamente aqui, sem alteração de seus conteúdos, devido apenas ao momento em que foram solicitados e a disponibilidade desse momento.

Concordando com Marion a respeito do “silêncio do amor” por parte da filosofia, ou ao menos, com a não procura por que ele viesse a ter assegurada sua posição de conceito único e acreditando na riqueza de promover o diálogo entre autores que a ele se voltaram, esse estudo pretende trazer a perspectiva de nosso autor, mas também levar o próprio tema a, quem sabe, algum avanço. Jean-Luc Marion, autor ainda não muito conhecido no cenário da filosofia no Brasil, faz-nos fazer falar o amor, em sua busca louvável por um lugar próprio.

2. CHEGAR AO AMOR

“Tu inicias tua história com o início do amor e acabas junto a um túmulo. Mas aquela eterna história de amor iniciou muito mais cedo; iniciou com o teu início, quando passaste a existir, saindo do nada, e tanto é verdade que não voltarás ao nada, como é verdade que ela não acabará no túmulo”
(KIERKEGAARD. *As Obras do Amor*)².

Marion (1986, p. 7) inicia seus *Prolegômenos à caridade* advertindo-nos de que todos nós, em última instância, vivemos, caminhamos e respiramos no amor; é ele que define nosso mundo efetivo com tal proximidade urgente que, raramente, nos interrogamos a respeito de sua primazia. Afirmando que o amor segue seu próprio rigor, “não respeita as lógicas da racionalidade que calcula, dos entes que são, do mundo que deseja” (MARION, 1986, p. 7), Marion não diz que falte todo rigor ao amor, mas que este “revela simplesmente seu próprio rigor – o rigor último – seguindo uma axiomática absolutamente sem igual” (MARION, 1986, p.7). E, se há muito ignoramos o pensamento do amor, Marion (1986, p. 8) busca, nada menos, que resgatar, no domínio do amor e, portanto, da caridade, justo as evidências interditas e, conseqüentemente, perdidas.

2.1 O MAL

É a partir do mal que Marion primeiro introduz-nos na elaboração do amor. “Porque o mistério da iniquidade já está em ação, apenas esperando o desaparecimento daquele que o detém” (2 Ts, 2:7). Com esta passagem, Marion começa seu esboço a respeito da iniquidade a qual, “revela uma injustiça rigorosa, ordenada e irremediavelmente lógica” (MARION, 1986, p. 13). Segundo ele, o mal destrói-nos com uma lógica imutável, um rigor indiscutível até o aborrecimento. “Mas de

² KIERKEGAARD, 2005, p. 178.

aborrecimento, sobretudo de aborrecimento, morre-se” (MARION, 1986, p. 13). É justamente essa lógica que conduzirá ao mistério da iniquidade e, especialmente, ao que ele implica ultimamente.

A lógica do mal é, sobretudo, a lógica da vingança, uma vez que o mal que me agride exige de mim uma resposta: o meu próprio mal em troca. É preciso destruir a causa do mal que me destrói, devolver a ele seu mal, mesmo antes de conhecê-lo. Como o Narrador de *A prisioneira* (1922), da célebre série de Proust, *Em busca do tempo perdido* (1908-1922), que, sofrendo as agruras invisíveis de seu amor por Albertine, nos remete ao extremo: “O que há de mais poético do que Xerxes, filho de Dario, mandando chicotear as águas que haviam engolido seus barcos?” (PROUST, 1999, p. 1.637). Para me livrar da causa do mal que sofro, pela lógica do mal, a libertação passa pela destruição de sua causa e, portanto, a acusação onde pleiteio minha causa contra a face de um acusado (o torturador, o inimigo de classe, a potência econômica, etc.). Só luto contra o mal que me afeta, afetando o mundo do mal por mim fixado. “É aqui que o mal alcança seu primeiro triunfo decisivo: ele impõe àquele que sofre sustentar sua inocência por uma acusação, perpetuar o sofrimento pela exigência de um outro sofrimento, opor ao mal um contra-mal” (MARION, 1986, p. 17).

Esta revela-se, então, a lógica praticável da iniquidade, visto nossos esforços contra o mal guardarem o próprio mal como horizonte e, mesmo que a causa seja ainda para mim incerta, devo buscar identificá-la e suprimi-la, de modo que “o excesso de sofrimento conduz ao excesso de acusação” (MARION, 1986, p. 17). Para Marion (1986, P. 18), nosso tempo, este do niilismo, inventou as palavras “achar os culpados”, “definir as verdadeiras responsabilidades” e, na medida em que a técnica define o homem como aquele que abre o universo, o mestre possuidor da natureza e, portanto, o responsável do mundo, ela, a técnica, impõe-lhe que explore, produza e preveja, enfim, faz-lhe o único responsável, a única causa e, portanto, o único culpado. “O pior no mal não é, em um sentido, o mal, mas a lógica da vingança que triunfa mesmo no restabelecimento (aparente) da justiça, na cessação (provisória) do sofrimento, no equilíbrio (instável) das injustiças” (MARION, 1986, p. 20).

Ricoeur (2004, p. 157-163) também aborda a questão da responsabilidade humana, primeiramente relacionada à imputabilidade, à ideia de pagar pelos atos, reparar os danos e sofrer a pena, esta como dando ao homem capaz sua mais alta significação. Contudo, a responsabilidade encontra-se, ainda, enquadrada por códigos elaborados quase que da mesma forma com que o homem buscou a explicação e

enquadrou os fenômenos naturais. Naturalizada, a responsabilidade que segue a lógica do mal em nada tem a ver com a infinita responsabilidade pelo outro da ética de Levinas que, paradoxalmente, me obriga “sem que esta obrigação tenha começado em mim” (LEVINAS, 2011, P. 28).

O estado supremo da lógica da vingança seria, como não podia deixar de ser, acusar a quem suporta um mal universal, o último culpado: acusar a Deus. Como em algumas personagens da literatura, algumas de Dostoiévski, por exemplo, destruídas pela lógica, acometidas, por vezes, por um desejo de justiça que culminaria na perspectiva de Ivan Karamazov, de *Os Irmãos Karamázov* (1879): como é possível Deus em um mundo em que há o sofrimento das crianças? “A ‘morte de Deus’ descende assim do espírito de vingança, em linha direta. Para o mundo, o Deus só bom é um Deus morto” (MARION, 1986, p. 23):

Ouve: se todos devem sofrer para com seu sofrimento comprar a harmonia eterna, o que as crianças têm a ver com isso, podes fazer o favor de me dizer? É absolutamente incompreensível por que elas também teriam de sofrer e por que comprar essa harmonia com seus sofrimentos? Por que também serviram de material e estrumaram com sua própria vida a futura harmonia para não sei quem? [...] Quando a mãe se abraçar ao carrasco que estraçalhou seu filho com os cães e todos os três anunciarem entre lágrimas: “Tens razão, Senhor”, então aí, é claro, será o coroamento do saber e tudo se esclarecerá. Mas é aí que entra a vírgula, é isso que não posso mesmo aceitar. E enquanto eu estiver aqui pela Terra me apressarei em tomar minhas medidas. [...] Não quero a harmonia, por amor à humanidade não a quero. Quero antes ficar com os sofrimentos não vingados. O melhor mesmo é que eu fique com meu sofrimento não vingado e minha indignação não saciada, *ainda que eu não esteja com a razão*. Ademais, estabeleceram um preço muito alto para a harmonia, não estamos absolutamente em condições de pagar tanto para entrar nela. É por isso que me apresso a devolver meu bilhete de entrada. E se sou um homem honrado, sou obrigado a devolvê-lo o quanto antes. E é o que estou fazendo. Não é Deus que não aceito, Aliócha [irmão de Ivan], estou apenas lhe devolvendo o bilhete da forma mais respeitosa (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 338-340, v. 1).

Acusar o outro não restabelecerá o estado anterior, mas impossibilitar-me-á irremediavelmente de amar no futuro, posto que impeço qualquer reconciliação na acusação. Como com Otelo e Desdêmona, de Shakespeare, “a lógica do mal não me concede finalmente o que ela me havia prometido: no lugar de suprimir o sofrimento injusto, ela suprime as condições de toda relação, por conseguinte, de toda justiça” (MARION, 1986, p. 30).

A lógica do mal subtrai-nos do amor, repetindo-nos que esta lógica é impossível, ressaltando nossa nulidade e conduzindo-nos ao nada, que recebe sua caracterização última na figura do suicídio: “*antes me vingiar de mim mesmo que cessar de me vingiar*” (MARION, 1986, p. 24). O nada, que só me permite ganhar conquanto me destrói, aniquila não só a mim, o próprio beneficiário da vingança, mas, sobretudo, a possibilidade do amor. Na medida em que deseja a impotência de nossa vontade livre de amar, o mal nos faz “preferir o nada que eu produzo ao dom infinito que eu recebo” (MARION, 1986, p. 27).

Como Fausto, de Goethe, – exemplo escolhido pelo próprio Marion – que escolhe perder sua alma para dominar o mundo, mas que “só domina a vida dos outros à condição de ter já perdido a sua; ele exerce, portanto, a autoridade da morte e só triunfa pela morte – longe de triunfar da morte” (MARION, 1986, p. 27). A quem culpar, então, se se trata de uma traição sem traidor? E Marion (1986, p. 33) pontua o abandono da alma que não pode acusar um responsável se não ela mesma e não foi, portanto, enganada.

Marcadamente na modernidade, o mal só intervém a fim de pôr em obra “uma exigência que se deseja teoricamente, portanto, racionalmente justificada” (MARION, 1986, p. 48). A “razão infernal do século XX” equivale, para Marion, justamente à pretensão de realizar uma árdua tarefa moral por meio da violência e do aniquilamento. Ao contrário de saber sua perversidade, a racionalidade age em nome da inocência e do inocentar-se e, portanto, sem remorsos.

Nosso tempo realiza uma outra aliança: é a própria racionalidade que exerce a violência e a apoia; pois não é mais a violência que sustenta o discurso, é talvez – inversamente – o discurso que, como tal, exerce uma violência ao menos tão grande como aquela da força física (MARION, 1986, p. 48).

A modernidade não transgride a norma moral; ela recusa-a, na medida em que contesta não sua aplicação, nem mesmo sua definição, mas seus fundamentos, caminhando, ao encerrar a metafísica, rumo à derrota da ética, “em suma, ela transgride a própria transgressão; ela anula o próprio direito que justificaria que a transgressão transgredisse; ela não destrói a ética, ela a recusa” (MARION, 1986, p. 46). O poder, o desejo e a vontade de potência contradizem absolutamente o ato moral. De acordo com McKenny (2008, p. 343), aqui como em qualquer outro lugar do pensamento de Marion, a moral é entendida como a noção kantiana do sentimento de respeito para com a lei

moral, sentimento inspirado em mim pela própria lei moral. Dessa forma, o imperativo kantiano perde, em nosso tempo, a transcendência abstrata que o sustentava para a máxima particular do desejo e seus interesses igualmente particulares: “a metafísica culmina na destruição das condições metafísicas de moralidade” (MCKENNY, 2008, p. 343).

Entre particularismos, por que não escolher a pura subjetividade do desejo individual? – e mais: a mesma recusa pode provir de um motivo inverso, pois o desejo pode recusar o universal, precisamente *porque* o universal se exerce como tal: por que eu respeitaria em outrem a razão universal que o faz Homem, se eu não quero me reconhecer, eu indivíduo, no universal abstrato do Homem? O respeito falta ao universal porque eu não me suponho irredutível ao número. Em mim, o desejo se deseja ele mesmo, portanto, deseja sua particularidade, e não a razão. A máxima só faz desordens permanecendo particular: só ajo como tal se a máxima de minha ação *não puder* se tornar lei universal. O desejo recusa a norma ética como tal porque ele recusa que o universal (autêntico ou aparente) o julgue ou o limite (MARION, 1986, p. 53 e 54).

Mesmo assim, decidido pelo desejo, não sou livre, visto estar preso às redes incontáveis, onde me encerram o poder, a técnica, a produção, a vontade de potência, enfim, meu horizonte de possibilidades que me cerca e me define. Na verdade, não posso fazer o que quero, pois não posso saber ao menos o que quero. Dominado pelas necessidades, só me é possível saber que qualquer ato meu sofrerá a redução de uma, ou melhor, de inumeráveis hermenêuticas prontas a determiná-lo. Como, então, reabilitar a ética após a metafísica?

A grande aposta de Marion é deslocar a ética de seu lugar privilegiado e eleger o amor como a “rota privilegiada de acesso ao outro” (MCKENNY, 2008, p. 340) e, conseqüentemente à moralidade. A leitura que Marion faz de Kant, segundo McKenny (2008, p. 349), entende que o respeito como motivo moral não importa tanto de forma individual, quanto como lei universal, estando, portanto, o outro em sua neutralidade anônima. Diferentemente de Lévinas, para quem a individuação se dá na responsabilidade por outrem, Marion sustenta que só o amor individualiza a face e dá ao outro sua particularidade, ou mais, sua insubstituível. “Dessa forma, só o amor pode realizar o que a própria ética, sob o nome de justiça, demanda” (MCKENNY, 2008, p. 349).

Nos termos de Kant, a justiça demanda que eu trate o outro como um “fim” e nunca como um “meio” somente, no entanto para Marion a realização deste imperativo exige que eu aceite a outra pessoa como uma outra pessoa em primeiro lugar e que eu não (como Kant o fez em sua fórmula, que me impõe tratar como um fim não a outra pessoa propriamente mas a humanidade nela assim como em mim mesmo) a refira ao universal, mas a receba em sua particularidade insubstituível. A justiça, então, é subordinada ao amor menos porque o amor envolve uma alternativa de relacionar com o outro quanto porque a justiça é radicalmente dependente do amor (MCKENNY, 2008, p. 350).

A ética de Lévinas, influência sempre explicitada de Marion, concebe a liberdade sempre na relação com o Outro, que se impõe a mim com tal exigência de responsabilidade que, ao mesmo tempo, antecede e determina minha liberdade. O Outro não como objeto mas como determinação e o “evento extraordinário e cotidiano de minha responsabilidade pelas faltas ou a desgraça dos outros, em minha responsabilidade respondendo da liberdade do outro” não começam, diferentemente da proposta de Marion, em minha decisão. A responsabilidade por Outro e, nessa relação, minha liberdade se dão “de um ‘anterior-a-todo-lembrar’ de um ‘ulterior-a-toda-realização’ do não-presente, por excelência do não-original, do an-árquico (*an-archique*), de um anterior ou além da essência (LÉVINAS, 2011, p. 24). Em *Totalité et infini* (1987), Lévinas afirma o arbitrário da liberdade, colocando-a além do conhecimento capaz de distinguir objetivamente do *cogito*: “Acolher Outro é colocar minha liberdade em questão” (2012, p. 84).

Ao contrário de Heidegger, a ética de Lévinas afirma a morte do outro como a primeira morte. O absurdo da morte não me deixa possibilidade de assumi-la, já que “nenhum ente pode esperar sua hora” (LÉVINAS, 2011, p. 15). De outra forma, a morte do Outro afeta-me em seu status de alteridade, de modo que é no encontro traumático com o rosto do Outro que se poderia dar algum encontro com a morte, enquanto o próprio homem resta “resignado à insignificância de sua morte” (LÉVINAS, 2011, p. 15).

O Bem não se oferece à liberdade e, portanto, à minha decisão – “– ele me escolheu antes que eu o tivesse escolhido”. O Bem me ama antes que eu o ame e, “por esta anterioridade – o amor é amor. [...] O Bem, como o Infinito, não tem outro; não porque ele seria o todo, mas porque é Bem e nada escapa à sua bondade” (LÉVINAS, 2001, p. 15). Nesse sentido, tal como o amor em Marion, a responsabilidade por Outro, em Levinas, é uma responsabilidade antes do ser, anterior à liberdade, ao presente e a

qualquer representação, “uma passividade mais passiva que toda passividade” (LEVINAS, 2011, p. 31).

Marion (1986, p. 61) recorre ao próprio amor para afirmar que, diante da não-liberdade, resta-me somente o poder de decidir *como se* eu fosse livre para decidir, como, digamos, no escolher escolher heideggeriano. Se eu amo uma pessoa e deparo-me com tantos interlocutores a reduzirem nossa relação que, ao menos para mim, parece-me livre e espontânea, não sou livre para recusar tais reduções, nem para refutar suas suspeitas, mas sou ainda perfeitamente livre para continuar a amá-la, só importando-me minha liberdade de assumir as incertezas.

Se, diante do tribunal da potência ideológica e tecnicista que manifesta a razão metafísica, indiscutivelmente eu perco minha liberdade com a moralidade de meus atos, ao menos permanece para mim uma liberdade de me decidir *como se* eu fosse livre para me decidir. A liberdade impossível ao primeiro grau fica imprescritível ao segundo: eu posso decidir, contra toda razão, que sou eu mesmo que decido, ao fim, sobre mim (MARION, 1986, p. 61).

Javier Bassas Vila, tradutor de algumas das obras de Marion para o espanhol, desenvolve, no posfácio da edição espanhola de *Deus sem ser (Dios sin el ser)*, 2010, p. 313-354), a história do “como” no pensamento de Marion, tratando-o mesmo como um conceito em sua obra. É de grande valia determo-nos, ao menos um pouco a ele, visto tratar-se tanto da distinta argumentação teológica e fenomenológica no autor quanto da articulação entre amor e dom, da qual estamos tentando aproximar-nos. Vila utiliza as obras em que o termo aparece e analisa o aparecimento do “como” em cada uma delas, até chegar às nossas aqui em questão, *Prolegômenos à caridade* e *O fenômeno erótico*: “dois livros separados por quase vinte anos, ou até mais se nos atemos à redação exata de alguns capítulos, cuja vinculação conceitual ilustra a coerência de uma obra que se foi buscando e parece haver-se encontrado após tantas investigações minuciosas” (VILA, 2010, p. 339).

Para Vila (2010, p. 317), é fundamental atermo-nos à diferença entre os modos enunciativos estabelecida por Marion, mais precisamente, entre o enunciado predicativo e o louvor no cerne de uma questão essencial: os nomes divinos, sob o risco de cair na idolatria, na submissão a um conceito e, portanto, na racionalidade e linguagem humanas. Quando escreve e nos obriga a ler ~~Deus~~, Marion está, tanto quando utiliza “como” marcando “de uma vez por todas a inadequação de todo enunciado humano frente ao Deus da Revelação” (VILA, 2010, p. 319), manifestando com a utilização de

ambos a impossibilidade linguística desse tipo de enunciado chamado “louvor”, ou seja, apontando precisamente para a distância irreduzível. O “como” referente a Deus marca, portanto, a não identificação entre os termos que une, como no exemplo trazido por Marion, em *O ídolo e a distância* e retomado por Vila (2010, p. 319), retirado de *Os nomes divinos* de Dionísio Areopagita, onde “x louva ao Requerido como y”, que assinala a irreduzibilidade de Deus ao nosso conhecimento e marca claramente a distinção entre o louvor e a descrição do fenômeno.

Outra função do *como* tem, como ponto de partida, a passagem de Paulo (Rm 4, 17): “conforme está escrito: *Eu te constituí pai de uma multidão de nações* – nosso pai em face de Deus em quem creu, o qual faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem”. Aqui, já não se trata mais de estabelecer um ato linguístico que busque, frente a ~~DEUS~~, evitar a idolatria.

Mas trata-se de iluminar uma lógica do dom e da caridade (ágape) que pode desdobrar todo um mundo sem submeter-se ao ponto de vista da questão do Ser. Ou seja, que as coisas do mundo sejam ou não sejam, o olhar de Deus pode permanecer indiferente a isso e a marca textual desta indiferença nas Sagradas Escrituras é, entre outras, de novo, o “como (se)” (VILA, 2010, p. 330).

Essa função marca a distinção entre, de um lado a teologia ou sabedoria vinda de Deus e, de outro, a fenomenologia ou sabedoria do mundo. Pela via da caridade e do dom, próprios de Deus (tachado pela distância irreduzível e, conseqüentemente, pela impossibilidade de acesso linguístico), abre-se outro jogo que não o do Ser. O dom e a caridade são irreduzíveis à questão do Ser, visto que se Deus não é um ente e Sua distância, intransponível, suas lógicas – o amor e o dom – não podem absorver-se na questão do Ser, “enlouquecendo”, assim, “a sabedoria do mundo por um ‘como (se)’” (VILA, 2010, p. 331).

Como podemos, então, também nós, acessar esta indiferença frente ao Ser? Em outros termos, há também um “como se” humano à maneira do “como se” divino? Marion desenvolve, no capítulo “O reverso da vanidade³” de *Deus sem ser*, a ideia de que, para acessar esse “como (se)” que subverte o jogo do Ser, é preciso ver e sentir o

³ O termo *vanité*, que em francês quer dizer vaidade, Marion o utiliza para designar o que é vão. O neologismo *vanidade*, já utilizado na versão em espanhol de *O fenômeno erótico* (tradução de Silvio Mattoni, editado por El cuento de plata, 2005), faz-se necessário também para nossa tradução, visto a recorrência do mesmo ao longo da obra de Marion e, conseqüentemente, ao longo de nosso estudo e, principalmente, o que ele engloba, que não poderia traduzir-se simplesmente por “o que é vão”.

tédio, a vanidade e a melancolia, já que são estas três atitudes as capazes de mostrar a indiferença de ser aqui mesmo, no mundo e com relação às coisas do mundo.

O que é, transformado em caduco porque cunhado de vanidade, é como se não fosse: não que não seja mais ou menos, mas porque parece indiferente ser ou não ser; ser ou não ser, esta *não* é a questão; ser ou não ser, não há o que escolher, precisamente porque, entre os dois termos, a vanidade desfaz a diferença (MARION, 2002, p. 182).

Mas, somente por estas três figuras – o tédio, a vanidade e a melancolia – podemos-nos assemelhar ao olhar divino frente à questão do Ser? Sob a perspectiva do amor e do dom não podemos também nós desdobrar um “como se” e abrir o jogo do Ser? Embora tal questão levante a discussão inevitável da diferença entre o amor humano e o amor divino, para Marion, de certo que podemos, “ainda que tal abertura não tenha lugar em nós por meio do *ágape* e do dom da mesma maneira em que o Deus tachado os desdobra, absoluta e infinitamente” (VILA, 2010, p. 330). É justamente este o ponto no qual interrompemos nossa análise dos prolegômenos ao amor: “um ‘como se’ que vincula a moralidade, a decisão e a liberdade à margem de uma justificação racional ou, melhor, em plena indiferença respeito a uma justificação racional metafísica” (VILA, 2010, p. 336).

Este “como se” do ato moral deriva do “como se” do olhar divino e estabelece, a partir da indiferença ao fundamento conceitual, a lógica da distância irredutível, tratando-se, precisamente, da possibilidade da caridade humana. Possibilidade esta mais extensamente trabalhada em *O fenômeno erótico*, onde Marion afirma que nada pode impedir minha liberdade de amar, basta que eu aja *como se* amasse e já terei pleno direito a meu estatuto de amante.

A correspondência com o dito a propósito de um ato moral é evidente: ainda que não possa justificar conceitualmente minha decisão, ainda que não possa antecipá-la em razão, minha liberdade para levar a cabo um ato moral ou, diretamente, para amar consiste em fazer *como se* pudesse fazê-lo efetiva e completamente. Sem poder dar razão do ato, em ambos os casos minha decisão fundamenta-se de fato a si mesma por meio de um “como se” (VILA, 2010, p. 341).

Assumido o risco de decidir em favor da não-potência, contra todas as suspeitas, a ilusão pode até permanecer, mas o ato moral é justo aquele que aceita essa ilusão e lhe paga o preço. Como se não se tratasse de uma ilusão, ele escolhe entender-se como

moral e crê em sua moralidade sem exigir a certeza. Para Marion (1986, p. 63), não se trata aqui de uma forma subjetiva de moralidade, pois estamos falando de liberdade – que não é uma dentre outras afecções possíveis – mas “mais radicalmente o possível por excelência, posto que ela abre o próprio horizonte de todos os possíveis”.

A liberdade não consiste em uma faculdade disponível ao homem como um utensílio e, portanto, não depende da vontade. “Aqui, ao contrário, a liberdade instaura-se além de toda faculdade: além do que a razão pode admitir ou reduzir da vontade e, eventualmente, além da própria vontade” (MARION, 1986, p. 63). O homem não dispõe da liberdade como sua propriedade; ela o precede e o expõe sob a “figura desértica do *como se*”, de tal forma que ele já não possa mais se dispensar de agir como se agisse livremente. “Na forma do *como se*, a liberdade não é ser, não é causa e não é efeito. Em outras palavras, a liberdade, aqui, é um fenômeno *por excelência*” (MCKENNY, 2008, p. 344).

Se a figura do *como se* marca justamente a indeterminação e ausência de segurança racional de que eu decido livremente, a liberdade, nessa perspectiva, parece equivaler à fé: faz-se sem se fundar, “pois se se fundasse antes de se fazer, justamente ela não teria mais de se fazer, nem lhe poderia mais. Portanto, a liberdade subtrai-se a toda razão” (MARION, 1986, p. 64), abrindo ao homem toda possibilidade, a incondicional possibilidade, a incondicionalidade absoluta, “expondo-lhe à perfeita indigência do *como se*” (MARION, 1986, p. 64).

A razão não transmite ou atinge a fé, posto a fé não ser transmissível ou, do contrário, seria somente uma adesão em consequência das evidências. Para Marion (1986, p. 77), a apologética parece inútil, pois só pode coagir a razão e não convencê-la, descobrindo-se, assim, desnudada em sua própria tarefa: “sem razões, pois que todas as razões suficientes do mundo não são suficientes, de direito, para convencer uma vontade. [...] Sua identidade coincide com seu fracasso”. Marion (1986, p. 77) denomina vontade a instância da decisão última, cuja convicção ultrapassa a coação pela razão e, portanto, sobrepassa o jogo das razões. Que a vontade não possa ser coagida pela razão revela não sua fraqueza, mas justo sua “superabundância, a *exsuperentia* da vontade”.

Esse excesso da vontade do qual fala Marion não se trata da vontade importada da metafísica, como, por exemplo, a vontade de potência, mas daquela que “indica menos uma faculdade, um atributo ou um poder de decisão existencial que a instância da qual Pascal diz que ‘*a vontade ama naturalmente*’, enquanto que o espírito ‘*crê*”

naturalmente’ (*Pensées* Br. § 81/L. 661)” (MARION, 1986, p. 78). A evidência das razões e a vontade da fé não são da mesma ordem. Sendo assim, se “Deus é amor” (1 Jo, 3, 8), não é pela razão que se pode alcançá-lo, mas somente pelo amor, portanto, pela vontade.

“A fé não compensa a falta de evidência, nem se resolve em argumentos, mas decide-se pela vontade pelo ou contra o amor do Amor” (MARION, 1986, p. 80). Muito semelhante à noção que Dostoiévski nos transmite no diálogo do stárets Zózima, também em *Os irmãos Karamázov*, com a senhora de pouca fé que lhe demanda como é possível que todos creiam se nada se pode provar. Como pode ela também se convencer e recuperar a fé:

- Pela experiência do amor ativo. Procure amar seus próximos de forma ativa e incansável. À medida que progredir no amor irá convencer-se da existência de Deus e da imortalidade de sua alma. Se atingir o pleno desprendimento no amor ao próximo, chegará, sem dúvida, à crença firme e nenhuma dúvida sequer terá condição de penetrar em sua alma. Isto está provado, isto é certo (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 90, v. 1).

Esta autêntica dificuldade aponta o amor como o único capaz de separar a vontade da fé, dando-nos a possibilidade de “compensar a desconfiança para comigo mesmo pela confiança em direção a Deus” e, assim:

preferir a imensidade do dom proposto à certeza da impotência suposta, [...] arriscar o abandono à superabundância de um dom ao invés de se congelar no idiotismo de uma penúria, [...] não mais querer afirmar-se e, assim, dominar uma possessão, vã se é assegurada, mas querer abandonar-se à distância percorrida, recebida e intransponível, [...] abandonar-se ao dom ao invés de se assegurar de uma possessão (MARION, 1986, p. 83).

Marion (1986, p. 83 e 84) entende a graça do amor não como um excesso ilegítimo, incompreensível, “mas como uma nova modalidade desta mesma vontade. Assim, a graça constitui também o fundo mais próprio da vontade – *interior intimo meo* – bem como seu mais íntimo estrangeiro”. Se Deus dá-se escondendo-se e seu mais alto nome é Amor (Dionísio apud MARION, 1986, p. 80), é justo porque de outra forma não suportaríamos a presença, nem nosso olhar fitaria o brilho do deslumbramento, então, são somente o olhar que crê e a vontade que ama que podem recebê-lo. “Só o amor, ‘*que suporta tudo*’ (1 Cr 13,7), pode suportar olhar o excesso do Amor. À medida de

nosso amor, nosso olhar poderá abrir-se, somente entreabrindo, à evidência do Amor” (MARION, 1986, p. 86).

Só o amor pode suportar, por exemplo, o sofrimento ou o abandono de Deus na figura manifesta de uma humanidade e, sem evidências, o amor abre os olhos. “Abre os olhos: não como uma violência abre os olhos ao desenganado, mas como uma criança abre os olhos ao mundo, ou aquele que dorme abre os olhos à manhã” (MARION, 1986, p. 87 e 88).

Contudo, supomos saber do amor o que ele é, malgrado sua deficiência de conceitos e definições. Cada vez que tentamos nos aproximar dele para defini-lo, ele se afasta de nós.

Concluimos disso que o amor não deve, nem pode se conceber estritamente, que ele se subtrai a toda inteligibilidade, que todo esforço por tematizá-lo levanta-se da sofisticada ou de uma abstração indevida. A consequência inevitável desta atitude é evidente: nós só podemos dar do amor uma interpretação ou, de preferência, uma não-interpretação puramente subjetiva, de fato, sentimental (MARION, 1986, p. 91).

A consequência disto é clara: a única lei do amor revela-se, então, um arbitrário individual, ou seja, amamos arbitrariamente ou, ainda, acreditamos que nosso arbitrário merece o nome de amor, nós mesmos reduzidos ao paradoxo de não conhecer a lei e o rigor daquilo que, em última instância, oferece-nos nosso sentido. “Eu amo, eu não amo, eu sou amado, eu não o sou – sem saber nem por que, nem, sobretudo, do que se trata” (MARION, 1986, p. 91). Um impedimento claro à fenomenologia? Absolutamente não, segundo Marion. Ele não recua em sua análise e, pelo contrário, busca aplicar ao amor o princípio universal do conhecimento de que “tudo que eu percebo e compreendo, experimento primeiramente e finalmente na minha consciência e não fora dela” (MARION, 1986, p. 94). Amar sempre quer dizer provar as experiências da minha consciência.

Para Horner (2005, p. 71), aqui estaríamos diante de um ponto de questionamento: “À medida que Marion reivindica que amar não é um tipo de intencionalidade, ele, todavia, mantém que é um tipo de conhecimento e, à medida que é um conhecimento que não tem um objeto, envolve certo reconhecimento pessoal”. Conhecer o outro e conhecer a Deus dependem de minha decisão em avançar em direção ao reconhecimento do outro como outro, confirmada no ato de amar o outro. De onde, o conhecimento de Deus seria, então, “baseado em nada mais do que meu desejo

de acreditar que Deus se dá mesmo a mim no amor”. Contudo, ela própria conclui que talvez deva ser esta mesma a questão:

A escolha por Deus envolve, como Marion admite, um tipo de loucura; à medida que o risco pode ser confirmado subsequentemente em uma experiência de amor, pode não ser nunca confirmado em nenhum sentido, e a aporia permanece (HORNER, 2005, p. 71).

2.2 A CERTEZA DO AMOR

O amor difere de outras percepções, pois não se trata nem de objeto, nem de apropriação ou posse, posto que quando amo, faço-o direcionado a um outro que não concerne às coisas ou pode ser, por mim, constituído, mas de um outro irredutivelmente distinto, cuja tentativa de apropriação corresponde à perda. O Narrador de *A prisioneira* conclui: “eu só conseguira, explorando uma parcela da grande zona que se estendia em torno de mim, retroceder neste incognoscível que é procurarmos representá-la para nós a vida real de uma outra pessoa” (PROUST, 1999, p. 1648).

De onde Marion nomeia o “autismo do amor”: O outro só pode aparecer-me pelas experiências de minha consciência ou eu não poderia identificá-lo, saber *quem* eu amo. “Assim, quando eu experimento o amor, mesmo sincero, do outro, eu experimento primeiramente não o outro, mas minha experiência de consciência. Ao supor que assim eu amo um outro, eu o amo *em* mim” (MARION, 1986, p. 96) .

Sendo assim, resta a interrogação de que quando amo, amo um outro real, um e não outro, identificável, individualizado. Mas isto porque, como já visto anteriormente, a relação que a mim parece legítima e espontânea encaixa-se na redução que garante que sua figura suscita em minha consciência algumas experiências. “Em suma, se eu amo tal e não tal outro, é porque o primeiro reflete mais exatamente a medida de meu desejo de experiências, portanto, de minha consciência” (MARION, 1986, p. 97). Neste jogo, não amo mais que o ídolo perfeito de mim mesmo.

Embora muito próximo da visão psicanalítica de escolha amorosa e eleição de objeto, apontada por Freud em textos como *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens* (1910), *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912) e *O tabu da virgindade* (1918) – com a diferença, que não se pode prescindir, de

que para Freud, o objeto amoroso reflete a medida de meu desejo inconsciente – Marion aponta uma via completamente distinta da apontada pela psicanálise, em que o fim desta perspectiva deverá ocorrer, se possível, sem recorrer ao outro enquanto “sujeito”, haja vista todas as aporias referentes ao termo.

É necessário renunciar a querer ver o outro como um sujeito, posto que se uma intuição preenchesse adequadamente minha intenção e eu, assim, o tivesse visto, ele seria já um objeto e, imediatamente desqualificado como outro. Tal pretensão de objetificação podemos encontrar mais uma vez brilhantemente exposta no sofrimento do Narrador, de *A prisioneira*:

A imagem que eu buscava, onde me repousava, contra a qual desejaria morrer, não era mais a de Albertine de uma vida desconhecida, era de uma Albertine tão conhecida de mim quando fosse possível (e é por isso que este amor não poderia ser duradouro, a menos que permanecesse infeliz, pois por definição não satisfaria a necessidade de mistério), era uma Albertine não refletindo um mundo distante, mas desejando nada além – de fato havia instantes em que parecia ser assim – do que estar comigo, inteiramente parecida comigo, uma Albertine imagem do que precisamente era meu e não do desconhecido (PROUST, 1999, p. 1658-59).

O outro deve permanecer invisível para que eu possa amá-lo como outro. “Desde que Orfeu quer *ver* Eurídice, ele a transforma em objeto e, portanto, a desqualifica como amada. Ele a faz desaparecer porque não a admite invisível. Só o objeto é visível e a entrada na visibilidade o qualifica como um objeto” (MARION, 1986, p. 101). De onde só resta, então, *encará-lo e descobrir-me*.

Para Marion (1986, p. 101), a pupila do olho, o ponto negro, permanece uma refutação viva da objetividade, a própria negação do objeto, pois nela não há nada a ver, senão um vazio invisível bem no centro do visível. “Mesmo se este rosto não se desvia, em sua imobilidade petrificada, ele oculta, em suas pupilas, a visibilidade de todo objeto possível” (MARION, 1986, p. 102). Trata-se de um olhar invisível que me vê, cuja alteridade minha consciência não deve pretender alcançar, seguindo a ética levinasiana na qual o eu e o outro nunca formarão uma totalidade. “O outro permanece invisível à minha consciência, não apesar da intencionalidade, mas por causa dela (MARION, 1986, p. 103). Interessante a descoberta com a qual o Narrador, este que vem exemplificando na liberdade da ficção literária nossas considerações filosóficas, depara-se sobre a pupila dos olhos de Albertine:

[Meu enervamento] encontrava nela a força elétrica de uma vontade contrária que o repelia energicamente; nos olhos de Albertine eu via essa força soltar as faíscas. De resto, do que adiantaria me prender ao que diziam as pupilas nesse momento? Como não havia eu percebido há muito que os olhos de Albertine pertenciam à família daqueles que (mesmo em um ser medíocre) parecem feitos de vários pedaços por causa de todos os lugares onde o ser quer se encontrar – e esconder que quer se encontrar – nesse dia? Olhos – por mentira sempre imóveis e passivos – mas dinâmicos, mensuráveis pelos metros e quilômetros a transpor para se achar no encontro marcado, implacavelmente marcado, olhos que sorriem menos ainda ao prazer que os seduz, que não se aureolam da tristeza e do desânimo de que talvez haja uma dificuldade para ir a esse encontro. Entre vossas próprias mãos, esses seres-aí são seres de fuga. Para compreender as emoções que eles dão e que outros seres, mesmo mais belos, não dão, é preciso calcular que eles não são imóveis, mas em movimento, e acrescentar à sua pessoa um signo correspondente ao que, em física, é o signo que significa velocidade (PROUST, 1999, p. 1670-71).

Justo porque um olhar invisível se impõe a mim, não posso dizer que o vejo como tal, mas que ele me encara. Segundo Marion (1986, p. 104 e 105), o *eu* [Je] se descobre diante de um outro olhar e descobre que só resta dele um *me* [me], o *me* designa o *eu* descoberto, o simples *me* de um outro. *Me* indica não o que o olhar de outro visa e mostra (o que se diz por um *te*), mas o que o *eu* prova do olhar de um outro sobre ele, em sua distância intransponível. No poema de Paul Celan, *Elogio da distância* [*Lob Der Ferne*] (1998, p. 42-43), utilizado por Lévinas para introduzir o capítulo intitulado “Substituição” de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, vemos a distância imposta pelo olhar do outro, a pupila, o ponto negro onde me descubro:

Na fonte dos teus olhos
vivem as redes dos pescadores do mar da loucura.
Na fonte dos teus olhos
o mar cumpre sua promessa.

Atiro nele,
coração que esteve entre os homens,
do corpo as vestes e o brilho de um juramento:

Mais negro no negro, estou mais nu.
Só quando sou falso sou fiel.
Sou tu quando sou eu.

Na fonte dos teus olhos
eu derivo e sonho o rapto.

Uma rede apanhou entre seus fios uma rede:

separamo-nos enlaçados.

Na fonte dos teus olhos
um enforcado estrangula a corda⁴.

Seria, então, o amor o cruzamento de minha visada e a do outro, separadas pela distância que as separa para garantir a aproximação? Marion (1986, p. 107-108) garante que determinar o amor desta forma suscitaria a dificuldade de saber se tal cruzamento permaneceria invisível ou acessaria a visibilidade, tornando-se, assim, um objeto que se possa ver por uma experiência de consciência – um objeto pertinente ao próprio campo da fenomenologia, não? Ele busca sustentar que o cruzamento dos olhares invisíveis só se torna visível pelos amantes, visto só estes provarem a experiência sem, contudo, reconhecerem-na como um objeto. Não se trata de uma troca de duas experiências objetivadas, mas de uma experiência que só se pode provar em comum, ou seja, a experiência que resulta do cruzamento de dois invisíveis não se fixaria ou permaneceria em equilíbrio sem um, sem o outro ou sem um e outro.

Desde o início, o que experimento, mais originário a mim que eu mesmo, é o olhar do outro sobre mim, mesmo que o outro nada saiba sobre o peso de seu olhar sobre o meu. Só posso olhar o outro como um olhar invisível – não como objeto – justo porque ele se me impõe, se me designa e conduz-me a ele, apesar de mim e dele, fazendo-me experimentar, em mim e a partir de mim, o advento do outro.

Na concepção levinasiana, o olhar que se impõe nos remete à “epifania excepcional do rosto”, que me ordena em direção ao rosto do outro que, nu e silencioso, me diz “não matarás!”. O advento do outro é o que me coloca *apesar de mim*, para-um-outro, “a significação por excelência e o sentido do si-mesmo, do se – acusativo não derivando de nenhum nominativo – o fato mesmo de se encontrar se perdendo” (LÉVINAS, 2011, p. 26). Outro este não suscetível de generalização, outro enquanto Outro e não outro eu, que não se deixa apropriar ou compreender pelo Mesmo, cuja ausência de apropriação é justo o que lhe dá enquanto Outro.

Mas de qual *outro* Marion nos fala? Há de se interrogar se, por vezes, o outro convocado por ele não assume significações diversas, como no fragmento citado a seguir, em que o outro pode até ser outro ser humano, mas pode ser só e

⁴ “Im Quell deiner Augen / leben die Garne der Fischer der Irrsee. / Im Quell deiner Augen / hält das Meer sein Versprechen. // Hier werf ich, / ein Herz, das gewelt unter Menschen, / die Kleider von mir und den Glanz eines Schwures: // Schwärzer im Schwarz, bin ich nackter. / Abtrünnig erst bin ich treu. / Ich bin du, wenn ich ich bin. // Im Quell deiner Augen / treib ich und träume von Raub. // Ein Garn finge in Garn ein: / wir scheiden umschlungen. // Im Quell deiner Augen / erwürgt ein Gehenker den Strang.”

necessariamente só Deus, que pesa sobre mim o seu olhar, ou mesmo a linguagem, que nos precede e atravessa, mais originária a mim que eu mesmo.

Eu me experimento, em mim e como tal, obrigado a um outro que pode ignorar tudo desta obrigação. A obrigação para com o outro nasce em mim, ainda que ela não nasça de mim; ela nasce para ele, ainda que ela não nasça por ele. A obrigação, realmente minha, faz pesar sobre mim o peso original de um olhar que o outro não tem mesmo a produzir; ou, antes, o olhar invisível do outro só pode pesar sobre o meu na medida em que a injunção em mim lhe precede e lhe acolhe – ao encontro de toda intencionalidade (MARION, 1986, p. 111).

Projetando-me seu olhar insubstituível, o outro só pode ordenar meu insubstituível, isto é, se o outro me entrega seu insubstituível, arriscando-se, em seu olhar, à sua última individualidade, ele me ordena que eu me arrisque, em troca, à minha última individualidade e entregue também meu insubstituível. Como em Lévinas (2011, p. 29), o Outro, em sua alteridade absoluta, não suscetível a generalizar-se, “não é um sujeito em geral, o que volta a passar do Eu (Moi) ao mim (moi) que sou eu e não outro”, em minha insubstituidade sem generalização. Insubstituível que outro ser, ao qual posso remeter-me em mesmo nível, possa me entregar? “Recebo minha individualidade insubstituível do avanço do outro em seu olhar; eu me recebo, portanto, insubstituível de seu próprio êxtase; eu o recebo como *tal* porque ele me provoca a me fazer eu-mesmo um *tal*” (MARION, 1986, p. 119).

Ao se expor, o outro me convoca a me expor para recolher, manter e proteger sua exposição. Dessa forma, o outro me advém como tal ao tornar-me indispensável e, por conseguinte, a injunção exerce-se como convocação. Marion (1986, p. 119) sublinha que não se trata de restabelecer dois *eus*, mas de cada um deixar-se convocar pela injunção do outro, à sua própria individualidade; não de recobrar a posse de si, mas de expor-se em pessoa ao outro.

Liberado da intencionalidade, o amor definir-se-ia, enfim, no campo ainda da fenomenologia, como o ato de um olhar que se rende a outro olhar em uma comum insubstituidade. Render-se a um olhar significa, para um outro olhar, render-se como em um lugar para um encontro, mas, sobretudo, se render em uma entrega sem condição: render-se ao outro insubstituível, como a uma convocação à minha própria insubstituidade – [...] nenhum outro olhar deve responder ao

êxtase do outro exposto em seu olhar que o meu (MARION, 1986, p. 120).

Dizendo de uma entrega do meu olhar sem condição a um outro que me convoca à minha própria insubstituívelidade, Marion (1986, p. 120) não poderia deixar de afirmar que, para tudo isso, é preciso fé. Quem, se não Deus, mais se expôs no absurdo de sua humanidade? Quem, se não Deus, pode receber a insubstituívelidade que eu entrego? Quem, se não Ele, convoca-me a dizer seja sim, seja não à sua caridade, ao seu amor? De revelar-se, a caridade não pode não suscitar um escândalo e não convocar-me a uma decisão. De onde o paradoxo:

Do único fato de que a caridade se revela, ela se oferece; do fato de que ela se oferece, ela demanda instantaneamente ser recebida; mais esta demanda se faz urgente, reiterada e universal, mais ela se expõe à recusa – recusa categórica, recusa da própria decisão, pouco importa, posto que se trata de julgar a possibilidade do auto-julgamento, portanto, de condenar aquele que libera (MARION, 1986, p. 144).

Diante da pergunta “quem eu sou?”, minha exigência mais íntima, a caridade convoca minha decisão e provoca, portanto, a crise onde me decido ante ela ou onde a recuso até a morte, “pois eu posso preferir morrer a receber a caridade de viver” (MARION, 1986, p. 144). A visão de Marion a respeito do que venha a ser “crise”, deve-se ressaltar, é bastante adversa de todas as crises que podemos nomear em um brevíssimo exercício do pensamento: crise da pós-modernidade, crise da família, crise de valores, crise da educação, crise do petróleo, crise ambiental, etc.; essas sobre as quais o Estado, os economistas, os sociólogos, os conservadores e os progressistas não cessam de buscar respostas e medidas para tantas contingências tão fáceis de rotular, quanto difíceis de identificar e, o que dizer então, de resolver. “Disto que está combinado nomear “a crise”, duas coisas e, sem dúvida, não muito mais, são averiguadas: em primeiro lugar que não sabemos resolvê-la, em seguida que, muito possivelmente, não sabemos defini-la” (MARION, 1986, p. 123).

Segundo Marion, se há uma multiplicação dos acontecimentos, uma explosão de aspectos e uma sobreposição dos mesmos, é porque o próprio conceito de crise desvalorizou-se. “É preciso supor, portanto, uma crise do conceito de ‘crise’, antes

mesmo de qualquer crise de nossa sociedade ou nossa época” (MARION, 1986, p. 124). Por conseguinte, as pequenas e eventuais decisões tomadas não solucionam os conflitos.

Para se poder falar em crise, é preciso falar em decisão livre e, portanto, em vontade. Se, nas crises econômicas e políticas, cada indivíduo pudesse participar das decisões coletivas, poder-se-ia falar em crise. Mas, na medida em que o modo de participação já não funciona, só se pode considerar, então, como “estados desfavoráveis” (MARION, 1986, p. 126). Se a vítima da crise não pode tomar uma decisão no sentido de resolver o conflito, já não se pode falar de crise. “Em suma, entendemos por crise uma situação de conflito analisada como necessária tal que seja ao menos possível que uma decisão livre a resolva” (MARION, 1986, p. 126). Além disso, os termos do conflito precisam ser conhecidos, constantes e identificáveis e não uma disfunção incompreensível – é preciso saber contra quem ou contra o que se luta, ou ter-se-á uma sucessão de guerras e vitórias contra o quê?

Para se poder falar em crise é preciso falar em decisão efetiva. Mas há muitos “decididores”, que parecem até bastante fortes em seu poder de decidir (agentes econômicos, políticos, culturais e militares), mas que devem submeter suas iniciativas a regras desconhecidas e não domináveis. Da mesma forma, a impossibilidade de decidir, enquanto desqualifica a crise como tal, alcança o outro extremo da cadeia. Cada indivíduo possui um poder tão limitado que, ao mesmo tempo em que nos é cobrada a responsabilidade do que se sucede no mundo, é igualmente experimentado um sentimento de que nenhum dos males do mundo pode ser minha responsabilidade e pelo simples fato de minhas decisões livres, concretas e efetivas “em nada influenciarem, ao menos diretamente, estes males permanentes e estruturais” (MARION, 1986, p. 130). Ou, como nos coloca Ricoeur (2004, p. 163), a mesma responsabilidade que significa o homem capaz, se ilimitada, gera apenas a indiferença, ruindo com todo caráter “meu” da minha ação. Para tanto, é preciso encontrar a justa medida entre a fuga diante da responsabilidade e a inflação de uma responsabilidade infinita.

Se faltaram esses dois elementos constitutivos, não é, portanto, legítimo falar de crise. Vivemos uma aparência de crise, que só dura enquanto as aparências não entram em crise verdadeira: as aparências da decisão, as aparências de uma análise dos antagonismos. Assim, continuamos a fazer semblante de saber as entradas, para saber fazer ainda semblante de tomar as decisões. Este duplo ou, antes, tão simples jogo deixa furar sua inadequação na fórmula tristemente célebre “gerar a crise”; à evidência, uma crise não se gera, ela se compreende e se decide (MARION, 1986, p. 130).

Como na situação em que vivemos faltam justamente estes dois elementos, deparamo-nos com a indiferença – na qual, segundo Marion (1986, p. 131), a falta de evidências não guia a vontade e afeta diretamente a liberdade. Nessa perspectiva, sofreremos mais de uma ausência de crise identificável e passível de decisão do que de uma crise. Nenhuma crise apresenta-se para que possamos compreender a origem das disfunções que não cessam de se acumular, numa espera comunicada e esquecida.

Se o valor da crise é o que ela *purifica*, segundo Nietzsche (apud MARION, 1986, p. 132), se, ao mito da crise final, sucede o fim da crise, em nossa história, de nossa não-crise só resta o sintoma da necessidade obscura (MARION, 1986, p. 132). Também não podemos falar em *nossa história*, se a primeira e a única que conheço e realizo é a minha história. Ela torna-se a minha história contingente, limitada, única, irrevogável e que não se repete porque devo morrer e ninguém poderá fazê-lo em meu lugar, posto que ela, a morte, atesta minha irredutível singularidade, aquilo que jamais me será retirado.

Nesta morte que me faz eu no próprio momento em que desfaz meu *eu*, para e por mim tudo se decide e se resolvem os antigos antagonismos. É preciso, portanto, dizer que uma crise me resta acessível quando todos os outros se embotam e se ocultam – minha morte (MARION, 1986, p. 133).

Todas as crises da história não passam de antecipações da única crise possível e necessária, da qual estou certo desde que nasço e que, Marion insiste (1986, p. 133), questionando Heidegger, só me intervém como horizonte último e como determinação se, e somente se, me advém como a crise por excelência, minha crise última. A minha morte deve satisfazer às determinações de uma crise. Sendo assim, ela encerra um antagonismo conhecido ou posto à prova como tal? Ela decide sobre este antagonismo? E, por último, a decisão que corta este antagonismo realmente me pertence?

Visto a morte anunciar a máxima possibilidade da vida, ao mesmo tempo, como impossibilidade radical, o antagonismo que afronta a morte consiste na própria morte, ou seja, ela é o próprio antagonismo que afronta. Além disso, ela mesma anula a contradição que constitui, visto a morte decidir tudo, findando tudo. “A morte não ata somente o nó górdio da vida, mas ela o corta” (MARION, 1986, p. 135), só ela trazendo a verdade da minha vida, sendo, então, a primeira e a última. Quando minha morte decide a minha vida e dá sua verdade, já não sou e não estou para contemplá-la, não

conhecerei a decisão sobre mim. “A crise que me vem com a morte, furta-me meu julgamento” (MARION, 1986, p. 136). Todos saberão, menos eu; todo os olhos verão, salvo os meus. Mas, os outros estão indiferentes.

Sem julgamento, nem por mim ausente, nem pelos outros indiferentes, a crise da morte não alcança um julgamento último. Com efeito, “ela suscita a esperança de uma crise que ela me oculta” (MARION, 1986, p. 137). O absurdo da morte está, para Marion, na frustração de seu sentido, no silêncio de qualquer julgamento, em morrer sem saber a verdade, como no conto *A morte de Ivan Ilitch*, a interrogação de Ivan diante de sua morte, na obra de Lev Tolstoi:

“Será possível que somente *ela* seja verdade?” [...] E o pior de tudo era que *ela* o atraía para si, não para que fizesse algo, mas unicamente para que a olhasse, bem nos olhos, olhasse-a e se atormentasse indescritivelmente, sem fazer nada. E, procurando escapar a esta condição, Ivan Ilitch buscava consolo, procurava outros biombos, e estes apareciam e por algum tempo pareciam salvá-lo, mas imediatamente não é que desabassem de todo, mais propriamente tornavam-se transparentes, como se *ela* atravessasse tudo e nada pudesse encobri-la (TOLSTÓI, 2006, p. 51).

O discurso contemporâneo da crise oferece a imensa vantagem de não tratar de uma crise, mas de várias, deixando-nos, segundo Marion (1986, p. 145) “felizmente impotentes, indecisos e calmamente agonizantes” diante de somente pequenas inquietudes que me atingem, porém, sem me convocarem a me decidir. A crise que verdadeiramente convoca-me a decidir-me é, para ele, a crise da caridade, não suas substituições, como a crise do petróleo, da civilização, da família ou do modelo econômico. “O homem só acessará sua verdadeira identidade [...] expondo-se à crise crucial da caridade” (MARION, 1986, p. 146). É Cristo na cruz que provoca minha crise livre, convoca-me a uma decisão diante não só da morte, mas da morte de um inocente e mais, da morte do inocente perfeito, aquele que inocenta os culpados. Esta, sim, a crise crucial.

Mais tarde, em *O Visível e o revelado* ([2005], 2010 p. 131), Marion apontará a afirmação “Eu te amo!” como aquela que radicalmente se impõe e convoca inevitavelmente o interlocutor, a quem eu afeto com minha afirmação, a uma decisão diante dela. Diante de “Eu te amo!”, aquele que o ouve pode recusar, desprezar, aceitar, regozijar-se mas, em nenhuma hipótese, restar indiferente. Em Marion, tanto a cruz de Cristo que convoca cada um à caridade ou a afirmação do discurso apaixonado, é o

amor que nos convoca a responder (responsabilidade), a decidir (liberdade), a nos apresentarmos (presença), a ser efetivamente.

E levou-os até a Betânia; e levantando as suas mãos os abençoou. E aconteceu que, abençoando-os, ele se apartou deles e foi elevado ao céu. E, adorando-o, eles tornaram com grande júbilo para Jerusalém. E estavam sempre no templo, louvando e bendizendo a Deus (Lucas 24, 50-53).

Reportando-se à passagem bíblica, Marion (1986, p. 153) afirma que a presença de Deus depende diretamente da benção, ou seja, não há presença de Deus entre os homens se estes não o bendizem, Ele e seu enviado. E é justamente esta regra da Revelação a que culmina na crise escatológica. A benção pelos homens constitui a condição de possibilidade do reconhecimento de Cristo por eles. “A presença do Cristo, portanto também aquela do Pai, revela-se por um dom: ela só pode, portanto, reconhecer-se por uma benção. Uma presença, que se dá pela graça e se identifica ao dom, só pode ver-se recebendo-se e receber-se sendo bendita” (MARION, 1986, p. 155).

Cristo sobe aos céus precisamente porque os discípulos bendizem o dom de sua presença e estes não o podem bendizer se não lhe repetem os gestos, oferecendo o dom de sua presença, de fato, bendizer a Deus por ter feito o dom corporal de sua presença, realizar em seu próprio corpo o mesmo propósito de Cristo com o dom corporal de sua presença: bendizer a Deus. Diante do “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15, 12), os discípulos tornaram-se atores da caridade e não mais espectadores passivos de Cristo.

A Ascensão marca a presença de Cristo não aos sentidos (que não podem vê-lo ou recebê-lo) – e sua presença não desaparece por isso, ao contrário, realiza-se – “mas ao coração de agora em diante ardente e ao espírito de agora em diante inteligente” (MARION, 1986, p. 162). Assim, a presença faz-se ainda mais um dom. Cristo subir aos céus revela a distância que não tem nada de simples ausência, mas de abertura. O que se permite retirar e partir é o mesmo que permite vir de novo. Portanto, o céu não tem nada de um lugar inacessível, ele, na verdade, não para de se abrir. Cristo subir aos céus implica que Deus é acessível aos homens. “A ascensão não significa o desaparecimento de Cristo no céu fechado, mas a abertura do céu por uma retirada que permanece um modo de retorno” (MARION, 1986, p. 164).

O poder de uma presença totalmente convertida em dom, dada ao Pai, entregue ao Filho e doada pelo Espírito aos discípulos “vai superabundantemente dar-se segundo uma tripla totalidade, que satura o mundo” (MARION, 1986, p. 175), a saber, a totalidade do ensinamento, do espaço e do tempo, retratadas pelo evangelista Mateus que, embora não mencione o episódio da Ascensão, melhor faz, segundo Marion (1986, p. 174), a articulação entre o dom da presença e o envio em missão:

Mas, Jesus, aproximando-se, lhes disse: “Toda autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, pois ensinai a todas as nações; batizai-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-as a observar tudo o que vos prescrevi. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim do mundo. (Mt 28:18-20).

Toda a ressurreição da presença como um dom tem por objetivo possibilitar a missão: a distância que possibilita a presença. Trata-se de Cristo reinvestindo seu próprio bem – a criação – pela “Ascensão que exerce a missão, realiza-se sob o regime da distância ou, o que se torna aqui o mesmo, do dom da presença” (MARION, 1986, p. 177).

A partir do desejo de conhecimento que resulta no “como sou?” cartesiano, Marion (2003, p. 29) inicia sua redução radical afirmando: “Sou segundo minha carne”, esta carne afetável por si mesma, em si mesma e, em segundo lugar, pelas coisas do mundo. Minha carne oferece-se a mim enquanto um fenômeno saturado, sendo, pois, imprescindível transcrever, por primeira vez, tal noção, que muito mais será abordada e, outras vezes, mais elucidada. No fenômeno saturado, “o fluxo das intuições ultrapassa sempre e tanto a segurança das formas que jamais poderia assiná-las, assim como a inteligibilidade das intencionalidades que jamais as poderia ler” (MARION, 2003, p. 29).

O fenômeno saturado caracteriza-se pelo excesso: excesso de intuição frente a uma significação faltosa ou até mesmo ausente. Ao contrário dos fenômenos que se dão por uma significação que os intenciona e uma intuição que os preenche ou não, o fenômeno saturado, assim como, por exemplo, a Ideia de Infinito em Levinas, é o puro excesso de intuição “não intencionável segundo a quantidade, insuportável segundo a qualidade, absoluto segundo a relação, ou seja, incondicionado pelo horizonte” (MARION, 2005, p. 296).

Do hiato surgido entre o fenômeno saturado, que é minha carne, e os fenômenos objetivados alcançados pela certeza do *ego*, que se comprova a partir do ato de pensar, Marion (2003, p. 30-31), então, lança-se na questão: “Se somente sou certo à maneira dos objetos, converti-me em um objeto?” Assim, se a certeza a meu respeito reside em que penso, “torno-me objeto de mim mesmo e não recebo mais que a certeza de objeto” (MARION, 2003, p. 31). Mas isso não levaria ao que sou, pois a certeza recebe sua certificação de outro e um eu convertido em objeto não é senão distinto de mim.

De onde surge, então, a dúvida ainda cartesiana sobre mim, se estou seguro de existir? Minha certeza de existir não basta para deter esta dúvida que parece ultrapassá-la? Se o pensamento metafísico proporcionou, segundo sua proposta, toda a certeza pensável do objeto e a estendeu ao *ego*, “talvez a dúvida não trabalhe, em última instância, para produzir a certeza, mas para ultrapassá-la” (MARION, 2003, p. 33).

A toda certeza produzida pela metafísica, Marion (2003, p. 35) dirige a pergunta “para que serve?”, posto não me fornecer justamente o que mais importa, alguma certeza sobre mim e “minha irredutível ipseidade”, dedicando-se, pois, a “uma certeza secundária e derivada, alheia e, por fim, fútil (aquela dos objetos, seus saberes, produção e manipulação)” (MARION, 2003, p. 34), que não altera a impressão da vanidade do mundo, caracterizando-se, para mim, como uma certeza vã.

Quando a metafísica estende a certeza das coisas do mundo ao *ego*, minha certeza, derivada do meu *cogitatio*, só me assegura que sou quando eu quero assegurar-me, dependendo, portanto, da minha vontade pensante, que pode duvidar dos objetos e ter certeza deles porque, dessa forma, o quer. Mas posso não querer o que quero, ou não querer sempre, ou ainda querer com falhas e com reservas. “Que motivo absolutamente inabalável tenho eu para produzir-me na certeza, ao invés de não fazê-lo?” (MARION, 2003, p. 37), já que se trata de uma decisão da *cogitatio* que produz uma certeza dependente de mim, tendo sua origem em mim e, assim, não me oferece a segurança que responde ao “para que serve?”. “Por que, depois de tudo, não querer não ser antes de ser?” (MARION, 2003, p. 37).

Marion (2003, p. 39) modifica a pergunta e o foco na centralidade do ser e afirma: “não se trata mais de obter uma certeza de ser, mas a resposta a outra questão: ‘Amam-me?’”. Enquanto a certeza, a evidência e a resistência cedem à vanidade, a certeza que se mostra adequada aos entes e objetos não é para mim, visto que não sou enquanto efetividade, mas, como em Heidegger, enquanto possibilidade – possibilidade de ser distinto do que sou, de mudar no futuro, de não continuar em meu estado atual,

possibilidade, inclusive, de ser de outro modo – e, portanto, irredutível à certeza. Além disso, não me reduzo a um modo de ser, “não me basta ser para seguir sendo o que sou: faz-me falta também, primeiro e sobretudo, que me amem – a possibilidade erótica” (MARION, 2003, p. 40).

O que verifica uma contraprova: suponhamos que se proponha, a quem quer que seja, ser certamente (efetivamente) por uma duração sem fim determinado, sob a única condição de renunciar definitivamente à possibilidade (ainda que não à efetividade) de que alguém o ame alguma vez – quem aceitaria? Nenhum *eu*, nenhum *ego*, de fato, nenhum homem, sobretudo nem o maior cínico do mundo (que só pensa nisso, que o amem). Pois renunciar, ainda que só à possibilidade de que me amem, operaria sobre mim como uma castração transcendental e me rebaixaria à posição de uma inteligência artificial, de um calculista maquinal ou de um demônio, algo verdadeiramente mais baixo que um animal que, todavia, pode imitar o amor, ao menos aos nossos olhos. E, de fato, aqueles de meus semelhantes que renunciaram – por certo que parcialmente e somente sob certa analogia – à possibilidade de que os amassem perderam sua humanidade na mesma proporção. Renunciar a se colocar a questão “amam-me?”, sobretudo à possibilidade de uma resposta positiva, implica nada menos que renunciar ao humano em si (MARION, 2003, p. 40-41).

Ao contrário dos outros seres e objetos do mundo, eu não devo primeiro ser para ser amado – isso faria exatamente com que o *ego* se reduzisse ao modo de ser de tais objetos – mas, segundo a possibilidade radical, eu só posso ser desde que me amem ou possam amar-me. Aqui, “ser amado” não é entendido como um enunciado sintético que pressupõe seu anterior “ser”, mas como um enunciado analítico, “porque eu não poderia ser, nem aceitar nem suportar ser sem que ao menos permanecesse aberta a possibilidade de que, num momento ou outro, alguém me ame” (MARION, 2003, p. 42). Só assim, é possível resistir, sob a proteção do amor enquanto possibilidade, à vanidade do “para que serve?”.

Resistir à vanidade é o mesmo que dar ao amor seu lugar primeiro? Em uma perspectiva niilista, se a vanidade está sempre se dando, por exemplo, como nos propõe Pascal sob o nome de tédio, seria ela anterior até mesmo ao amor. O tédio – ou a vanidade – como intrínsecos à condição humana dariam, talvez, ao amor, um lugar segundo, derivado, aquele do que dá sentido, não do que se dá primeiro. Embora Marion esteja propondo o amor como intrínseco à natureza humana, a argumentação de ele ser o único que resiste à pergunta “para que serve?” poderia reforçar a ideia niilista de que a pergunta antecipa-se à resposta: se o amor dá sentido e resiste à vanidade, não

foi preciso, primeiro, que a vanidade se desse e, dela, a falta de sentido? Do contrário, se o amor trouxesse com ele, anterior a tudo, a resposta à pergunta “para que serve?”, a pergunta nem precisaria dar-se. Mas não é, em absoluto, do que se trata aqui nesta redução erótica ou nos pensamentos pascalianos.

Quando fala do tédio, aqui tomado como sinônimo da vanidade em Marion, Pascal o trata como aquele que revela ao homem sua condição miserável, frágil, defeituosa e o desespero por esta condição. O tédio em Pascal assume estatuto de autoridade privada, com raízes no coração do homem; aquele que faz o indivíduo não evitar nada tanto quanto o repouso e a solidão que o reportam sempre à sua própria condição infeliz.

Mas quando eu pensei mais de perto e após ter encontrado a causa de todas nossas infelicidades, eu quis descobrir a razão delas e descobri que há uma bastante efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição frágil e mortal e tão miserável, que nada pode nos consolar, quando a pensamos de perto. [...]

Assim se escoia toda a vida. Procura-se o repouso, combatendo alguns obstáculos; e se os ultrapassamos, o repouso torna-se insuportável; pois, ou pensa-se nas misérias que se têm ou naquelas que nos ameaçam. E quando se visse ao abrigo de todas as partes, o tédio, em sua autoridade privada, não deixaria de sair do fundo do coração, onde tem raízes naturais e de encher o espírito com seu veneno.

Assim, o homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhuma causa de tédio, pelo estado próprio de sua compleição (PASCAL, Fr. 139-136).

E Pascal afirma, como Marion também o fará, que não bastam ao homem embora este não os dispense, os conhecimentos naturais, os conhecimentos de mim e do mundo como objetos, que nos conduzem à própria humilhação de nós mesmos. Em Pascal (Fr. 427-400), o homem que não conhece o seu posto, “visivelmente extraviado e caído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo” apresenta, segundo Sellier (1995, p. 28), um “sentido realista”. O homem pascaliano é aquele que, se não sofresse a queda, gozaria em sua inocência da verdade e da felicidade. Mas, dada sua condição infeliz, tem a ideia da felicidade, porém não a alcança e “incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo” (PASCAL, Fr. 434-131), não cessamos de nos humilhar à condição dos objetos do conhecimento natural.

[Eis onde nos conduzem os conhecimentos naturais. Se não são verdadeiros, não há verdade no homem; e se os são, ele encontra grande motivo de humilhação, forçado a abaixar-se de uma ou outra

maneira. E, posto que não pode subsistir sem crer-lhes, desejo que, antes de entrar nas maiores pesquisas da natureza, ele a considere uma vez seriamente e a seu tempo, e olhe também a si mesmo e, conhecendo que proporção há...] Que o homem contemple, portanto, a natureza inteira, de sua alta majestade, que ele afaste sua vista dos objetos baixos que o cercam. (PASCAL, Fr. 72-199).

Não basta, para mim, reconhecer-me como um objeto, nem como um *ego*, nem ainda como um ente, mas é preciso – e me faz falta – descobrir-me como um “fenômeno dado (e dedicado)” (MARION, 2003, p. 43) que não sabe o que é, nem ao menos se é ou se tem de ser, mas cuja segurança contra a vanidade lança a pergunta “amam-me?”, iniciando, pois, a *redução erótica*. Com ela, eu mesmo, embora possa procurar e produzir minha certeza de ser, não posso confundir essa certeza com a segurança contra o que é vão, que só outro distinto de mim pode assegurar-me, “uma segurança vinda de outro lugar” (MARION, 2003, p. 45).

[...] sou enquanto me desejam bem ou mal, enquanto eu possa sentir-me aceito ou não, amado ou odiado. Sou enquanto me pergunte “como me querem (*was mögen sie*)?”; sou enquanto suscetível de uma decisão que não me pertence e me determina de antemão, porque me chega de outro lugar, da decisão que me torna amável ou não (MARION, 2003, p. 47).

Ser ou não ser já não é mais a questão. Agora, “amam-me de outro lugar?” introduz-me o horizonte do amor, no qual me deparo comigo enquanto amante, aquele que pode amar, a quem se pode amar e que acredita que o devam amar. O amante substitui a pergunta “sou?” pela pergunta “amam-me?”, diante da qual ele constata que nenhum ente ou *alter ego* nem ele mesmo pode proporcionar alguma segurança, visto estarem todos expostos à vanidade. Marion propõe, então, abordar a vanidade e a redução erótica em três momentos privilegiados, a saber, o espaço, o tempo e a própria ipseidade.

Em regime de redução erótica, o espaço não é mais homogêneo como supõe a atitude natural, mas essencialmente heterogêneo. Se supusermos a situação de estarmos fora de casa, em terras estrangeiras, por exemplo, é possível perceber claramente que “aqui” e “lá” situam-se conforme a possibilidade de se responder minha pergunta “amam-me?”. Fora da redução erótica, “aqui” segue sendo onde eu estou, onde quer que vá e “lá”, minha casa distante. Mas, na redução erótica,

[...] o lugar a que cheguei permanecerá um *lá*, durante todo o tempo em que o antigo *aqui*, mesmo que abandonado e geograficamente distante, defina ainda para mim o outro lugar, de onde se coloca a questão “amam-me?” (MARION, 2003, p. 59).

Também a redução erótica coloca outra forma de ver o tempo que não a da atitude natural. O tempo identifica-me na medida em que me distingue por aquilo que espero – “o que se deve passar para mim (ou para nós) diz-me quem sou (ou quem somos)” (MARION, 2003, p. 64). Somente esse outro lugar que espero faz-me diferença, de modo que, segundo a redução erótica:

[...] o futuro se define como o tempo de espera de outro lugar, em que nada se passa; o presente, como o tempo em que o outro lugar se passa e faz o presente com sua passagem; o passado, enfim, como o tempo em que o outro lugar ultrapassou o momento de seu presente e abandona nosso tempo à beira do caminho, afasta-se (MARION, 2003, p. 66).

Ao destituir a pergunta “quem sou?” e substituí-la por “amam-me?”, a redução erótica coloca a identidade não fundamentada no pensamento de si mesmo, mas “onde me encontra a questão que eu (me) coloco, onde experimento a vanidade que ela pretende conjurar, onde me sucede (ou não) o chamado vindo de outra parte” (MARION, 2003, p. 68). Não estou primeiro onde toco, penso ou constituo, mas onde me sinto tocado e afetado, como quem se expõe à afeição.

Posto assim, o fenômeno privilegiado da *carne* aparece em oposição aos corpos do mundo físico, na medida em que só ela sente-se sentindo, o que se sente não se distingue do que é sentido e dela não me posso distinguir, tomar distância ou ausentar-me. “Sou ali onde me expõe minha carne, a saber, ali onde me designa a questão ‘amam-me?’. Só minha tomada como carne designa-me minha ipseidade” (MARION, 2003, p. 70).

A essa altura, é possível constatar que tanto meu *aqui* irreduzível no espaço, quanto o tempo que me dá o presente e minha ipseidade captada na carne não me pertencem ou provêm de mim; chegam a mim e afetam-me, mas advêm de outro lugar, já que “o pedido de segurança (‘amam-me de outro lugar?’) exila-me, definitivamente, fora de mim” (MARION, 2003, p. 75). Ao abrir a distância de outro lugar, a pergunta afasta-me de mim e “marca-me com uma falta, a minha. Ao abrir a própria questão da segurança, tornei-me a mim mesmo uma falta” (MARION, 2003, p. 76).

2.3 A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA DO AMOR

Poderia, então, eu mesmo amar-me e, assim, não necessitar de outro para tanto, garantindo-me que sou amado, pois eu mesmo o faria? Só eu bastaria para amar-me a mim mesmo? Examinando a “frágil evidência que pressupõe o amor de si por si mesmo” (MARION, 2003, p. 80), vê-se que a intenção de amar exige a segurança do outro lugar, supõe uma exterioridade efetiva e, portanto, a distância, requer um outro distinto de mim, que me preceda, um não-eu. Para a pergunta “amam-me?”, não é suficiente apenas afirmá-la mas, basta apenas o excesso que ultrapassa. “Assim, na falta de poder preceder a mim mesmo, exceder a mim mesmo, percorrer a distância, não posso nem pensar ou realizar a fórmula ‘amo a mim mesmo’” (MARION, 2003, p. 85).

De tal insuficiência, Marion chegará ao ódio de cada um por si mesmo e à impossibilidade de sustentar a exigência do amor de si. Aliás, para ele, a própria *reivindicação* do amor já contém em si a marca da impossibilidade, visto que se fosse algo natural e provável, ocorreria sem ao menos percebermos – curiosamente bem ao contrário do que parece afirmar o próprio mandamento do amor que pressupõe já e desde sempre, o amor a si mesmo como dado, natural. “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” e não “Amar a ti mesmo”, este último já pressuposto certo.

Mas o que Marion pretende, em última instância, é demonstrar que o amor próprio, enquanto conceito teológico, pressuposto no mandamento, é impossível à luz da racionalidade, assim como a questão do próximo e da própria alteridade. A conclusão a que chega Marion a respeito da possibilidade, ou melhor, da impossibilidade de amarmos a nós mesmos, remete-nos imediatamente à argumentação pascaliana do amor-próprio. Lembremos que, em seus *Pensamentos*, Pascal desenvolve a ideia do amor-próprio como o desvio do amor que o homem, outrora, remetia a Deus. Antes do pecado, da “queda”, havia no homem uma correspondência entre o amor infinito e a referência infinita desse amor, Deus.

Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, outro por si mesmo; mas com esta lei: que o amor a Deus seria infinito, isto é, sem outra finalidade senão Deus mesmo; e que o amor a si próprio seria finito e remetido a Deus. Nesse estado o homem não somente amava a si próprio sem pecado, mas ainda não podia deixar de fazê-lo sem pecar. Depois do pecado, o homem perdeu o primeiro desses amores; e o amor a si próprio, tendo ficado sozinho nessa grande alma capaz de um amor infinito, esse amor-próprio se estendeu e

transbordou no vazio deixado pelo amor a Deus, assim, ele amou unicamente a si próprio e as coisas em si, isto é, infinitamente (PASCAL, 1963, p. 277).

Embora sejamos criados com um amor natural de nós mesmos, “a vontade [que] ama naturalmente”, assim como “o espírito crê naturalmente”, para Pascal (Fr. 81-661), “na falta de verdadeiros objetos, é preciso que se liguem aos falsos”. O eu por si mesmo é incapaz de tornar-se objeto do amor-próprio, pois, ao contrário de Deus, este é miserável, imperfeito, frágil e finito, ou seja, não satisfaz ao amor enquanto objeto e, como também Marion aponta-nos, não encontra em si, nem fora de si a segurança que busca.

Marion, utilizando o mesmo termo que Pascal, afirma que a própria reivindicação do amor-próprio revela-se uma *injustiça*: o finito que aspira ao infinito. “Ao reivindicar que amo a mim mesmo, exijo pois tanto uma finitude radical (em busca de uma segurança de outro lugar) quanto uma infinitude positiva (que cumpra a segurança de outro lugar)” (MARION, 2003, p. 99). Sabendo-se finito, não se contenta com um amor finito, não bastaria um amor finito para a exigência de uma segurança infinita. “Injustiça lógica, racional, inevitável – em uma palavra, injustiça justa” (MARION, 2003, p. 99). Pascal, da mesma forma, afirmava que reivindicar esse amor por si mesmo, aquele que antes era referenciado em Deus, é tentar fazer-se Deus e alcançar a infinitude do amor que só Nele seria alcançado. Aí reside a injustiça à qual estamos obrigados, mas a que devemos recusar.

Quem não odeia em si o seu amor-próprio e esse instinto que o leva a fazer-se Deus é bem cego. Quem não vê que nada é tão oposto à justiça e à verdade? Porque é falso que nós mereçamos isso; e é injusto e impossível chegar a isso, uma vez que todos demandam a mesma coisa. É, portanto, uma manifesta injustiça onde nascemos, da qual não podemos nos desfazer e da qual é preciso nos desfazer (PASCAL, Fr. 492/617).

Na condição de saber que não mereço o amor que reivindico e que, diante da pretensão de me amar, não consigo mais que odiar a mim mesmo, minto, não ao outro, mas a mim, para que se mantenha aberta a possibilidade de eu ser amado, inclusive por mim mesmo, como *má fé*. Muito próxima à ideia do eu imaginário em Pascal que, não podendo suportar sua própria condição odiável, cria uma outra imagem, outra vida, não

para ser outro, mas para parecer menos odiável até a si mesmo. Para poder amar e ser amado, o eu pascaliano precisa encobrir seus defeitos e misérias para si e para os outros, negando o que o impede de ser merecedor de amor e enganando-se para sentir-se menos odiado por si e pelos outros eus.

A natureza do amor-próprio e desse *eu* humano é de só amar a si e só considerar a si. Mas que fará ele? Não saberá impedir que este objeto que ele ama seja repleto de defeitos e misérias: quer ser grande, se vê pequeno; quer ser feliz, se vê miserável; quer ser perfeito, se vê cheio de imperfeições; quer ser objeto de amor e estima dos homens, vê que seus defeitos não merecem senão sua aversão e desprezo. Este embaraço em que se encontra, produz nele a mais injusta e a mais criminosa paixão que seja possível imaginar; pois, ele concebe um ódio mortal contra esta verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Ele desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, ele a destrói, o quanto pode, em seu conhecimento e no dos outros; isto é, põe todo seu cuidado em cobrir seus defeitos aos outros e a si mesmo e sofre se lhes fazem ver ou se os vêem (PASCAL, Fr. 100-978).

Quanto mais me conheço, mais impeço a possibilidade de eu me amar ou de me faça amar e conduzo-me, então, ao que Marion denomina *veredicto*: não consigo fazer-me amar de outro lugar, nem amar a mim mesmo. Como, então, dar-se-á a passagem ao outro segundo tal trajetória? A reivindicação do amor a mim mesmo que foi destruída em mim não poderá obter êxito em ninguém mais.

Se me faço crer que alguém consegue amar a si mesmo, o ódio por esse outro, aparentemente feliz, pode até apartar de mim o ódio por mim mesmo, mas apenas temporariamente. O outro, que até esse momento não havia entrado em cena, aparece como aquele a quem posso odiar antes que a mim e, ainda assim, hei de dirigir-me a ele para pedir-lhe que me ame, deduzindo, a partir de meu próprio caso, que ele também se odeia, assim como eu a mim mesmo.

Esse primeiro outro, a quem dirijo o pedido contraditório de amar-me, quando eu o odeio, não pode senão me odiar reciprocamente e acaba por mostrar-me que não seria mesmo possível amar a mim mesmo, visto que nem mesmo o outro consegue fazê-lo. Resulta, pois, a conclusão quanto ao amor de si: ele não só é impróprio, como só serve ao ódio. Ou mesmo a conclusão pascaliana de que “todos os homens se odeiam naturalmente um ao outro” (PASCAL, Fr. 451-210). Enquanto “não podemos suportar ser desprezados e não estimados por uma alma; e toda felicidade dos homens consiste nessa estima” (PASCAL, Fr. 400-411), “é falso que sejamos dignos de que os outros

nos amem, é injusto que o desejemos. Se nascêssemos razoáveis e indiferentes, e conhecendo a nós e aos outros, não daríamos esta inclinação à nossa vontade” (PASCAL, Fr. 477-421).

Todos nós possuímos somente uma mesma segurança e um único acesso a qualquer outro lugar – o ódio que carregamos reciprocamente. Nada mais nos une. Da pretensão de cada um ao amor de si por si resulta o ódio de todos por todos e de cada um por si (MARION, 2003, p. 112).

Tal conclusão encerra a via de acesso à segurança buscada. O amor de si não basta para garantir o que reivindico – a vanidade continua perguntando “para que serve?” – e sobretudo resulta no ódio de todos para todos. Tal aporia exige, portanto, que se pense outra forma de responder a pergunta inicial “amam-me de outro lugar?”.

Já que a fixação da redução erótica continua – e é até mesmo indispensável que seja assim – no *ego* (MARION, 2003, p. 118) e este só se arrisca na redução erótica sob a ameaça da vanidade, Marion (2003, p. 119) aponta que o ego “dirige-se ao amor como um pobre que, com medo por não ter nem um tostão, imagina sempre que vá enfrentar usurários cada vez mais desapiados e rapaces”, não querendo pagar mais pela segurança do que vá receber, esperando do amor uma troca honesta. E, já tendo visto que não é possível produzir a própria segurança sem reivindicá-la de outro lugar, busca, então, uma “reciprocidade estrita: só amarei em troca, de volta, se me amarem primeiro e na mesma medida que me amarão” (MARION, 2003, p. 120).

Arriscando-se somente o necessário e na condição de que o outro ame primeiro, não se efetua verdadeiramente a redução erótica, que não pode estar sob o jugo da reciprocidade ou atrelada a nenhum tipo de comércio racional. Tudo que tem um preço, um valor, é trocável e tudo tem um preço e um valor quando posto na racionalidade. Vê-se, portanto, que a pergunta, que até agora pôs em marcha a redução erótica, “amam-me de outro lugar?”, só recebeu como respostas o ódio de cada um por si e de todos para todos ou a reciprocidade negociada, desde que me amem primeiro. Mas não seria esta a esfera do amor meramente humano? Para Marion, se amar significa, dessa forma, ser amado:

[...] remete ainda ao ser, pois confirma o ser simplesmente em sua função metafísica de primeira instância e de último horizonte; uma vez mais o ser determina o amor, que não tem outro papel se não o de

assegurá-lo, nos alicerces, contra o que é vão. O amor serve para o ser, serve ao ser, mas não se excetua dele (MARION, 2003, p. 122).

Aqui, cabe perguntar se amar, como um acontecimento, não pode provir de mim, “de um outro lugar mais interior em mim que eu mesmo, se não posso “comportar-me como um amante que se entrega e não como um amado que dá o que recebe”, enfim, se “posso amar, eu primeiro?” (MARION, 2003, p. 123). Nenhuma aporia poderá bloquear seu acesso e, ainda que nunca alguém chegue a me amar (de fato ou por fantasia), ou me ame pouco, ou ainda me odeie, nada disso impede que eu possa amar primeiro, se assim o decidir.

O amante tem o privilégio sem igual de não perder nada, mesmo se por ventura não se reconheça amado, pois um amor desprezado permanece um amor perfeitamente realizado, como um dom recusado permanece um dom perfeitamente concedido (MARION, 2003, p. 123-124).

Radicalizando a redução erótica, rompendo com a reciprocidade e desviando a condução que desembocava no ódio de todos para todos, o amar é sem devolução e, portanto, sem perdas, pois se propaga na perda mesma, no “quanto mais perco, mais amo”, no perder de vista e, finalmente, no perder-se primeiro.

Contudo, essa passagem do “amam-me – de outro lugar?” para “posso amar, eu primeiro?” não impede a segurança, justo a que me fez ingressar no campo do amor? O perder-se primeiro do amar não me desprende, portanto da segurança do outro lugar? Com a redução erótica, a reivindicação de segurança perderia, então, sua legitimidade? É preciso analisar tais questões do ponto-de-vista da própria redução erótica, a partir do qual perder não significa o fracasso, como na lógica da reciprocidade, mas inversamente, o exato cumprimento do amor: “Na redução erótica, o amante que se perde, ganha a si mesmo enquanto amante” (MARION, 2003, p. 126-127).

Na sequência do pensamento de Marion, temos que a segurança que espero legitimamente enquanto amante não é, por certo, “a segurança de ser, nem de ser amado, mas *a segurança de amar*” (MARION, 2003, p. 128). Amar não me dá a segurança de minha existência, mas a segurança de que amo, de que faço o amor – que assegura contra a vanidade –, de que o ponho em prática enquanto amante, ao invés de permanecer reivindicando-o como propriedade enquanto amado.

A segurança sempre me chega, não mais de outro lugar ôntico, que me conserva em minha entidade, mas de outro lugar mais íntimo em mim que eu mesmo: de outro lugar que me advém do próprio gesto de renunciar ao que tenho (meu dom) e ao que sou para só me assegurar do que faço em verdade nesse instante – o amor (MARION, 2003, p. 129-130).

Marion garante que tal passagem do “amam-me de outro lugar?” para o “posso amar, eu primeiro?” não supera o ódio de cada um por si, mas começa por superar o ódio pelo outro e me reconduz a mim, na medida em que não depende mais de outro lugar indeterminado, mas “só se realiza se eu e somente eu faço o amor” (MARION, 2003, p. 131), mesmo sem querer ou prever, mas sem substitutos, em minha extrema ipseidade. Se quase todos (ou todos) os outros atos podem ser efetuados por qualquer outro em meu lugar, eles não me oferecem o acesso à minha individualidade que só o amor possibilita, “posto que apenas posso fazê-lo pagando com minha pessoa” (MARION, 2003, p. 132); uma redução em sentido próprio, remetendo ao que é propriamente meu.

Não venho a ser eu mesmo nem quando penso, duvido ou imagino somente, posto que outros podem pensar meus pensamentos que, na maioria das vezes, não concernem a mim, mas ao objeto de minhas intencionalidades; nem quando quero, desejo ou espero, pois não sei nunca se intervenho em primeira pessoa ou somente como a máscara que encobre (ou suporta) as pulsões, paixões e necessidades que atuam em mim sem mim. Mas, venho a ser definitivamente eu mesmo a cada vez que e durante todo o tempo em que, como amante, posso amar primeiro (MARION, 2003, p. 132).

A figura do dom, poder amar primeiro, anula a economia, a troca, o comércio, inclusive o carnal, e com ela aparece o amante, suspendendo a reciprocidade, comprometendo-se sem garantias e não colocando a condição prévia de ser amado. Dessa forma, o amante transgride a razão suficiente da economia, aquela que atesta a justa reciprocidade. “Por conseguinte, amando sem reciprocidade, o amante ama sem razão, sem poder dar razão – oposto ao princípio de razão suficiente” (MARION, 2003, p. 136). Não que o amante deprecie ou rechace a razão, mas a razão falha e subtrai-se, exatamente como no argumento de Pascal, quando se trata do amor e falta-lhe como o ar no alto de uma montanha ou como o solo esvaindo-se sob os pés (MARION, 2003, p. 137), como se já não pudesse fazer nada e não alcançasse o amar. Para Marion, trata-se de um princípio de *razão insuficiente*.

Marion evoca a figura de Don Juan para ilustrar aquele que melhor provoca a redução erótica, somente para efetua-la sem mais razões, vendo cada uma de suas amadas em sua unicidade e declarando-lhes seu amor, ele primeiro. Todavia, aproveita o mesmo exemplo para dizer que Don Juan não mantém a redução erótica da forma como a instaura e acaba, assim, por constituir-se um ótimo exemplar de sedutor, não de amante; de onde advém a necessidade de se distinguir a sedução erótica da redução erótica.

Embora ambas comunguem da antecipação – amo, eu primeiro –, na sedução, o avanço é provisório e, por conseguinte, o outro também o é e resultará em suscitar a reciprocidade (quicá invertê-la – o outro me ama e eu não), voltando o *ego* ao centro. “Na sedução erótica, gozo, mas com um prazer solitário” (MARION, 2003, p. 143). A redução erótica, por sua vez, só se efetua se o avanço se reitera e mais: “só se realiza definitivamente se não cessa jamais de se repetir” (MARION, 2003, p. 144).

Se, na sedução, há sempre um novo outro, na redução, um único outro basta para suscitar esse novo começo (esses novos e novos começos) e, sobreabundantemente, não me concederá sua posse de modo que jamais o alcanço, sustentando a distância necessária para manter o avanço e reiniciá-lo. “Gozo do outro porque meu avanço e sua preciosa demora evitam-me a posse de um fim” (MARION, 2003, p. 146).

Há algumas posturas observáveis que Marion destaca no avanço do amante, importantes de serem mencionadas. Como dito anteriormente, o outro aparece como um fenômeno erótico enquanto amado, pela iniciativa do amante, que ama primeiro e, portanto, entra primeiro na redução erótica, elevando um objeto à posição de amado. O amante avança no sentido desse outro como se esse pudesse também amar como amante, um amante em potencial.

Em que consiste, então, tal individuação radical do amante? Em primeiro lugar, o amante individualiza-se pelo *desejo* (MARION, 2003, p. 184). Precisamente a falta, pela qual desejo, pertence-me e define-me mais que qualquer outra coisa que possua. Sem razão, explicação ou justificativa, o que decido desejar, como amante, afeta-me, só a mim e a mais ninguém e, por isso, individualiza-me radicalmente. Como um golpe, o que me toca diz-me de mim e mostra-me o que me excita.

Em segundo lugar, o amante individualiza-se pela *eternidade* (MARION, 2003, p. 185), ou melhor, pelo desejo de eternidade. Tanto o amante quanto o amado precisam da convicção do “para sempre”. Se o que vivem nesse instante é bom, é preciso que se repita, que não retroceda e que, dessa vez, amem de uma vez por todas, haja vista que

amar temporariamente é não amar em absoluto, ainda que o juramento não se cumpra. “Assim se cumpre de todas as maneiras, tanto no seu sucesso quanto no seu prejuízo, o juramento. O que foi dito não poderá não ter sido dito. De onde se deduz a individuação do amante” (MARION, 2003, p. 187).

Por fim, o amante individualiza-se pela *passividade* (MARION, 2003, p. 188). Todo o impacto que o outro exerce em mim pode ser visto no juramento, de modo que o outro ratifica minha antecipação com sua própria significação (“Eis-me aqui!”). Pode ser visto também no avanço, uma vez que me encontro, num golpe, enamorado, sem controle ou conhecimento e, por fim, nos riscos assumidos, posto que ninguém pode fazê-lo em meu lugar. Tanto no juramento quanto no avanço, sou somente eu, tão solitário que nem mesmo a ratificação do outro poderá devolver-me o que de mim foi arriscado. “Desde então, sei quem ama em mim – aquele a quem isso chega em primeira pessoa e de uma vez por todas” (MARION, 2003, p. 190).

Tratando da passividade, Marion volta, então, ao início da redução fenomenológica, afirmando que “sou minha carne e ela coincide absolutamente comigo – designa-me a mim mesmo e entrega-me como tal à minha individualidade radicalmente recebida” (MARION, 2003, p. 191). Somente concebendo essa passividade como diferente da inércia ou daquela própria dos corpos do mundo, é possível entender que minha carne expõe-se às coisas do mundo e não está apenas colocada entre elas; enfrento as coisas e cedo-lhes o direito de me afetarem; somente meu corpo, enquanto possui o estatuto de carne, pode sentir o que difere dele. “Em suma, as coisas não atuam sobre mim, porque sua própria ação resulta antes de minha passividade, que a possibilita originariamente. Minha passividade provoca sua atividade, não o contrário” (MARION, 2003, p. 193).

A carne percebe a si mesma para perceber as coisas do mundo e condicionar sua exterioridade – “só a autoafeição possibilita a heteroafeição” (MARION, 2003, p. 194). Porém, como sentir outra carne, a carne do outro, que não é uma coisa do mundo, mas outro si mesmo? Sem objetificá-la ou confundir-me com ela, resta sentir a outra carne não como coisa que eu possa possuir, mas em sua exposição sem mediações, em sua fenomenalidade. Fernando Pessoa, em um poema intitulado *O rio da posse* (1990-1991, v.I, p. 257), fornece uma bela imagem para nossa discussão: “O amor quer a posse, mas não sabe o que é a posse. Se eu não sou meu, como serei teu, ou tu minha? Se não possuo o meu próprio ser, como possuirei um ser alheio? Se sou já diferente de quem sou idêntico, como serei idêntico daquele de quem sou diferente.”

Os corpos do mundo físico resistem à minha carne, repelem-na e negam seu acesso, outra carne não. Não me libero da finitude de ser e do horizonte do mundo se não por outra carne; só ela pode não resistir, acolher e, por fim, revelar-me. Em outra carne, saio do mundo, de modo que o outro me dá minha carne, erotiza-me e converte-me em mim mesmo. Assim, eu também.

Para Marion, é através da fenomenologia que abrem-se novos caminhos para a discussão das questões da alteridade e ipseidade, mas não só para estas questões. Tanto a filosofia da linguagem quanto a fenomenologia, contribuem, segundo Marion (2012 [b], p. 58), para uma melhor aproximação, por exemplo, da Revelação, da linguagem da Bíblia e até mesmo da Criação e Ressurreição, uma vez que a filosofia mostrou-nos que o ser, no sentido da metafísica não nos oferece o horizonte último da experiência. Não se encontra em *O fenômeno erótico* a seguinte afirmação, mas em entrevista de Marion à revista francesa *Le Point*. Contudo, sua introdução parece-se tanto com a redução erótica que chamamos a atenção para a comparação que advirá, no mínimo, intrigante: “A fenomenologia mostrou igualmente que o Outro não é um objeto e que a carne não é um corpo entre outros. O que permite pensar que eu posso receber outrem nessa carne e que ele pode me dar sua carne, dando-me a minha: *o que se passa na eucaristia*” (MARION, 2012, p. 58 [grifo nosso]).

Esse complemento posterior parece ser o que faltava na redução erótica, onde encontramos que a erotização de cada carne pela outra “conclui o amante como um consagrado – aquele que se recebe a si mesmo do que recebe e dá o que não tem” (MARION, 2003, p. 204). Marion esclarece, em *La rigueur des choses* (2012, p. 187), a proposta desenvolvida em *O fenômeno erótico* mas que, segundo suas próprias palavras, restou “fora do texto”, a saber, a presença eucarística como “fenômeno livre de toda determinação ontológica e, nesse sentido, propriamente teológico” a partir de uma descrição lógica do amor.

Ao invés de alienar-me, o aumento da minha carne, provocado pelo outro, ao contrário, permite-me o acesso a mim. Não se trata também de possuir, pois posse refere-se apenas a corpos físicos e impede o acesso à carne. Mais uma vez recorrendo às imagens que se abrem na poesia de Fernando Pessoa, “possuir é perder. Sentir sem possuir é guardar, porque é extrair de uma coisa a sua essência. [...] Possuir é ser possuído, e portanto perder-se” (PESSOA, 1990-1991, v. I, p. 243), pois, por exemplo, “não se pode comer um bolo sem o perder” (PESSOA, 1990-1991, v.II, p. 17).

Trata-se de o outro fenomenalizar a mim como carne e eu a ele. “Cada um de nós converte-se no fenômeno do outro ao converter cada carne um pelo outro” (MARION, 2003, p. 206). Cada uma das carnes aparece na outra e pela outra. Da mesma forma, não posso usar o outro, visto não ser ele uma coisa, mas ligar-me ao outro para dar-lhe sua carne e receber a minha; portanto, gozo dele e alcanço nele a segurança buscada em minha carne que me dá a mim mesmo.

Para a redução erótica, visto eu não possuir minha carne, também não me oriento no espaço com relação a mim mesmo, mas localizo-me na carne do outro e a partir dela enquanto carne recebida. Quando faz o amor, o amante encontra-se.

Levinas nos fornece uma interessante análise fenomenológica da carícia, enquanto aquela que busca, pelo tocar, o impossível de ser tocado. A carícia promove o contato, mas não alcança o tocado enquanto objeto e, nem mesmo o pretende. Ela transcende o sensível, não como se se apoderasse, como nos diz Levinas (2012, p. 288), de algum alimento sublime, pois justamente a carícia se nutre de sua própria fome. Não se apodera de nada e solicita o que lhe escapa “como se ainda não fosse”; procura, procura novamente. “Não é uma intencionalidade de desvelamento, mas de procura: caminho para o invisível”.

Em Marion, a erotização dá-nos, ao mesmo tempo, a experiência mais extrema e a mais decepcionante, posto que minha carne dá-se a mim em seu mais alto grau e escapa-me no instante em que a alcanço. O gozo e a suspensão quase coincidem, separados por uma distância mínima, mas suficiente para opor-lhes. O gozo sucumbe sob a evidência da suspensão, da qual, sem dúvida, recordo-me mais. Assim, o fenômeno da erotização não deixa nenhuma recordação ou, se a deixa, é apenas uma recordação abstrata, uma consciência de nada, uma ideia em absoluto distinta, sem marca definível ou reconhecível para não se confundir com qualquer outro vazio e possa ser repetida, descrita ou nomeada.

Não se trata de um fenômeno saturado, onde o excesso de intuição convocaria um aumento de hermenêutica e de descrições conceituais. Trata-se de um fenômeno tachado, onde o aumento de intuição do conceito invade todo o horizonte de manifestação, mas retira-se e desaparece imediatamente, de modo a não restar nada, sobre esta praia sem ondas, a explicar, a compreender e a colocar em evidência. Deste fenômeno tachado, a erotização, não podemos dizer nada, nada se diz, mesmo de amante para amante. Faltam palavras (MARION, 2003, p. 242).

Daí surge a pergunta: É preciso calar-se, então, diante do que não pode ser descrito e do qual nada se pode dizer? Se, com relação ao sofrimento, aquele que permanece mudo e, por isso, indizível, é preciso e prudente calar-se, quanto ao gozo, isso não se dá. Porque para gozar, diferentemente de sofrer, é preciso recorrer e dirigir-se ao outro – “dirigir-lhe a palavra e aguardar sua resposta” (MARION, 2003, p. 243).

O gozo difere-se do mero uso do outro, pois não me sirvo do outro para mim mesmo, mas uno-me ao outro pelo outro mesmo, na medida em que não gozo somente porque sinto meu próprio sentir, mas o sentir do outro que me dá minha carne. Como minha carne provém de um outro que, por sua vez, não a possui, tanto a minha como a outra carne não derivam de entes ou objetos do mundo.

[...] portanto, não gozo de nada; ou melhor, gozo de nada, precisamente porque gozo do outro, que não é nada do mundo. Não tenho, então, nada que dizer a ele, nada de fato a partilhar com ele, pois não nos damos reciprocamente mais que a possibilidade de *extrairmo-nos* do mundo tornando-nos carne (MARION, 2003, p. 244).

O fato de não termos, nem um nem o outro, nada mundano em comum e, por isso, nada a nos dizermos, acaba por designar-nos interlocutores inevitáveis, que se desprendem do mundo enquanto comprometidos um com o outro, de modo que tenho de dizer-lhe dessa “exceção do nada” (MARION, 2003, p. 244) que recebo dele e lhe devolvo. Não posso falar ao outro mais que dessa “exceção do nada”, pois somente ele a conhece como eu e gozamos dela pelo outro.

O próprio fato de não ter nada a dizer-lhe impõe-me a lhe falar. No que o gozo se distingue de todas as agonias que só concernem a mim e não se podem dizer a ninguém. Em virtude precisamente de eu não poder falar, devo falar a outro. Assim, a redução erótica redefine também as regras da linguagem (MARION, 2003, p. 244).

Embora Marion esteja a falar do gozo erótico, a relação que ele estabelece entre gozo e fala remete-nos inevitavelmente à mística e Lacan apresenta-nos uma abordagem a respeito do chamado “gozo místico” que em muito se assemelha ao que Marion nos traz do seu gozo erótico. Para Lacan (2008, p. 82), o gozo místico é essencialmente aquele de que se pode dizer que se experimenta, mas nada se sabe dele; um gozo “mais além”, que no fim do século XIX, fez muitos se empenharem em transpô-lo para as questões sexuais, mas que, de modo algum, trata-se disso: “Esse gozo que se

experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da existência?”

“Quando gozo, de fato falo” (MARION, 2003, p. 244). Com esta afirmação, Marion desenvolve que, embora não se diga nada de nada, no gozo, dirige-se desesperadamente ao outro. Ao enunciar “Eis-me aqui!”, pedindo-lhe, no futuro “Vem!”, anunciando, no presente, “Vou!” e dizendo-lhe, no passado, “De novo!”, certamente não descrevo nada, mas, enquanto dirigindo-me ao outro, tais enunciados apresentam-se precisos, íntimos e sem mediações, sem que deles restem nenhuma dúvida, ambiguidade ou reservas. “[O outro] sabe que espero que ele goze, vou gozar e quero que tudo recomece ou continue” (MARION, 2003, p. 245).

Novamente em *O visível e o revelado* (2010, p. 135), Marion retoma a passagem que, em *O fenômeno erótico*, remetia ao gozo, agora dizendo da própria afirmação “Eu te amo!”. “Eu te amo!” e a questão imediata que este ato⁵ da linguagem suscita “Tu me amas?” por sua impossibilidade de verificação, por não oferecerem qualquer sentido preciso, sobretudo, pela *diferença* entre a pergunta e a resposta que conserva sempre a distância inquebrantável da não satisfação, aproximam-se das três vias da teologia mística. “Eu te amo!”, a catáfase, “Tu me amas?”, a apófase e – para que não restem um paradoxo que não se efetiva (“uma afirmação anulada por uma negação”) – a repetição hiperbólica que, temporalizando a linguagem, mantém a interlocução e possibilita um futuro.

Eu atinjo o outro e ele me atinge porque “Eu te amo!” e “Tu me amas?” não cessam de provocar um efeito (perlocutório) sobre nós, mais exatamente de nos provocar um para o outro. Não dizemos em um sentido (constatativo) nada; mas ao nos dizer esse nada, esses nada de preferência, nós nos colocamos (pragmaticamente) um distante do outro, um sob o efeito (perlocutório) do outro, na distância que ao mesmo tempo nos separa e nos une. O uso constatativo e predicativo (ato locutório), até mesmo ativo (ilocutório) da palavra deixa o seu lugar definitivamente ao seu uso pragmático radical (perlocutório): nem dizer ou negar alguma coisa de alguma coisa, mas agir sobre o outro e deixá-lo agir sobre mim (MARION, 2010, p. 134).

Somente a suspensão da erotização inevitável fará falar-se de outra coisa, trará a mediação entre as intenções, a partir da suspensão indireta, mas que, até então, estavam

⁵ Marion conclui que “Eu te amo!”, não se adequando enquanto ato locutório ou ilocutório da linguagem, pode pertencer, de acordo com estudos de J.-L. Austin, S. Cavell e R. L. Searle, aos atos perlocutórios da linguagem, aqueles que produzem efeitos ao dizer alguma coisa, ocupando-se mais do interlocutor do que do enunciado. Cf. MARION, 2010, p. 115-136.

diretamente dirigidas um ao outro. As intenções crescem inversamente proporcionais à predicação.

Não se falando de coisa alguma, sem se chegar a dizer algo, dirige-se um ao outro dentro do que se designa *a coisa* – “de fato, a não-coisa por excelência, o que a linguagem predicativa só pode considerar paradoxalmente como *a coisa* por excelência” (MARION, 2003, p. 245) –, aquela que se excetua do mundo, dos entes e dos objetos, da qual só se pode falar do seu oposto ou negando-a. Ela se encontra em um modo de linguagem no qual sua negação não inverte a afirmação, pois não se trata mais de sujeitos ou predicados, nem de afirmar ou negar, “mas de ti e de mim – que só temos de falar para nós mesmos, fora do mundo” (MARION, 2003, P. 246), somente para nos excitarmos. “Falar para se excitar – fazer-nos sair de nós mesmos enquanto carne erotizada também pelas palavras, inclusive sobretudo pelas palavras” (MARION, 2003, p. 246). Falar para não dizer nada, no entanto não é falar em vão, já que se fala para se excitar, para, em última instância, dar e receber a carne que não se tem.

Pois a linguagem não exerce sempre uma função de constatação, enunciando categoricamente estados de coisas. Quando não se tratam de coisas, não há nada a descrever, nada a predicar de nada, nada a afirmar ou negar. Se digo “Eis-me aqui!” [*Me voici!*], não digo nada que se possa conhecer e se transmitir como uma informação; aqui, o pronome pessoal remete a qualquer um que o pronuncie e não designa ninguém em particular; e o advérbio [*vois ici*], que tem, de fato, uma função verbal, indica somente ao outro ocasionalmente tocado que encarne esse *eu*, também ocasional (MARION, 2003, p. 246).

Em “Amo-te, eu primeiro!”, não há nenhuma verificação ou refutação possíveis, empírica ou formalmente e nada pode fornecer o caráter de verdade ao enunciado, mesmo aquele, que o profere, nada pode garantir a não ser “uma intenção privada, subjetiva, incontrolável e sempre provisória” (MARION, 2003, p. 247).

Entretanto, ninguém duvida de que dizer ou escutar “Eis-me aqui!” ou “Te amo, eu primeiro!” não tenha qualquer efeito, não realize um ato, não provoque uma situação de fato. É preciso concluir que estes enunciados não têm nenhum papel enunciativo, categórico ou descritivo, mas uma função performativa: não dizem o que descrevem, mas fazem o que dizem (MARION, 2003, p. 247).

Mesmo dizendo sem pensar ou querer dizer, mesmo que o outro tome-me pelo que digo e eu siga realizando o que digo, ao pronunciar “Eis-me aqui!” ou “Amo-te, eu

primeiro!”, isso se torna o anúncio de mim como amante, sem retorno, pois me converto em um, embora não tenha cuidado quanto às minhas capacidades ou intenções. Não se trata, pois, do enunciado de um estado dado de fato, mas de declarações de algo que, antes delas, não existiam. Se a linguagem erótica não diz nada, ela põe em cena o juramento, põe em marcha a erotização, na qual minha carne se recebe de outra, sem possuir a si mesma. A linguagem permite à carne excitar-se e, portanto, aos amantes adquirirem sua carne, visto que o amante fala com intenção de excitar o outro e receber dele sua própria carne e isso não depende de nenhuma descrição de objetos, nem de enunciados da propriedade dos entes ou referência aos estados das coisas; disso eles estão radicalmente apartados (MARION, 2003, p. 248).

Um amor começa quando cada um fala ao outro do outro mesmo e só dele e nada mais; e termina quando se experimenta de novo a necessidade de falar de outra coisa que não do outro – em suma, conversar. Os amantes falam-se unicamente para provocarem a erotização; sozinhos no mundo, mais precisamente sozinhos fora do mundo, usam somente as palavras para se excitarem, nunca para conhecerem ou descreverem o que quer que seja. Liberam, assim, suas palavras de todas as obrigações para com o mundo e, logo, do dever de conhecerem-no. Mais ainda, somente usam as palavras para liberarem-se a si mesmos do mundo por sua colocação na redução erótica e, assim, acessarem às suas respectivas carnes (MARION, 2003, p. 248).

Somente para efetuar a redução erótica, falam os amantes, por meio de léxicos privilegiados, as três vias da teologia mística supracitadas, catáfase, apófase e a hiperbólica, justamente por não descreverem entes e, ainda mais, por não poderem expressar ente algum. Dessa forma, a linguagem erótica transporta para fora do mundo, transgredindo a objetividade, a decência social e a evidência do saber da linguagem do mundo.

Para permitir que a carne excite-se falando, os léxicos privilegiados são, então, “marginais, excêntricos e até insensatos” (MARION, 2003, p. 249), a saber: (a) a linguagem dita obscena, que reduz o outro a seus órgãos sexuais e, tomando a parte pelo todo, invoca sensivelmente o outro, provocando-o, a fim de “levar tão longe quanto possível a catáfase que reclama este fenômeno saturado excepcional – o outro em sua carne erotizada” (MARION, 2010, p. 135); (b) a linguagem infantil apofática daqueles que ainda nem falam corretamente e não fazem mais do que expressar seus afetos, desejos, necessidades e “usam espontaneamente uma linguagem liberada de todas as

suas funções descritivas, enunciativas e cognitivas; só sabem falar para não dizer nada (nada do mundo), senão de sua carne” (MARION, 2003, p. 250). Tanto a linguagem obscena quanto a pueril permitem aos amantes apenas excitarem suas carnes sem nenhum intermediário do mundo.

O terceiro léxico privilegiado apontado por Marion é o teológico e diz respeito ao excesso da fala erótica, por remeter justamente ao “excesso da união e, portanto, da distância”. De forma questionável, Marion (2003, p. 251) afirma que a linguagem erótica não pode prescindir da “linguagem de união espiritual do homem com Deus”, estendendo a todos a verdade da mística. Ele retoma, em *O visível e o revelado* (2010, p. 135), que as palavras, gerando a temporalidade do um e do outro, permanecendo em suas carnes, mas efetuando uma só erotização, repetem: “‘agora!’ (catáfase), ‘ainda!’ (apófase) e ‘vem!’ (eminência), numa explicitada analogia com o discurso do louvor.

Para ele, estes três léxicos não só não se contradizem, mas articulam-se ao apontarem justamente para os amantes enquanto fora do mundo na redução erótica, valendo-se de uma linguagem (erótica) que nada enuncia do que exista ou seja objetivo, sem considerar hierarquias ou significações, mas apenas excitando ao outro para que ele me dê a minha carne e eu a sua. Embora não faça com a questão do gozo erótico uma associação com a mística, com relação aos léxicos da erotização, Marion afirma que articulam-se com as três vias da teologia mística da seguinte forma:

O léxico da obscenidade corresponderia, assim, à via afirmativa – na qual atribuo ao outro o que posso dizer-lhe de mais claro, de mais positivo, de mais brutal sob o risco de petrificá-lo. O léxico da puerilidade corresponderia, eventualmente, à via negativa – na qual apago no outro toda característica fixa, definível e assinalável sob o risco de diluí-lo. E o léxico teológico corresponderia quase à via hiperbólica, na qual só viso ao outro pelo processo do excesso sempre repetido e do cumprimento sem cumprimento, sob o risco de nunca compreendê-lo, exceto compreendendo que essa incompreensão só lhe convém (MARION, 2003, p. 252).

Da mesma forma Deus, dizem os teólogos, porta todos os nomes e não tem nenhum. É, portanto, “anônimo e poliônimo”. E, assim como ao amado dá-se uma infinidade de nomes (infantis, obscenos, metafóricos etc.) a que ele deve responder, mas que não são, todavia, nomes próprios, também Deus os recebeu uma infinidade, todos referidos ao que não se deve dizer diretamente, ao que só se pode dizer enquanto incompreensível, inconcebível (MARION, 2012[b], p. 57).

Na erotização, o outro aparece sob uma finitude radical. O gozo, enquanto fenômeno tachado, acende-se quase ao mesmo tempo em que se apaga, sem mim e apesar de mim, deixando, pois, a questão de como ter acesso ao outro em pessoa. Segundo a impessoalidade do gozo, que nada diz, nada mostra e ainda não deixa memória e, segundo a suspensão que “suspende o que cumpre justamente ao cumpri-lo”, como chegar ao outro em pessoa? “O fenômeno tachado não chega até ali: entre a carne erotizada e a pessoa, permanece a distância” (MARION, 2003, p. 257).

Ao invés de reforçar o juramento, a erotização impede que cada um dos amantes diga: “Eis-me aqui!”. Nossas carnes que se erotizam apesar de mim e apesar do outro trazem precisamente uma falta, a falta de pessoa; não por uma vontade, mas por uma distância de mim comigo mesmo, entre minha própria carne erotizada e minha própria pessoa; escape de mim mesmo sob a erotização automática de minha carne.

Porque é finita, a erotização cessa sem nossas vontades, da mesma forma que começou sem elas, por si mesma, apesar de mim, sem mim. “A finitude não caracteriza, pois, a erotização enquanto tal, mas a erotização automática da carne, que se conclui como havia começado – automaticamente, sem ter podido abordar o outro em pessoa” (MARION, 2003, p. 300).

Haveria então a possibilidade de uma erotização livre, voluntária? Apenas se puder tocar a outra carne e deixá-la tocar a minha sem contato, pois tocar-se não significa simplesmente entrar em contato, mas fazer o amor. Também posso dar a carne ao outro e fazê-lo experimentar minha não resistência falando. Não posso fazer o amor sem falar e posso fazê-lo somente falando, como no caso do amor cortês.

Falar para tocá-lo, afetá-lo, fazê-lo sentir a não-resistência de minha carne, só falar ao outro dele mesmo, em conceito de pessoa insubstituível, falar do intervalo entre mim e ele, do entre-nós. “A palavra dá primeiro sua carne ao outro, na distância. Mas, se toco o outro e lhe dou carne não mais que falando, então faço-lhe o amor em pessoa” (MARION, 2003, p. 303). Visto o amante converter-se em tal porque o outro lhe assegura sua significação:

[O amante] se realiza quando seu avanço – sua decisão de amar primeiro e sua intuição amorosa – encontra sua validação no juramento, onde a significação que vem de outro lugar unifica-se com a sua própria – “Eis-me aqui!”. Esse único fenômeno erótico desdobra-se da mesma forma para os dois amantes – duas intuições para uma só e mesma significação (MARION, 2003, p. 307).

É a fidelidade que se converte em condição da persistência do fenômeno erótico (MARION, 2003, p. 308), ou seja, a efetividade do fenômeno erótico depende de sua temporalidade que, por sua vez, é definida pela fidelidade. A fidelidade dos amantes no juramento permite que o fenômeno erótico prolongue-se e o juramento como prolongamento defina a única temporalidade apropriada para o fenômeno erótico, sendo a fidelidade, pois, o único processo que pode temporalizar e fazer durar o fenômeno erótico (MARION, 2003, p. 308).

A fidelidade não tem, aqui, um estatuto intimamente ético, facultativo e psicológico, mas uma função estritamente fenomenológica – permite temporalizar o fenômeno erótico de forma a assegurar-lhe uma visibilidade duradoura e que se imponha. Sem a fidelidade, o fenômeno erótico torna-se simples instantâneo, desaparecendo assim que aparece, uma intermitência fenomenal (MARION, 2003, p. 308).

A fidelidade requer a eternidade: “fidelidade para a eternidade”. Amar no tempo limitado significa não amar em absoluto e dizer “te amo” sem a intenção da fidelidade significa nada mais que uma mentira. A fidelidade constitui a temporalidade do fenômeno erótico não somente assegurando seu único futuro possível (a eternidade), mas também seu passado: a marca do “Eis-me aqui!” é para sempre e irrevogável, impõe-me uma nova figura; trata-se, pois, de uma aquisição inalienável.

“Aqueles, que eu amei, podiam desaparecer, mas não o fato de que os amei, nem o tempo que lhes dediquei, nem o amante que sou por amá-los” (MARION, 2003, p. 313). Mesmo os que se dirigiram a mim sem resposta, os que me amaram sem que eu os tenha amado, deixam em mim a marca e permanecem fiéis a eles irrevogavelmente:

Não obstante, o que sou agora deve-se somente a que os olhares, os avanços e mesmo as carnes de todos aqueles que me amaram pesaram sobre mim, até moldar-me e gravar meu verdadeiro rosto. Quer eu quisesse ou não, seus avanços fizeram-me muito mais do que eu me farei um dia. Não se trata, com relação àqueles que me amaram, somente da estima com que me gratificaram, nem do conhecimento do mundo e de mim que me abriram, mas do fato de posarem seus olhares sobre mim, introduzirem-me na fenomenalidade do “Eis-me aqui!” erótico, ou ao menos me abrirem o acesso a ela. Fizeram-me entrar, sem que eu decidisse, inclusive apesar de mim e à força, na redução erótica, na qual me precediam (MARION, 2003, p. 314).

A fidelidade também permite temporalizar o fenômeno erótico no presente. Como eu sei mais do outro do que ele mesmo, baseio-me mais uma vez no *como se* e

vejo o outro como se me amasse, se ele se comporta como eu me comportaria se o amasse para eu mesmo responder, na repetição hiperbólica temporalizada pela fidelidade, a pergunta “Tu me amas?”, que nem mesmo ele poderia saber. Decido acerca da sinceridade do outro que nunca pode provar-me sua fidelidade, então, decido a fidelidade do outro a partir da minha e esta (minha fidelidade) segue sendo indício da fidelidade do outro.

A troca de fidelidades define, pois, o único presente partilhado do fenômeno erótico – o amante diz ao outro não mais “Te amo!”, mas dá-lhe um dom infinitamente mais raro e poderoso, “Tu me amas verdadeiramente, eu sei, te asseguro”. Esse presente, os amantes oferecem-se durante todo o tempo em que dure seu presente (MARION, 2003, p. 317).

Se acaba o juramento, o fenômeno erótico desaparece. O tempo dos amantes dura enquanto cada um assegura ao outro sua fidelidade e consegue repetir o juramento. O próprio reconhecimento de si, em Ricoeur, alcança seus dois ápices na memória (em direção ao passado) e na promessa (em direção ao futuro), “juntas num presente vivo: agora eu me lembro / agora eu prometo”. Ricoeur afirma que memória e promessa se colocam na dialética mesmidade-ipseidade, constitutiva da identidade: “com a memória, o acento principal recai sobre a mesmidade, sem que a característica da identidade pela ipseidade esteja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão massiva que a promessa é, de bom grado, evocada como o paradigma da ipseidade” (RICOEUR, 2004, p. 165).

Em Marion, trata-se, pois, de uma resolução antecipatória segundo a redução erótica – cada amante antecipa-se em seu avanço e em sua fidelidade, definindo reciprocamente uma temporalidade erótica. Contudo, se a resolução antecipatória só tem lugar a partir da questão do ser, enquanto me antecipo à minha morte, como possibilidade última (a possibilidade da impossibilidade), é possível falar em uma resolução antecipatória não ontológica, mas erótica?

Assim como compreendi há tempo que sou somente enquanto amo ou que me amam de outro lugar e não o contrário, da mesma forma falta-me admitir definitivamente (a) que só posso resolver-me e decidir-me verdadeiramente cumprindo o juramento; (b) que só posso resolver-me, sob o modo de antecipação, temporalizando meu juramento segundo a fidelidade; e (c) que só me aproprio de minha ipseidade mantendo um juramento tanto quanto me permita minha fidelidade (MARION, 2003, p. 319).

Não poderia a última resolução dizer do ser e não do amante. O amante, e não o ser para a morte, decide-se efetivamente, decide radicalmente, inclusive sem razão suficiente, quando avança, quando dá e recebe a significação “Eis-me aqui!”, também no entrecruzamento em que busca e dá ao outro a carne e, por fim, em sua fidelidade. O fenômeno erótico, liberado do horizonte do ser, por conseguinte, da morte (a possibilidade da impossibilidade), não antecipa senão o amor, instaurando, pois, uma possibilidade: a impossibilidade da impossibilidade.

O fenômeno erótico, como tal, não tem nenhum motivo para sucumbir à morte, porque não pertence ao horizonte do ser. Não somente o amor tem razão em desejar a eternidade, mas seu sentido encontra-se sempre ali. Assim, o amante empreenderia uma antecipação efetiva, livre e verdadeiramente decidida – não antecipa mais a possibilidade da impossibilidade (do porvir), mas a impossibilidade de sua impossibilidade. O amante, desde o começo de seu avanço, antecipa a eternidade; não a deseja, pressupõe-na (MARION, 2003, p. 322-323).

O outro reconhece-me como amante e assegura-me que pode amar-me, que posso amar e que, mesmo eu, mereço ser amado de outro lugar e, por conseguinte, amar a mim mesmo, devido primeiro a ele, o outro que me converte em amante, à sua anterioridade, ao fato de que me precede. Marion, ao contrário do que havia assumido, reformula a suposição e o “Amam-me – de outro lugar?” já antecipado pelo “Posso amar, eu primeiro?”, agora sofre ainda antecipação maior: “Tu me amaste primeiro”.

Não que eu possa, em algum momento, dispensar-me de converter-me em amante arriscando meu próprio avanço – sem ele a aporia do amor de si perpetuaria o ódio de todos por todos e de cada um por si; mas descubro, no meu impulso e na medida em que me lanço, que este avanço não me pertence e que eu não o inauguro, mas que ele me esperava, que me absorve e me sustenta como o ar suscita um voo ou a água, nadar (MARION, 2003, p. 357).

Se o outro não me amasse primeiro, não poderia eu perguntar “amam-me – de outro lugar?”. Sendo assim, ninguém pode proclamar nunca haver sido amado. Primeiro porque foi preciso que outros se amassem – não importa de que maneira –, gozassem com isso e me dessem a mim mesmo. Segundo, porque para proclamar, proclama-se a alguém, que escuta e, por isso, ama-me, ainda que minimamente nesse instante, ou a alguém que não escuta. Contudo, ainda assim, ninguém fala ao vazio, lamenta, apela ou

acusa, mas somente na possibilidade de que o escutem – um dia, um amante por vir há de amar.

O futuro não resgata, aqui, o presente por uma estúpida ilusão empírica; chamo-o antes da indiferença empírica presente à minha possibilidade transcendental inalienável de ser somente enquanto amante, enquanto eu conserve a possibilidade ao menos de que me amem um dia ou outro, de uma maneira ou de outra (MARION, 2003, p. 359).

Se esses argumentos soam como outros tantos paradoxos, Marion adverte ser preciso olhar para o fenômeno erótico segundo sua lógica própria, visto o amor, ao converter o *ego* em amante, não aceitar a objetividade, a razão ou a lógica supostas pela metafísica. “O amor só se diz e se faz em um único sentido, o seu” (MARION, 2003, p. 361).

Para percorrermos o sentido único do amor proposto por Marion, percorreremos primeiramente a divisão na qual o mesmo está inserido – divisão essa que nos força a separar justamente “essa palavra que ressoa no céu, esta palavra, a palavra dos deuses e dos homens ‘Eu te amo!’” (LAMARTINE apud Marion, 2010, p. 136), por toda impossibilidade que se coloca na história do pensamento filosófico.

3. O AMOR ENTRE A FENOMENOLOGIA E A TEOLOGIA

“[...] que a recusa de querer ver ou mesmo de poder ver não desqualifique aquilo que se nega, mas antes aquele que o nega. A cegueira não põe em causa a luz. Muito menos a cegueira voluntária”
(MARION. *O visível e o revelado*)⁶.

Marion continuará seu projeto de elaboração do tema do amor, em *O fenômeno erótico*, questionando como este fora estudado até então, a saber, de forma dividida, negligenciada e, por vezes, até prostituída, visto o próprio termo “amor” poder referenciar inúmeros conceitos, trazendo, assim, a necessidade de buscar a univocidade do tema, o amor em seu único sentido e não mais fragmentado em, por exemplo, *eros* e *ágape*. O que ele reivindica como a completa falha da filosofia trata-se, na verdade, da impossibilidade de tomar verdadeiramente o amor na medida em que não se tem um conceito real dele, visto ter sido enfraquecido por sua divisão. Para Horner (2005, p. 135),

[a] oposição básica entre *eros* e *ágape* reforça a caracterização do amor como apaixonado (e, deste modo, irracional) ou, eu poderia acrescentar sem o comprovante de Marion, como insípido e equilibrado (depois de ser relegado ao religioso em caricatura). Marion espera alcançar uma “racionalidade erótica” unificada, baseada na experiência do fenômeno erótico, pensado em relação ao seu próprio horizonte – o horizonte do “amor sem ser”.

Quando Marion refere-se ao tema do amor como negligenciado enquanto conceito pela filosofia, uma vez que sempre cindido entre, fundamentalmente, *eros* e *ágape*, ele está adentrando em dois conceitos tão relacionados ao longo da história, malgrado tão distintos em suas origens. O que ele pretende por conceito unívoco do amor seria, na verdade, uma busca do que há em comum entre o *eros* platônico e o *ágape* do novo testamento, como numa espécie de interseção dos conjuntos? Pois se, ao longo do nosso percurso no amor segundo Marion, percebermos este movimento, depararemos-nos sempre com a afirmação de Nygren (2009, p. 20, v. I), alertando-nos de que, os dois mundos, aos quais estão remetidos *eros* e *ágapes*, são espiritualmente

⁶ Marion, 2010, p. 13.

diferentes, de que eles não representam os mesmos valores e de que há entre eles um abismo intransponível.

Buscando, com *O fenômeno erótico*, introduzir-nos a uma fenomenologia do amor, este não mais dividido, segmentado, Marion parece, a princípio, como o próprio título da obra nos sugere – que se poderia chamar “o fenômeno amoroso”, mas não se chama – dar certa primazia a eros, este, por sua vez, “desprofanizado” e sem os vestígios do sentido meramente carnal a ele amiúde atribuído. Contudo, analisando sua obra como um todo e, colocando *O fenômeno erótico* no contexto da própria temática do amor em Marion, a saber, na trajetória de *Prolegômenos à caridade* e antecipando *Au lieu de soi – l’approche de Saint-Augustin*, será que não percebemos, ao fim da redução erótica, uma fenomenologia de ágape? Ou, ainda, é possível falar em fenomenologia de ágape, o amor *de Deus*?

3.1 A SATURAÇÃO DO AMOR

A noção de amor proposta por Marion em determinado aspecto assemelha-se à fé abordada por Heidegger em *Fenomenologia e teologia* (1927), a fé que desvela o evento histórico da revelação que, por sua vez, só se transmite na própria credulidade.

Lutero diz: "fé é entregar-se-como-cativo às coisas que não vemos" (*Erl. Ausg.* WW. 46, 287). Só que a fé não é algo por meio do qual - no qual se revela meramente o acontecimento da salvação como um evento, ou seja, ela não é em certa medida um modo de conhecimento diversamente modificado, mas, enquanto apropriação mesma da revelação, a fé constitui concomitantemente o acontecimento cristão, isto é, o modo de existência que determina o ser-aí fático em sua cristicidade como uma destinação específica (HEIDEGGER, 2008, p. 64).

O amor em Marion assume-me também cativo ao que não se vê e dá-se ontológica-historicamente, uma vez que só pode ser pensado já aí, dentro de si mesmo, no interior da revelação / Revelação, mas também enquanto ser, manifestando a verdade do ente. A fé revela-se só ao crente, o amor só se revela já no amor, assim como a linguagem só se revela já na linguagem. Assim como a linguagem fala, como nos coloca Heidegger (2008, p. 82), como um fenômeno originário, o amor ama. “O homem pode inventar artificialmente signos e sistemas fonéticos, mas isto somente com vistas e

a partir de uma linguagem já falada”. O amante pode criar formas de amar, as quais chamamos por diversos nomes, mas sempre a partir de um amor já amado.

Aqui, poder-se-ia tratar de uma aporia se tomarmos a concepção de Marion como filosofia cristã, impossível como um ferro de madeira, segundo o próprio Heidegger (2008, p.76), ou poder-se-ia tratar o amor como fenômeno originário, sem prevenções, tal como a linguagem, “o mais digno de ser pensado e questionado” (HEIDEGGER, 2008, p. 82), especialmente por não ser obra do homem, posto que a linguagem fala e, acrescentemos, o amor ama.

Quando questiona “o que significa dizer?”, Heidegger (2008, p. 84) está se questionando quanto à função objetificante da linguagem, ou melhor, interrogante sobre a veracidade da mesma e, dando à linguagem o caráter mesmo de um fado, daquilo do qual o homem não pode tomar posse e que, ao contrário, o possui “na medida em que o homem pertence à linguagem, que a linguagem lhe abre o mundo e, com isto também, o seu habitar no mundo”. Paraphraseando Heidegger, o que significa amar? Será que o amor consiste meramente em transpor o amado em características psicológicas, fisiológicas, antropológicas de serem constatadas objetivamente? No que lhe é mais próprio, não será o amar uma saga, um mostrar múltiplo do que o recebido, ou seja, o atentar em um receber obediente ao que aparece, deixa mostrar? Quando amamos alguém, fazemos necessariamente desse alguém um objeto?

E, assim como a poesia, na perspectiva heideggeriana, não se apresenta como um dizer objetivante, também a linguagem do amor e o próprio amor, como já vimos em Marion, não objetivam ou objetificam nada.

Em *Sonetos a Orfeu* I, 3, Rilke diz de modo poético como se determina o pensar e o dizer poéticos. ‘Cantar é existir’ (*Caminhos da floresta*, p. 292s). Cantar, o dizer cantante do poeta, não é “cobiça”, não é “conquista” de algo que se pode por fim, alcançar como efeito de um desempenho humano. O dizer poetante é “ser-aí” (HEIDEGGER, 2008, p. 87-88).

Também amar é existir, ou melhor, amar é antes mesmo de existir, tal como a linguagem. O poeta e o dizer do poeta que se apresentam, “ser-aí”, são na linguagem, porque a linguagem já se deu, tal como o amante e o dizer do amante que nada diz são no amor que já se deu, “uma simples prontidão que nada quer, que não calcula nem conta com resultados. Presentar-se junto a...: puro deixar-se dizer o presente de Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 88), sem nada a ser apreendido senão o excesso que ofusca

justamente por ser excesso, uma vez que, em sua fenomenologia do amor, “[...] os fenômenos podem se dar além dos objetos, sem depender do “eu” constituinte e excedendo os horizontes” (HORNER, 2008, p. 152).

Se Marion está realmente fazendo fenomenologia tornou-se objeto de investigação de alguns pesquisadores, Horner inclusive e Janicaud, em sua crítica que se estende por toda fenomenologia francesa contemporânea. Para Janicaud, Lévinas já explicitaria a dúvida quanto ao uso do método em *Totalidade e Infinito*, a partir da própria “ideia de infinito”, onde “deparamo-nos com um complexo quebra-cabeças e uma paradoxal e estratégica redução das fronteiras entre o fenomenológico e o teológico” (JANICAUD, 2000, p. 50). Marion, por sua vez, apresenta, em *Redução e Doação*, sua nomeada investigação fenomenológica, enquanto, sob o crivo analítico de Janicaud, confunde-nos o status de fenomenologia entre uma metafísica superada e uma teologia preparada (JANICAUD, 2000, p. 52).

Janicaud baseia sua crítica no uso que, segundo ele, Marion faz de Husserl e Heidegger, apoiando-se em leituras muito pessoais e em traduções equivocadas, sobretudo, no que concerne a superinvestir sua noção de doação. Marion traduziu *Gegebenheit* husserliano e *Geben* heideggeriano ambos por “doação”, o que, para Janicaud, não é somente inexato, mas o conduziu a uma série de distorções. O *Gegebenheit* de Husserl designa o fato de ser dado, mas com uma ambiguidade entre o que é dado e o fato de ser dado, este último por vezes traduzido como “o dado” ou até “a presença”, mas não como doação, conceito que unificaria estes dois sentidos. O *Geben* de Heidegger não esconde nenhuma ambiguidade passível de equívocos, segundo Janicaud: trata-se do “dar”, em sua força verbal, mas certamente não do substantivo, doação e, ainda que Heidegger o tenha substantivado (“o dar”), o verbo não poderia ser substituído pelo substantivo (JANICAUD, *La phenomenologie éclatée*, p. 205-209).

Para Janicaud (2009, p. 203-208), Marion dá à doação o direito que ela exerce sobre o dado, atribuindo à doação uma autoridade de tipo jurídico, quase personalizada. Ele se interroga: do que isso se trata senão de teologia? E continua: “Quando Marion coloca, em *Étant donné*, que “só a redução faz acessar a doação absoluta”, ele está dizendo que a doação seria o “objetivo” da redução, enquanto que, para Husserl, é o *estatuto do dado* que é modificado pela redução. Além disso, Janicaud aponta as terminologias usadas por Marion, jamais lidas em Husserl, como “arrivage” (usada por Marion para designar a contingência fenomenológica), doação “en personne” ou doação

de si “em carne”. Janicaud radicaliza: “No trabalho de Marion, não há respeito pela ordem fenomenológica; ela é manipulada como um aparato sempre elástico, mesmo quando chamada a ser “estrita” (JANICAUD, 2000, p. 65).

Marion, certamente, responderia às críticas lançadas por Janicaud e o faz no texto intitulado *O fenômeno saturado*, o qual inicia com a seguinte afirmação de que o campo da religião pode ser definido como aquele que a filosofia exclui ou, no melhor dos casos, subjuga. O que resta dele é “filosofia da religião”, a qual, se houvesse, “deveria descrever, produzir e constituir fenômenos” (MARION, 2010, p. 37). Todavia, Marion problematiza, ela se encontraria ainda entre duas irrevogáveis alternativas: “ou bem se trata de fenômenos definíveis objetivamente, mas que perdem sua especificidade religiosa, ou se trata de fenômenos especificamente religiosos, mas que não podem se descrever objetivamente” (MARION, 2010, p. 37).

Com tal afirmação, Marion coloca a questão mesma da possibilidade geral do fenômeno, posto que um fenômeno religioso seria, então, um fenômeno impossível, uma vez seu dever de visibilizar o que não pode ser objetivado. Isto marcaria, para Marion, menos a questão da possibilidade da religião que a impossibilidade de todo fenômeno, o que o leva a interrogar sobre como é possível, então, falar de um fenômeno e sob quais critérios de fenomenalidade.

Submetendo o fenômeno à jurisdição da possibilidade, a filosofia expõe, com efeito, à plena luz sua própria definição da possibilidade nua. A questão sobre a possibilidade do fenômeno implica a questão sobre o fenômeno da possibilidade. Melhor, se se mede a dimensão racional de uma filosofia pela amplitude daquilo que ela torna possível, ela se medirá, também, pela amplitude daquilo que ela torna visível – pela possibilidade em si da fenomenalidade. O fenômeno religioso tornar-se-ia assim, conforme se encontre admitido ou rejeitado, um indício privilegiado da possibilidade da fenomenalidade (MARION, 2010, p. 38).

Marion retomará Kant (*Crítica da Razão Pura*, A218/B265, A219/B266 e A220/B267) e Husserl (*Ideias I*, § 24) para, avaliando as condições de possibilidade de um fenômeno, propor o conceito que, segundo ele, responderia às críticas, não propriamente direcionadas a ele, mas à própria condição de se fazer fenomenologia da religião, a saber, o fenômeno saturado. As condições nas quais Marion deter-se-á seriam, principalmente, (a) a possibilidade resulta das condições da experiência, dentre as quais está a intuição; (b) o acesso do fenômeno à sua manifestação deve submeter-se

à exigência da possibilidade, ou seja, a intuição determina a possibilidade de qualquer fenômeno; (c) nada é dado sem que seja possível para alguém conhecê-lo, a possibilidade do fenômeno (seu direito de aparecer) depende da condição de conhecimento da razão; (d) o fenômeno mostra a si mesmo nas bases de si mesmo; (e) a intuição é suficiente para que o fenômeno justifique seu aparecimento sem nenhuma outra razão. “É possível todo fenômeno que concorda com a finitude do poder e suas exigências” (MARION, 2010, p. 39).

Marion aponta os três traços do princípio da fenomenalidade – a intuição se dá, ela se dá dentro dos limites e se dá a nós – para introduzir sua ideia de fenômeno saturado, de acordo com o próprio princípio de razão (ou ao menos de sua leitura) e não totalmente fora da proposta husserliana e também kantiana, como apontado por Janicaud. É importante analisar os passos de Marion, em *O fenômeno saturado*, para melhor compreendermos o que de novo Marion nos propõe em seu conceito.

Segundo Marion (2000, p. 180), “em regime metafísico, a possibilidade de aparecer não pertence àquilo que aparece, nem a fenomenalidade ao fenômeno”. Isto nos remete imediatamente à proposta de Marion, anunciada, por exemplo, no prefácio de *O visível e o revelado*, de repensar os limites da própria fenomenologia, retirando-a do pensamento metafísico e ampliando-a radicalmente a “todo dado considerado como tal e sem condição *a priori*” (MARION, 2010, p. 11), a saber, como fenomenologia da doação. Marion assinala a imposição metafísica, a partir do princípio de razão, de dar a cada ente seu conceito e sua causa, mesmo tendo como consequências a recusa daquilo que se dá sem que seja redutível a uma causa conceitualizável.

O que Marion busca demonstrar é, com efeito, a impossibilidade mesma da fenomenalidade se analisada sob as próprias condições de sua possibilidade. Quanto à intuição, Marion questiona um chamado por ele princípio de intuição suficiente, no qual a intuição basta, justificando a si mesma, atestando-se a si mesma, exercendo-se sem planos de fundo, originariamente, segundo Husserl. “Ora, ela não se exerce assim originariamente, sem pressuposição nenhuma, senão enquanto fornece os dados originários, portanto enquanto se dá de modo originário. A intuição não se justifica de direito a partir de si mesma senão pretendendo a origem incondicionada” (MARION, 2010, p. 41). Só a doação assegura a visibilidade do fenômeno, seu aparecer e a razão do mesmo.

Contudo, Marion propõe que este princípio de intuição doadora não é suficiente para assegurar a incondicionalidade da aparição do fenômeno e liberar a possibilidade

do aparecer tal como este se dá. Ela esbarra em outras duas condições de possibilidade limitadoras: o horizonte e o *eu*, o que o leva a questionar os limites da fenomenologia, sobretudo, sob as condições da manifestação do fenômeno. “Os obstáculos da revelação coincidem exatamente com as condições da manifestação” (MARION, 2010, p. 29). O horizonte delimita, segundo ele, mesmo as experiências ainda não dadas, nem tudo pode se dar perfeitamente, pois a intuição deve inscrever-se, primeiramente, nos limites de um horizonte, o que a caracteriza justamente pela falta, pela escassez, “obedece a uma lógica da penúria, se estigmatiza com uma indistigável insuficiência” (MARION, 2010, p. 42).

O princípio também pressupõe que todo fenômeno deve dar-se para um eu, “o beneficiário, portanto a testemunha e mesmo o juiz da aparição dada” (MARION, 2010, p. 43). Ele é quem mede o que se dá ou não, dentro dos limites do horizonte. Donde o questionamento:

Mas, se, desde então, todo fenômeno se define por sua redutibilidade ao Eu, não se deve excluir inicialmente a possibilidade em geral de um fenômeno absoluto, autônomo, em resumo irredutível? [...] Que aconteceria, como fenomenalidade, se se realizasse uma doação intuitiva absolutamente incondicionada (sem os limites de um horizonte) e absolutamente irredutível (a um *Eu* constituinte)? Não se pode considerar um tipo de fenômeno que inverteria a condição de um horizonte (ultrapassando-o, em vez de se inscrever) e inverteria a redução (reconduzindo a si o *Eu*, em vez de reduzir)? (MARION, 2010, p. 44)

Evocando a possibilidade de um fenômeno *por excelência*, Marion recorrerá à intuição “deficiente, pobre, necessitada, indigente” que não sustenta a igualdade de direito com a intenção, proposta por Husserl, jamais contemplando a adequação, realizando-se somente na matemática e na lógica formal. “Os sentidos decepcionam, certamente não em razão de uma decepção provisória ou acidental, mas de uma impotência inelutável: jamais uma soma mesmo indefinida de esboços intuídos preencherá a intenção do menor objeto real” (MARION, 2010, p. 49). O esquema que Marion observa pode se resumir da seguinte maneira: o horizonte tem de ser delimitado e o fenômeno, finito para ser reduzido a um *Eu* finito que o constitui. Isto determina a finitude da intuição e, conseqüentemente, a finitude da doação.

Às relações entre intuição e conceito – a intuição preenche totalmente o conceito ou a intuição o preenche parcialmente – Marion propõe uma nova determinação, até então excluída pela fenomenalidade: a intuição que, não só preencheria o conceito, mas

ultrapassar-lhe-ia em excesso quanto à quantidade, qualidade, relação e modalidade: o fenômeno saturado.

A intuição superaria desta vez, e em múltiplos sentidos, o conceito. Em outras palavras, trata-se da situação em que a intuição não somente validaria tudo aquilo que o conceito assegura de inteligibilidade, mas acrescentaria aí um dado (sensações, experiências, informações, pouco importa aqui) que este conceito não conseguiria mais para constituir em objeto, nem tornar inteligível objetivamente. Este excesso de intuição sobre o conceito inverteria a situação comum, sem sair do traçado da fenomenalidade (nem dos termos de sua definição), uma vez que os dois elementos do fenômeno aí sempre funcionariam (MARION, 2010, p. 139).

O excesso de luz que também impede a visão não anula o fenômeno saturado, mas o confirma e o faz “imprevisível segundo a quantidade, insuportável segundo a qualidade, absoluto segundo a relação, inobservável segundo a modalidade” (MARION, 2010, p. 57). O fenômeno saturado não pode ser intencionado, não tem anúncio e medida, excede as antecipações da experiência, não cabe em horizonte ou combinações de horizontes e não se reduz ao poder de conhecer de um *Eu*. Se, para Kant, tal fenômeno não apareceria e não se daria, portanto, enquanto fenômeno, para Marion, ele aparece em excesso, o que justamente não o permite aparecer ao modo dos objetos ou entes sem, por isso, ser considerado irracional.

Não mais constituído pelo *Eu*, mas anterior, mais original, o fenômeno saturado faz com que o *Eu* descubra-se constituído, *o convocado*. “Ao sujeito constituinte sucede a testemunha constituída. Constituída testemunha, o sujeito permanece o operário da verdade, mas não mais seu produtor” (MARION, 2010, p. 69). Sob tal perspectiva, sem sair da fenomenalidade, mas propondo um novo termo a ela, abrir-se-ia um novo termo também para a religião. Sob as condições do fenômeno, este enquanto revelado, insere-se a questão – esta sim alvo da críticas – do próprio limite da fenomenologia e onde nela pode-se discutir a revelação enquanto espaço para a Revelação.

A fenomenologia deve, para se tornar o que ela pretende ser, alargar tão longe quanto possível a encenação de tudo aquilo que, no mundo, pode aparecer, sobretudo daquilo que, de início e mais frequentemente, *não aparece* ainda. Mas, espontaneamente e seguindo sua linha de maior tendência, ela não cessa de se restringir ao que lhe aparece mais fácil e mais rápido – os *objetos* que se podem constituir e, no melhor dos casos, os *entes* que existem. Não faltam, no entanto, fenômenos que, não sendo nem objetos nem entes, não cessam de reivindicar sua manifestação e, mesmo sem autorização da

filosofia, conseguem realizá-la de fato. Ao número desses fenômenos que chamamos saturados, não se deveriam acrescentar também os fenômenos de revelação, que, únicos, correspondem formalmente àquilo que a Revelação pretende realizar? (MARION, 2010, p. 12)

A fenomenologia seria, portanto, método dos fenômenos invisíveis pela saturação e não só dos objetos e dos entes, mas na pura doação. Marion nomeia como exemplos de fenômenos saturados a ideia cartesiana de infinito, a questão kantiana do sublime, os eventos históricos puros, que não se repetem e não se prevêm e os fenômenos de revelação, que aparecem por si mesmos e começam de si mesmos, como o ídolo, o ícone e a teofania. Em *A banalidade da saturação* (2010, p. 139), Marion nomeia-os novamente: “o acontecimento (que excede toda a quantidade), a obra de arte (que excede toda a qualidade), a carne (que excede toda a relação) e o rosto do outro (que excede toda modalidade). Ao que Janicaud levanta a crítica:

Dispor sob a bandeira única de “fenômeno saturado” (e querer produzir uma classificação) os tipos diferentes que são tidos por afetar a ideia de infinito, o sublime, os “eventos históricos puros”, “os fenômenos de revelação” (ídolo, ícone, teofania) revela um grande esforço fenomenológico ou um golpe de força conceitual? (JANICAUD, 2009, p. 215)

Janicaud aponta as leituras muito próprias que Marion faz de Husserl e Kant no intuito de derrubar as condições da experiência para liberar a doação incondicionada. Para ele (2009, p. 216), Marion “faz como se Kant só pudesse acessar ao ‘fenômeno saturado’, que é o sublime, pela derrubada pura e simples das condições do juízo determinante”. O excesso do sublime kantiano não se produz, sobremaneira, fora de todo horizonte e, embora transborde as condições do juízo determinante, não se confunde absolutamente com uma “doação intuitiva incondicionada” que, segundo Janicaud (2009, p. 217), reintroduz, sob a noção de fenômeno saturado, nada menos que o númeno.

Além disso, Janicaud espanta-se com o exemplo retirado da filosofia cartesiana, a ideia de infinito, como argumento para a superação da metafísica, bem como a ideia de alcançar-se um fenômeno “por excelência”, operação reconhecidamente metafísica.

O que se coloca em causa, aqui, é mais do que nunca a disparidade entre a intenção anunciada de um projeto fenomenológico de ponta a ponta rigoroso e a imensidade do campo fenomenal que se pretende dominar, mas que escapa de todos os lados. Querer a todo custo

instituir um conceito único de “fenômeno saturado” para cobrir realidades fenomenais extremamente heterogêneas parece ser o troco da aposta especulativa mais frágil de Husserl: constituir a fenomenologia em ciência rigorosa e em filosofia primeira, tudo de uma vez (JANICAUD, 2009, p. 218).

A pretensão de uma “fenomenologia maximalista”, apontada por Janicaud (2009, p. 219), é, na verdade, a aposta de Marion de que é na fenomenologia da doação que consiste a ruptura com a metafísica. E, principalmente, que não se tratando de uma “virada teológica” denunciada por Janicaud, trata-se bem mais “de um desenvolvimento e de uma extensão do campo de intervenção da fenomenologia” (MARION, 2012[a], p. 205). Que um fenômeno não se manifeste à maneira dos objetos não significa, de forma alguma, que ele não se manifeste.

E Marion acrescenta: os fenômenos como objetos podem eles passar a fenômenos saturados, mesmo em nossos sentidos, se não se trata mais de apreendê-los, mas de serem confrontados e aceitá-los tais como se manifestam. Como no exemplo da carícia, já citado anteriormente com Lévinas, não toco para saber ou conhecer, mas para amar, realizar e fazer realizar o amor, sem significação objetificável. “Assim, o tocar não manifesta mais um objeto, mas um fenômeno saturado: uma intuição que nenhum conceito retomará adequadamente, mas que exigirá uma multiplicidade deles” (MARION, 2010, p. 154).

O *Eu*, nesse caso nem empírico, nem transcendental, passaria de constituinte a adonado (*adonné*) à saturação da doação do fenômeno que, “longe de levar a negar a finitude, a prova do fenômeno saturado a confirma e a atesta perfeitamente” (MARION, 2010, p. 161). Justamente por ser finito, o adonado “prova” o fenômeno sem poder objetificá-lo, numa “contraexperiência” que o constitui infinitamente mais que qualquer objeto. Tudo o que se dá dá-se ao adonado e, cabe a ele, enquanto finito, “nada menos que a carga de abrir ou fechar o fluxo inteiro da fenomenicidade” (MARION, 2005, p. 422). O adonado é o que articula o que se dá e o que se mostra na medida em que ele próprio se recebe do que se dá. O princípio continua, dessa forma, o mesmo: só o adonado põe em obra o que se dá.

Nos limites de um *Eu* constituinte, a fenomenologia restringe-se e fenômenos que aparecem não têm, para Marion, o direito de aparecer, enquanto que, para o adonado pelo fenômeno, testemunha do excesso, as barreiras das condições da experiência permitem que o que se dá dê-se como tal, fora da condição de ter de ser

apreendido como objeto. Marion exemplifica, dizendo que, em Heidegger, Deus não se pode fazer fenômeno, a não ser na dimensão do Ser que precede Deus, ou seja, levanta mais uma vez a questão de o horizonte decidir a manifestação, enfim, a questão mesma da Revelação como revelação dada e os limites entre a teologia e a fenomenologia.

Mas, desde os primeiros passos sobre este percurso, afrontei, ainda pouco prevenido pela teologia cristã, uma última dificuldade: a Revelação de Cristo se dá como um acontecimento que, na história e no presente, *aparece*, aparece de pleno direito e mesmo como um fenômeno por excelência. A tal ponto que, à luz dessa visibilidade, não somente “Deus [ele mesmo] se revelou” (Rm 1,19), mas também toda coisa se torna visível totalmente, como nunca. A Revelação revela todo fenômeno a si mesmo, segundo esse princípio frequentemente repetido: “nada há escondido que não se torne manifesto” (Lc 8,17; cf. 12,2 e Mc 4,22). Esse enunciado da Revelação ressoa como se sugerisse uma fenomenologia do revelado. A diferença das duas grafias (maiúscula e minúscula) marca exatamente a dificuldade: quando “a luz aparece na treva” (Jo 1,5), de que luz se trata? Aquela em que se desenvolve a fenomenologia reveladora ou outra qualquer, aquela em que se revela a Revelação? (MARION, 2010, p. 11)

Questionando o lugar da Revelação na fenomenologia, Marion insere-se não mais somente na discussão das condições da fenomenalidade, do *Eu* e de seu lugar na mesma, mas na questão própria do dom e da impossibilidade de decidirmos a respeito de sua doação. Em *Étant donné* ([1997] 2005, p. 84), Marion afirma categoricamente: “Frente ao que *seja* (ou até *não seja*), a dificuldade não reside nunca na decisão de saber se se trata de uma doação, mas somente de determinar seus modos”.

O que é dado não se libera jamais da doação, ele provém dela, ele a manifesta em seu acontecimento próprio, de modo que é impossível afirmar um dado sem doação. “Mostrar-se equivale, portanto, a dar-se” (MARION, 2005, p. 102), despregar-se da doação e aparecer como dom. O dom enquanto fenômeno privilegiado na leitura de Marion abre à fenomenologia sua ruptura com a metafísica, na medida em que desqualifica a *causa sui* e o princípio de razão suficiente, permitindo ao fenômeno seu puro aparecer, o “deixar-se aparecer sem reserva e *en personne*, abandonar-se ao ver” (MARION, 2005, p. 107).

Hénaff, em sua obra *Le don des philosophes*, retoma a própria origem husserliana de onde Marion retira sua concepção de doação, a saber, do próprio princípio em que “a intuição é o ato de um sujeito assim como é antes recepção de um mundo que lhe advém. Ela testemunha que o mundo a precede, que é para ela um já-aí,

um mundo dado”. E continua: “Há, portanto, um solo originário de doação anterior a toda ciência, a toda construção lógica, a todo artefato, a toda ação. Conceber o mundo como se ele fosse objeto de nossos conhecimentos objetivos equivaleria a não vê-lo, a não reconhecer nele o *sentido*” (HÉNAFF, 2012, p. 158). Os usos da ideia de doação como aparição do objeto variaram muito de Heidegger a Henry, passando por Merleau-Ponty, Lévinas e Ricoeur, talvez não exatamente como a “caixa de Pandora” apontada por Janicaud (2009, p. 181), mas sem dúvida com orientações particulares. Esta concepção certamente ocupa lugar central e específico na filosofia de Marion.

Hénaff a divide em três etapas: a articulação de redução e doação, a passagem da doação pura à análise do ato de doação de um doador a um donatário e, por fim, a redução do dom à doação. A articulação proposta já no final de *Réduction et Donation* ([1989] 2004, p. 303) e amplamente desenvolvida, por exemplo, em *Étant donné* (2005, p. 23ss), “tanto de redução, tanto de doação” (*autant de de réduction autant de donation*) realiza a proposta de Marion de um fenômeno não mais a constituir, mas a pura doação enquanto limite último da redução. Ela responde à questão de “como a intuição pode produzir um conhecimento propriamente fenomenológico que só é possível pela redução” (HÉNAFF, 2012, p. 163), para não parecer que se obteve o resultado antes mesmo da operação.

“Sem jamais ultrapassar os limites nos quais se dá”, ou seja, dentro do próprio princípio husserliano, reforça Marion (2005, p. 28), a redução só se reduz à doação, só se exerce nela, ao mesmo tempo, não há o que se doe que não passe pela redução. Neste momento, “a doação é da ordem da *efetividade performativa* [...]; só existe como operação” (HÉNAFF, 2012, p. 165), como realização e não como definição, sem *além* da doação. Contudo, enquanto propondo um princípio último, torna-se difícil a Marion não incorrer no risco metafísico do qual pretende justamente escapar. Voltando a Heidegger:

Encontra-se aqui transposto o que faz a essência (se pode-se dizer) do momento heideggeriano: o pensamento não (se) representa; o *Dasein* é como tal a própria questão; ele é o ente que abre à compreensão do ser; ele é esta compreensão se fazendo, lugar do desvelamento e nela, temporal. O que deverá nos reconduzir ao *Es gibt* (HÉNAFF, 2012, p. 165).

Justamente o *Es gibt* heideggeriano, traduzido por Marion intencionalmente por *cela donne*, ao invés de *il y a* rende a Marion o que Hénaff (2012, p. 168) considera seu

silogismo, a saber, tudo é recebido enquanto fenômeno e tudo que é recebido é dado, logo, todo dado é dado pela doação. Não mais de acordo estritamente com o projeto de Husserl, mas segundo uma leitura particular de Heidegger, a doação enquanto ato, segundo a ordem performativa, coloca em cena o fenômeno, de onde seu privilégio sem partilha.

Pertence à doação o dar-[se] sem limite nem pressuposto, porque ela se dá – só ela – sem condições. [...] De qualquer maneira e por qualquer meio que algo possa se relacionar conosco, absolutamente nada é, advém, nos aparece ou nos afeta que não se realize antes, sempre e obrigatoriamente sobre o modo de uma doação (MARION, 2005, p. 79).

Como justificar o privilégio da doação, como última, sem incorrer fatalmente na objetividade ou na enticidade metafísicas, sem que alguns fenômenos não se reduzam a ela (como a morte e o nada) e, ainda, sem retornar à transcendência? A questão de Marion é respondida por sua concepção do dom que, diferentemente de Mauss (*Ensaio sobre a dádiva*, originalmente, *Essai sur le don de 1925*) que o coloca no horizonte da economia do dom, ou Derrida (*Donner le temps de 1991*) que recuará diante do dom impossível frente às suas próprias condições.

Marion segue o percurso de Derrida em sua análise do dom e se separa dele no momento em que Derrida coloca as três figuras do dom, o doador, o donatário e a presença mesma do dom, como suficientes para anulá-lo. Marion, contudo, renuncia ao horizonte do dom-troca e o traz para o campo mesmo da doação. A aporia está colocada:

ou bem o dom se apresenta na presença e desaparece da doação para se inscrever no sistema da troca; ou bem o dom não se apresenta, mas então não aparece definitivamente, fechando, assim, toda fenomenalidade da doação. Se aparece no presente, o dom ofusca a doação pela economia; se não aparece, fecha à doação toda fenomenalidade (MARION, 2005, p. 114).

Esta aporia que engole a doação, mostraria que o dom não é, de fato possível, e menos ainda o que nos conduziria à doação. No entanto, Marion abre-nos a possibilidade do dom sem presença, fora do ser, convertendo a aporia em abertura. Liberado da metafísica da presença e do regime de causalidade, o dom não se anula, mas se dá justamente quando se perde, na pura doação sem contrapartida ou retribuição.

“O dom aparece quando começa a se perder e se perde enquanto continua a se encontrar” (MARION, 2005, p. 121). Falar em gratuidade ou reciprocidade do dom é colocá-lo desde então no horizonte da economia.

Para acessar o dom e conduzi-lo ao único horizonte da doação, Marion precisa recorrer ao que ele nomeia tripla *epochè* e suspender as próprias figuras do dom que, em Derrida, representavam as condições de possibilidade e impossibilidade do dom (por haver Derrida confrontado o dom com o horizonte da troca recíproca). Todavia, Marion utiliza para tanto uma espécie de análise do gesto entre doador e donatário, ou seja, análise de experiências particulares e específicas para justificar o campo da experiência originária da doação, o que pode gerar – e, certamente, o faz – no mínimo, dúvidas quanto a sua argumentação.

“O dom exige um donatário que o receba, mas sem poder devolvê-lo” (MARION, 2005, p. 126). Marion evoca a suspensão do donatário a partir das figuras da solidariedade, do inimigo ou do ingrato, com as quais a doação cumpre-se perfeitamente, mesmo sem conhecermos o rosto, mesmo se denegado o dom, ou mesmo sem consentimento algum. E, ainda que o donatário aceite e receba o dom, é possível colocá-lo entre os parênteses da *epochè*. Como no caso da devoção a uma comunidade, cujos donatários são sempre por vir e não transmitem mais do que a tradição do que foi dado ou Cristo que se coloca, ele mesmo, como donatário universal ao proclamar: “Todas as vezes que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes” (Mt 25, 40).

Quanto à suspensão do doador, esta pode ser perfeitamente verificada, segundo Marion (2005, p. 136), com a simples pergunta “Quem me fez isto, ou talvez, me deu isto?” Se a pergunta resta sem resposta alguma, o dom segue sendo um dom perfeitamente realizado. Os exemplos, mais uma vez, Marion os retira da análise do gesto, o que, se não obscurece, ao menos enfraquece sua argumentação, como a figura da herança ou do doador desconhecido e, ainda, do doador que causa determinado efeito despropositadamente ou o credor que falta em origem. O que há de suspensão do doador nos exemplos resta questionável, mas podemos nos ater à conclusão quanto à suspensão do doador, esta sim essencial à compreensão de doação enquanto análise fenomenológica. “A redução fenomenológica do doador coincide exatamente com a característica essencial do dom – que deve ser recebido pelo donatário ao qual aparece. Assim, mesmo sem doador, o dom realiza-se, pois basta que *se* mostre para que se dê ao donatário” (MARION, 2005, p. 147).

Por fim, a suspensão do próprio dom, talvez a mais controversa dentre todas, visto a perspectiva que Marion adota para realizá-la. Ele parte da suspensão do dom, enquanto material, objetificável, para afirmar que este não se realiza como um objeto nem como transferência de propriedade (como sugerido na atitude natural). Longe de objeto, pode dar-se também a palavra (enquanto promessa), a vida, a morte, a paz, garantias, sentido, amizade e, justamente nosso fenômeno privilegiado, o amor. Ao que Marion (2005, p. 152) afirma “em regime de redução, o dom se realiza tanto melhor quando não se reifica em nenhum objeto”, Hénaff (2012, P. 176-177) aponta a leitura equivocada de Marion quanto à materialidade referida do dom:

Jamais um dom qualquer que seja, tão material seja ele e qual seja o gênero (recíproco, gracioso ou solidário), consistiu simplesmente na transferência de uma propriedade. Ele testemunha sempre o si do doador – como o diz Mauss – e é o que lhe confere uma característica inestimável, um sem-preço que o subtrai de todo modelo comercial. Este valor e esta aura transfiguram a coisidade do que é oferecido. Mas, se a essência imaterial do dom lhe vem justamente de que ele porta nele o si do doador, torna-se problemático, melhor, absurdo querer operar a colocada entre parênteses deste último.

Que Marion pretenda apontar a efetuação plena do dom independente das eficiências do doador ou do donatário, como um fenômeno ativo que não depende mais do que de si mesmo para dar-se (MARION, 2005, p. 147), sem recorrer a uma causa eficiente como doador ou a um donatário transcendente, trata-se da sua própria proposta fenomenológica, nem maximalista, como diria Janicaud, nem enfraquecida por suas próprias condições. Todavia, o percurso escolhido por ele para demonstrar a doação enquanto equivalente da fenomenicidade não nos passa indiferente.

Embora a *epochè* não pretenda suprimir as figuras envolvidas, mas suspendê-las para fazer emergir a doação, a suspensão das figuras do doador, donatário e o que é dado, apoiada numa análise do dom enquanto prática social ou gesto privado, como a do ensaio de Marcel Mauss, ao invés da análise da doação do fenômeno será, para Hénaff (2012, p. 160), o “salto mortal” de Marion. Lendo a reciprocidade envolvida no dom cerimonial de Mauss como um esquema regateado onde teria de haver uma vantagem orientada para algum dos componentes e suspendendo, nos termos da fenomenologia, ou suprimindo, nos termos da antropologia algum dos elementos da tríade indissecável da estrutura, Marion promoveria, segundo ele, uma “volatilização da coisa dada”.

Que seja possível operar a redução de minha relação com o fenômeno é incontestavelmente a grande lição de Husserl; mas estender esta operação aos dispositivos de relações, formando instituição e se apresentando como fatos de simbolismos originais dotados de lógicas próprias não nos parece metodologicamente sustentável. A doação pura que deve emergir de uma tal redução terá a beleza irreal da “ideia” projetada em flor mallarmeana como “a ausente de todo bouquet” (HÉNAFF, 2012, p. 196).

Doravante a questão metodológica adotada, não toda ela sujeita a críticas tão radicais, o que Marion pretende e consegue assinalar é principalmente que, de acordo com as determinações da doação em sua relação com o dom, ela coincide com a própria fenomenicidade – tanto se mostra, tanto se dá – sem destituir do dom seu caráter imanente e intrínseco à doação. Mas, Marion trará outra dificuldade que consiste em conservar “o que obtemos d’alhores” de São Tomás de Aquino⁷ como determinação estritamente fenomenológica, e não dependência causal metafísica (MARION, 2005, p. 173), uma vez que “alhores” denuncia uma transcendência, ao mesmo tempo em que atesta a facticidade do dom.

O dom restaria extrínseco e relacional, ao passo que me subtrair-me-ia e obrigar-me-ia a ele sem possessão. Ao que Marion resolve da seguinte forma: “alhores” não se trata de uma origem, causa ou agente, mas daquilo que se dá sem depender de mim e, inclusive, apesar de mim. “O fenômeno vem sempre d’alhores, posto que aparece como se dando, mas porque se dá de si mesmo, este ‘alhores’ lhe resta intrínseco” (MARION, 2005, p. 176). Sua fenomenicidade nos chega sempre d’alhores.

O que Marion busca deixar, ao final de sua concepção acerca do dom e, concomitantemente, da doação enquanto equivalente à fenomenicidade é que dado intrinsecamente o fenômeno pode ser descrito sem recorrer a uma causa, essência ou, nem mesmo, um Eu constituinte e, portanto, não produz uma transcendência de ente ou objeto e não poderia descobrir-se na atitude natural. Mas, o que Marion nos adverte é, sobretudo, a necessidade de se admitirem graus e níveis de fenomenicidade, admitir que alguns fenômenos são privilegiados, os fenômenos saturados e é, principalmente, embora não exclusivamente, deles que retiramos o percurso da equivalência entre doação e fenomenicidade. Tal afirmação conduz, por exemplo, Janicaud a afirmar:

⁷ *Hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus (Summa Theologiae, Ia, q. 38, a. 1, ad 1m apud MARION, 2005, p. 173)*

Trata-se de encarar que a fenomenologia possa, enfim e verdadeiramente, escapar à tendência unificante e fundante (nova versão da ilusão transcendental?) que lhe fez superinvestir a imanência por uma transcendência que é somente aquela da subjetividade em seus diferentes aspectos, seus diferentes níveis. É este o inevitável destino da fenomenologia, a escorregadela teimosa do imanente ao transcendente (e à Transcendência), do sentido ao Sentido, da revelação à Revelação? (JANICAUD, 2009, p. 274)

Marion argumenta que, segundo os níveis de fenomenicidade e o privilégio de determinados fenômenos sobre outros, “tudo não se dá univocamente” (MARION, 2005, p. 250), sendo, portanto, fundamental compreender as diferenças essenciais que se dão entre os fenômenos. Admitir esses graus é seguir o que a doação alcança mais além ou mais aquém dos próprios limites metafísicos. Com isso, Marion mais uma vez insere-se na discussão inevitável acerca das condições de se fazer fenomenologia, onde alguns vêem bordas delimitadas e outros, abertura.

Quem pode fixar limites à fenomenologia e por qual direito? Uma coisa é clara: os fenomenólogos autênticos, quero dizer, aqueles que tornaram efetivamente visíveis fenômenos até então não vistos, não cessaram de transpor esses limites, ou antes de ignorá-los, de modo que após eles a fenomenologia se tornava, a cada passo, infinitamente mais potente do que ela não o era antes deles. Pode ser que se defendam os limites da fenomenologia, suas ortodoxias e seu passado quando simplesmente se renunciou a praticá-la (MARION, 2010, p. 173).

Continuando sua construção que, aqui, tentamos demonstrar de forma cíclica, numa espécie de grandes parêntes da questão do amor, Marion (2010, p. 173) afirma categórico, ao final de *A banalidade da saturação*: “Quanto a decidir se fenômenos saturados efetivamente se dão e quais, como decidir por outro senão por si? No entanto, pode-se supor que alguns se impõem a todos. O primeiro deles, o fenômeno erótico” (MARION, 2010, p. 173).

3.2 O DOM

“Só o pensamento da doação pode realizar uma fenomenologia do fenômeno erótico” (MARION, 2012, p. 201). Uma espécie de atração, afirma Hénaff (2012, p.

233), entre o tema da doação do fenômeno – compreender o mundo como dado – e o gesto dom levou muitos autores, sobretudo da tradição fenomenológica, a desenvolverem suas teorias apoiados nessa relação, não sem alguns equívocos especialmente na leitura do *Ensaio* de Mauss. Acrescemos a esta constatação, a passagem da ideia do dom ao conhecimento de Si, tão presente em Marion – o receber-se a si mesmo do que recebe – quanto em Ricoeur.

Ricoeur busca, sobretudo em *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*, uma análise da troca de dons enquanto caminho para um reconhecimento efetivo e vê, na figura paradoxal de ágape, a forma privilegiada dessa relação. Ele lembra que, para Mauss, a questão central está colocada do lado da coisa dada; é no que é dado que reside a força que obriga o dar em troca da tríade dar-receber-restituir e não do lado do doador ou do donatário – o que tornaria a troca de dons um regime mercantil do valor econômico.

Enquanto o ponto central da troca de dons segue sendo a relação doador-donatário, só podemos pensar na impossibilidade mesma do dom, conclusão a que chegou Derrida. Tudo tem um preço e a busca pela retribuição anularia a dita energia implicada nas trocas de dons, não só dos Maori de Mauss, mas em qualquer situação dos dias atuais. Para tanto, Ricoeur nos traz a tese de Hénaff, apresentada em *Le prix de la vérité*, cuja principal ruptura dá-se “com a interpretação economicista que faz dela [a troca de dons] uma forma arcaica da troca mercantil; o dom recíproco cerimonial não é nem um ancestral, nem um concorrente, nem um substituto da troca mercantil; ele se situa em outro plano, aquele precisamente do sem preço” (RICOEUR, 2004, p. 364).

Deslocando o acento da relação doador-donatário e colocando-o sobre a coisa dada, Ricoeur acredita ser possível deslocar a questão da obrigação de retribuir, que nos conduziria à espera pela retribuição daquele que dá, à mutualidade da troca e, conseqüentemente, ao reconhecimento mútuo. A força do que se dá, a generosidade do dom, impõe não uma obrigação ao que o recebe, mas uma resposta ao que é oferecido. A remarca mais importante de Ricoeur, claramente fundamentada nas próprias conclusões de Mauss e reelaboradas por Hénaff, recai sobre o si que se dá em dando-se alguma coisa. “Nós nos damos ao dar, e se nos damos é porque nos devemos, nós e nosso bem, aos outros”⁸ (RICOEUR, 2004, p. 373-374).

⁸ *Essai sur le don*, p. 227, cit. por Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 171.

O enigma inicial da força suposta residir na própria coisa se dissipa se tomamos a coisa dada e retribuída por prova e substituto do processo de reconhecimento – a prova do engajamento do doador no dom, o substituto da confiança na aparição do gesto em troca. Esta seria a qualidade da relação de reconhecimento que confere sua significação a tudo que se nomeia presentes [*présents*]. Acrescentaria que podemos tomar a relação de mutualidade por um reconhecimento que não se reconhece ele mesmo, enquanto é investido no gesto mais que nas palavras, não o faz senão se simbolizando no presente [*cadeau*] (RICOEUR, 2004, p. 365).

É neste ponto que Ricoeur coloca ágape como figura privilegiada. Quando o acento recai sobre o dom sem a espera do retorno, mesmo o segundo dom, aquele da restituição, será como um “segundo primeiro dom” (RICOEUR, 2004, p. 373). É sob o signo de ágape, do qual o Príncipe Mychkin de Dostoiévski⁹ é, para Ricoeur, o mais claro exemplo, que a obrigação de restituir pode tornar-se resposta a um chamado do dom. Receber torna-se, então, o pivô da tríade dar-receber-restituir. Da maneira como o dom é recebido é que se decide sua restituição, sob o signo, agora, da gratidão – em francês e também em nosso idioma, um dos sinônimos de *reconhecimento*.

Mais sutilmente ainda, ágape se distingue do eros platônico pela ausência do sentimento de privação que nutre seu desejo de ascensão espiritual. A abundância do coração, do lado de ágape, exclui esse sentido da privação. O traço mais importante para nossa proposta reside na ignorância do contradom na efusão do dom em regime de ágape. Este é um corolário da ausência de referência de ágape a toda ideia de equivalência. Não que ágape ignore a relação com o outro [...] mas inscreve essa relação de busca aparente de equivalência subtraindo-a do julgamento. Trata-se no máximo de uma equivalência que não se mede nem se calcula (RICOEUR, 2004, p. 344).

Da dificuldade de pensar o outro como tal a partir do cogito cartesiano, desconectado da questão ética, Ricoeur apontará a necessidade de se pensar o Si enquanto si, sem que a relação com o outro si reduza-se a uma relação com o mesmo e, portanto, a uma simetria. A questão da ipseidade em Ricoeur não se trata somente de ser si mesmo através do tempo mas, sobretudo, uma questão de engajar-se a si mesmo. No privilégio de lembrar-me, dar minha palavra e manter minha promessa, Ricoeur aponta a irredutibilidade da ipseidade (ipseité) à mesmidade (mêmeté) e retira a primazia da primeira pessoa do ego puro cartesiano.

⁹ Ricoeur faz referência à personagem central da obra dostoiévskiana *O Idiota*, de 1868.

Sobretudo a promessa, a permanência da fidelidade à palavra dada define minha ipseidade. A promessa, enquanto paradigma de uma ipseidade irreduzível à mesmidade (RICOEUR, 2004, p. 180), traz em si a marca do fazer o que se diz, engajar a uma ação futura e, portanto, engajar-se no que se enuncia para com outrem – não mais seu destinatário, mas seu beneficiário. Sobre o modo de uma atitude que pode ser adotada, tal como a resolução antecipatória heideggeriana, a promessa em Ricoeur compromete-me e responsabiliza-me, faz-me garantidor de certa atitude que dura através do tempo, portanto, de uma forma de permanência. Não é suficiente, aqui, definir-me ao modo das características, mas na dimensão da atitude.

Contudo, Ricoeur marca sua diferença com relação a Heidegger, apontando, especialmente, sua busca em passar da ontologia à ética; busca, segundo Ricoeur (1990, p. 403), não presente nas interrogações heideggerianas e demonstrada nos diferentes olhares que cada autor lança, por exemplo, sob a questão da dívida. “Pela insistência sobre a ontologia da dívida, Heidegger se dissocia do que o senso comum liga precisamente à ideia de dívida, a saber, que ela seja em direção a alguém – que o seja responsável enquanto devedor – enfim, que o ser um com o outro seja público” (RICOEUR, 1996, p. 402).

O traço ontológico prévio a toda ética coloca fora da questão, para Ricoeur, a preocupação com o outro. A dívida não provém do endividamento como o outro, mas o contrário. Assim, como o chamado que me impõe responder-me não provém, em Heidegger, do outro que me responsabiliza, como o rosto lévinasiano que me diz “Não matarás!”, mas do próprio *Dasein*:

“Na consciência, o *Dasein* se chama ele mesmo”¹⁰. É aí, sem dúvida, o momento mais surpreendente da análise: é na imanência integral do *Dasein* a ele mesmo que Heidegger reconhece certa dimensão de superioridade: “o chamado não vem incontestavelmente de um outro que é no mundo comigo. O chamado vem de mim e, entretanto, me ultrapassa [*aus mir und doch über mich*]”¹¹ (RICOEUR, 1996, p. 401).

Trata-se, para Ricoeur, de um *esquecido* na filosofia, não acidentalmente negligenciado, mas apagado por toda uma época, que é o princípio da obrigação presente na Regra de Ouro: “Não faz a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Está aqui a lei inteira; o resto é comentário”. A máxima atribuída a Hillel, mestre

¹⁰ ([275] trad. Martineau, p. 199; cf. trad. Vezin, p. 332)

¹¹ Ibid.

judeu de Paulo, lê-se positivamente nos evangelhos: “Tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-lho também vós, porque esta é a lei e os profetas” (Mt 7,12 e Lc 6,31). A reciprocidade exigida, a mesma de “Amarás teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39) traz, segundo Ricoeur (1996, p. 255), a mais importante remarca, aquela da dissimetria inicial entre os protagonistas. Hénaff (2012, p. 201) afirma a importância desse deslocamento, ou melhor, ultrapassamento do horizonte cartesiano feito por Ricoeur:

A relação sendo pensada a partir de um termo privilegiado – Ego –, o outro torna-se complementar. A reciprocidade só pode, então, ser concebida como um movimento que vai em direção ao outro para voltar a si, o que retorna faltando a alteridade de outrem. Mas, ao contrário, reportar toda iniciativa do lado de outrem, fazer do Si seu obrigado incondicional desperta um sublime da abnegação e, então, é a reciprocidade que é excluída.

Deslocando a questão do Ego para o Si, Ricoeur enfatiza a dissimetria na qual o outro exerce papel constitutivo em minha ipseidade e obriga-me a ele: “Não é a relação de *dom* recíproco que se exprime no coração da Regra de Ouro? Não é esta relação que é, ao mesmo tempo, invocada e ignorada por toda nossa tradição de pensamento?” (HÉNAFF, 2012, p. 203). Dissimetria já enunciada por Lévinas em *Totalité et infini*: “As diferenças entre mim e Outrem não dependem de ‘propriedades’ diferentes que seriam inerentes ao ‘eu’ (moi) de uma parte e a Outrem de outra [...] Elas resistem à conjuntura Eu-Outrem, à *orientação* inevitável de ser ‘a partir de si’ em direção a ‘Outrem’” (LÉVINAS, 2012, p. 237).

O outro não somente enquanto *outro* e não *mesmo*, mas o outro enquanto o que me faz ser, o que me chama e me obriga a responder, é o que propõem Ricoeur, Lévinas e também Marion, evidentemente com suas particularidades de pensamentos, mas, sem dúvida, sob um novo prisma quanto à relação ipseidade/alteridade. Todo Si como um outro e cada Outro como um Si, na *irrelação* de se reconhecer e amar.

Na pluralidade de heranças, a perspectiva do dom tem por uma de suas bases a concepção bíblica. Ricoeur (2012, p. 368) aponta, analisando a obra *Essai sur le don dans la France du XVIIe siècle* (2000), de Natalie Zemon-Davis, a antecedência radical do dom divino com relação aos dons entre agentes humanos que recomenda a gratuidade da prática humana, enquanto exclui qualquer equivalência, trazida no evangelho de Mateus: “Recebestes de graça, de graça dai” (Mt 10,8). Ricoeur mesmo

não adentra tal questão, visto estar apenas analisando, com Zemon-Davis, as muitas fontes do chamado “espírito do dom”, como também aparecem aí a ética antiga da liberdade, simbolizada pelas Três Graças, mas também os favores de amizade e a generosidade de vizinhança. Mas é certo que, na primeira fonte, Ricoeur está apontando o que muito nos interessará na análise do dom em Marion: o dom divino que, precedendo-me, faz-me fazer o dom.

Não podemos perder de vista o desfecho de *Le phénomène érotique*, no qual Marion evoca a garantia de Deus como maior, melhor e primeiro amante. Marion esclarece, em *La rigueur de choses*, que o fenômeno erótico realiza o que Janicaud erroneamente apontava estar presente já em *Étant donné*: o encontro da linha fenomenológica com a linha teológica. E é desse encontro que se pode extrair o “ponto essencial” da concepção de Marion do amor enquanto dom: “É preciso que a lógica erótica reste unívoca, ou seja, que o que vale do fenômeno erótico na experiência dos homens reste válido pelo amor do qual Deus ama” (MARION, 2012, p. 189). Em termos bíblicos: “Amamos porque Deus nos amou primeiro” (1 Jo 4,19). E ele continua (2012, p. 190):

Pois, se o amor não se abre no mesmo sentido e univocamente entre o homem e Deus, então não devemos esperar amar como Deus ama (pela graça do Espírito) e, posto que nada é divinizado que não seja assumido, a divinização torna-se impossível (o que vai, sem dúvida, assim, do ponto de vista judeu).

Somente esta passagem traz o sentido cristão e a questão decisiva de ser o amor, este sim, o lugar central onde nos reconhecemos. Retirado da economia, o amor que posso eu fazer primeiro, sem exigência da reciprocidade tal qual a gratuidade do dom, assume o risco do sem retorno – o que Marion (2012[a], p. 194), numa comparação bastante arriscada para demonstrar a univocidade do fenômeno erótico que vai de um extremo a outro, afirma ser a posição de Dom Juan e de Deus.

Neste ponto, faz-se interessante buscarmos uma relação, com divergências e aproximações, entre o fenômeno erótico de Marion, especialmente no que tange à minha individuação e a perspectiva kierkegaardiana, esta indo de Dom Juan a Deus, no caminho da apropriação de si mesmo. O percurso que Kierkegaard estabelece segundo “os três estádios”, estético, ético e religioso, irá, sem dúvida, ao encontro da ética levinasiana, do reconhecimento ricoeuriano e do fenômeno erótico marioniano, sobretudo onde todas essas perspectivas tocam exatamente a questão da ipseidade e da

alteridade, buscando o Si e o Outro a partir de uma perspectiva ética, ou mesmo a partir do encontro com o absolutamente Outro.

Ao contrário do *ego pensans* cartesiano, o indivíduo em Kierkegaard é aquele que não só pensa, mas se angustia, desespera e, sobretudo, se decide, se recomeça, se repete, se experimenta como eterno, mas se encontra no tempo, donde ser é verbo ativo. “O eu não se cria a si mesmo *ex nihilo*, mas gera-se a si mesmo passando do não ser (possível) ao ser (real) por sua entrada ativa em relação com o absoluto que é o próprio Ser. O indivíduo (*den Enkelte*) é o homem que chegou à unidade do seu eu no estádio religioso” (FARAGO, 2006, p. 144). Diante de Deus, o indivíduo é responsável, penitente, único, não mais público, multidão, massa, “mas apenas indivíduos; pois o religioso é o sério, e o sério, o indivíduo¹²” (apud FARAGO, 2011, p. 144).

Kierkegaard desenvolve os estádios da existência a fim de representar o homem desde a imediatez de ser, passando pela adequação ao universal, até tornar-se si mesmo. Como colocam Almeida e Valls (2007, p. 34), os estádios “descrevem a tensão que caracteriza as possibilidades de concretizar a aventura do deixar de *ser* para *tornar-se* homem, como evocou Píndaro: ‘Vem a ser, na própria experiência, aquele que tu és’”. Aqui, o receber-se a si mesmo pelo dom está presente mais pelo sentido que também o está em Marion, quanto pelo sentido do reconhecer-se pelo dom em Ricoeur.

No estádio estético, o indivíduo coincide com o acidental, a contingência, o imediato. O esteta não se reconhece como um eu, pois não consegue, ao perder Deus e a si mesmo, combater a animalidade dos anseios imediatos do momento, está disperso no múltiplo, correndo atrás das questões da existência e representando a *queda*: “quando o homem trocou a exigência do espírito de tomar consciência do seu eterno valor pela sedução dos prazeres da carne e da dúvida que culmina no aborto do espírito e da existência do si mesmo” (ALMEIDA e VALLS, 2007, p. 38-39).

Da vida imediata do esteta, decorre o tédio que o aprisiona, aproximando bastante Kierkegaard e Pascal, especialmente no que ambos denunciam ser o escatológico de uma vida sem Deus ou de uma concepção niilista – o tédio, também representado pelo “Para que serve?” em Marion. Também o esteta é seduzido pela razão “na razão, todavia, não reside a certeza do eterno” (ALMEIDA e VALLS, 2007, p. 41). E as certezas da razão, como já discutimos anteriormente, não respondem ao “Para que serve?”.

¹² KIERKEGAARD. *Sur mon oeuvre d'écrivain, Oeuvres Complètes* XVII, p. 270.

Não tivesse o homem consciência eterna, se um poder selvagem e efervescente produtor de tudo, soberbo ou fútil, no torvelinho das obscuras paixões, pudesse existir só no imo de todas as coisas; se debaixo delas se ocultasse infinito vazio que coisa alguma pudesse encher, que seria da existência senão desespero? (KIERKEGAARD, 2012, p. 23)

Don Juan é a figura escolhida por Kierkegaard para personificar este estágio, na medida em que ele representa a busca infinita de um prazer do instante. O esteta da queda traz o desejo do eterno, mas procura realizá-lo no incessante movimento das experiências finitas, para o qual, Kierkegaard afirma (apud FARAGO, 2011, p. 121), o movimento do mar, variável e incessante, é a melhor metáfora. Don Juan é aquele que busca saciar a fome do eterno sem remeter-se ao eterno. Na perspectiva de Marion, Don Juan não ama na eternidade e, portanto, não ama em absoluto, repetindo continuamente a sedução erótica, sem jamais completar o amor.

Embora Marion tenha afirmado, como vimos anteriormente, que o amor sem retorno, empreendido no avanço do “Posso amar, eu primeiro?” encontra-se de Don Juan a Deus, o sedutor espanhol é, em *O fenômeno erótico* (2003, p. 142-143), a figura que exemplifica a sedução, o movimento, quase mecanicamente realizado, de provocar a redução erótica sem mantê-la. Seu avanço provisório e finito trai a redução erótica, na medida em que não só restabelece o amor na atitude natural da reciprocidade (“ela me amará”), como a inverte (“ela me amará e eu, não”). Quanto ao Don Juan kierkegaardiano, Farago (2011, p. 121) esclarece o que muito se assemelha à análise de Marion:

Don Juan confunde o qualitativo, o amor e o quantitativo, a soma das conquistas femininas. A caçada compulsiva do colecionador que se dispersa na multiplicidade, em uma série cuja infinitude é por definição inacessível, é de uma ordem totalmente outra daquela do amor que unifica, cujo poder de síntese está ligado ao absoluto que faz tocar.

Se o desespero do esteta pode ser a passagem para o estágio ético, é importante ressaltar que não se trata de universalizar o homem tal como a filosofia o faz quando compreende determinística e fatalisticamente o indivíduo em seus conceitos. Trata-se muito mais da relação existencial, presente também em Santo Agostinho, de buscar seu próprio Si ao buscar Deus. No estágio ético, o homem está muito mais próximo dos

valores e da lei, capaz de cumprir seu dever e assumir um projeto de vida. Na figura do marido, o estádio ético se personifica. “É necessário não só querer, mas amar tornar-me eu mesmo, e isto implica cumprir humildemente o próprio dever, no quadro familiar do amor conjugal, na fidelidade resgatada dia após dia, que o hábito não enfraquece, mas aprofunda” (FARAGO, 2011, p. 125).

Em Marion, o marido seria aquele que, ao contrário do sedutor, realiza a redução erótica, na medida em que a insere na temporalidade, repetindo a cada dia a erotização sob o juramento e a fidelidade, enfim, o amante. O amante da redução erótica é a melhor representação do *adonado* de *Étant donné*, o consagrado que *se* recebe do que recebe. Em Kierkegaard, o marido é responsável por si pelo outro enquanto fim, não enquanto meio para se obter prazer, como Don Juan. “O casal consagra a escolha recíproca de um pelo outro, lugar de uma busca de si mesmo na verdade face à alteridade à qual é mister articular-se em um amor não fusional, não confusional” (FARAGO, 2011, p. 130). Contudo, corre o risco de perder-se no geral e esquecer-se de buscar o eterno e, com ele, seu lugar único, individual e inalienável, a plenitude que só o estádio religioso realiza.

Kierkegaard dedica toda a obra *Temor e tremor* (1843) a Abraão, a personificação do estádio religioso. Neste estádio, “dissipam-se então as miragens do gozo, a prisão da lei abre suas grades em proveito da gratuidade do amor e a pessoa realiza em plenitude a aliança entre o tempo e a eternidade” (FARAGO, 2011, p. 126). À separação entre o homem e Deus sobrepõe-se a gratuidade do amor e de todas as coisas, justamente aquela do evangelho de São Mateus. Abraão está diante de Deus e é somente aí, na experiência radical do absurdo, que mesmo a ética pode ser rebaixada ou, do contrário Abraão seria um assassino, estaria louco ou completamente perdido.

Ao chamado de Deus, Abraão respondeu: “Eis-me aqui!”. Ao que Kierkegaard (2012, p. 29-30) interroga: Quem pode responder com tamanha coragem e confiança, sem fraquejar ou querer esconder-se dos golpes do destino? Também ao chamado do amor, o amante não pode senão responder “Eis-me aqui!”.

É preciso dizer que a significação “Eis-me aqui!” não expressa nada por si mesma, não assegura nada ao outro, sendo, pois, um simples demonstrativo proferido por um ego. Todavia, no caso de um amante efetivo, ela põe-no em cena, radicalmente individualizado, visto que “a filosofia da linguagem mostrou que ela não consiste, primeiramente, em dizer alguma coisa de alguma coisa, mas em dizer alguma coisa (até mesmo nada) a alguém” (MARION, 2012, p. 58). E não é pouco a se dizer.

Em entrevista recente à revista francesa *Le Point*, Marion (2012[b], p. 58), quando questionado a respeito de quem é o verdadeiro homem de fé, responde: “É aquele ou aquela que, quando Deus diz ‘Eu sou’– e ele é o único a poder o dizer verdadeiramente –, responde ‘Eis-me aqui!’”. Em meu lugar intransferível, o chamado convoca-me a uma resposta, assim como o dom convoca o segundo primeiro dom de Ricoeur, assim como o rosto do outro convoca-me à infinita responsabilidade. Trata-se aqui menos da transcendentalidade do chamado que da individuação, o Si único e particular de onde respondo a ele, o receber-se a si mesmo do que recebe. Em todos os casos, “a decisão determinante e subjetiva faz o homem entrar em relação com uma instância doadora, identificada como tal, da qual, para lá da negação do dom, o homem aceita receber-se” (FARAGO, 2011, p. 132).

O “Eis-me aqui!” de Abraão só tem sentido na fé, assim como o do amante só tem sentido no amor. Não é definitivamente à razão que responde Abraão ou o amante, mas à fé – e ao amor, em tudo o que ele coincide com a fé na teoria de Marion. Somente no paradoxo da fé, Abraão renuncia a Isaac e, ao contrário, obtém-no. Somente no paradoxo da fé, a tudo que renuncio, nada perco, assim como nos aponta Marion a respeito do amor.

Faço este movimento graças ao meu próprio esforço, e a minha recompensa sou eu mesmo na consciência de minha eternidade, imerso em uma bem-aventurada harmonia com o meu amor pelo ser eterno. Pela fé, a coisa alguma renuncio; pelo contrário, tudo recebo, e, o que ainda é mais admirável, no sentido atribuído àquele que tem tanta fé “como um grão de mostarda”, pois poderá, então, transportar montanhas (KIERKEGAARD, 2012, p. 56).

Para Marion (2012[b], p. 58): “a fé define a experiência atestando-se a si mesma no encontro de um interlocutor, não compreensível como um objeto, mas que não cessa de desdobrar sua coerência. Trata-se da forma mais global da verdade”. Para Kierkegaard (2012, p. 61), a fé é o “paradoxo capaz de transformar um crime em ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode ser reduzido a qualquer raciocínio, pois a fé principia exatamente onde termina a razão”.

Faz-se, nesse ponto de nosso estudo, percebermos o duplo movimento de Marion, no que toca à questão do dom. De um lado, Marion analisa o fato de amar, como um fenômeno que se dá; de outro, Marion sustenta o amor pela garantia de Deus

como o próprio dom do amor, sem o qual o amor mesmo não se daria, tal como a apropriação de mim mesmo em Kierkegaard. Não se trata de apropriar-me do que eu não era, mas de receber-me no regime do dom, ao qual já pertencia. Eu já estava nele, mas precisava tornar-me. Neste sentido, o amor em Marion está muito mais próximo do pensamento kierkegaardiano do tornar-se cristão do que da própria fenomenologia que dá ao amor o nome de fenômeno erótico. A fé em Kierkegaard, segundo Farago (2011, p. 136):

expressa a certeza de que receberá um dom, o próprio dom daquilo que ele oferece e que já recebera. Abraão estava, desde o princípio, inscrito nesta lógica do dom: antes mesmo que Issac lhe fosse dado, havia crido em Javé, depositara nele a fé, mas esta mesma fé lhe fora dada.

Nesta “lógica do dom”, encontra-se também o amor, posto que só o podemos dar e esperar recebê-lo já estando nele. É Deus quem abre, segundo Marion (2012[a], p. 201), “o teatro do fenômeno erótico em todas as suas dimensões”, colocando-se, a própria questão de Deus, como uma questão erótica: Posso amar um outro sem Deus ou fora de Deus? Recordarei aqui uma situação pessoal em que, na ocasião de meu primeiro encontro com Jean-Luc Marion, questionei a ele exatamente este ponto. Dada toda a formalidade que a situação exigia e a *politesse* tão estimada pelos franceses, ousei mesmo assim perguntá-lo se o fenômeno erótico realizar-se-ia sem Deus, ou se a redução erótica não seria, ao fim, uma fenomenologia de ágape (se é que existe uma possibilidade real de falarmos em uma). Ao que Marion respondeu-me que o fenômeno erótico realizar-se-ia sem Deus, mas realizar-se-ia melhor em Deus.

Em entrevista a Dan Arbib (2012[a], p. 201), publicada logo em seguida ao referido encontro, Marion propõe ele mesmo a questão e responde: “Talvez não seja de fato possível fazer o avanço, tornar-se amante, sem Deus. Talvez não seja de fato possível repetir o fenômeno erótico sem Deus. Ao menos, para todas estas operações, é preciso imitar muitas atitudes próprias a Deus”.

Kierkegaard afirma, em *Temor e tremor* (2012, p. 77), que a filosofia pode até ter razão ao apontar que não precisamos recorrer à fé e podemos até mesmo entender determinados movimentos sem precisar possuí-la. Contudo, ele continua, “a fé é antecedida por um movimento de infinito; é apenas então que ela surge, *nec inopinate*, em razão do absurdo”. Quando Marion aborda a questão do amor no tempo, que um

amor temporário, com prazo determinado, não é amor em absoluto e continua que o amor não depende da eternidade, antes disso, a pressupõe, temos que o amor, ao dar-se (fenomenologicamente), insere-se no infinito dom, quer seja o que ele próprio pressupõe (escatologicamente), quer seja na doação de Deus, o primeiro amante (teologicamente).

O amor em Marion percorre, desta forma, os três estádios kierkegardianos: o estético, sob a forma da sedução erótica imediata e não repetida, o ético, no amor que se temporaliza sob o juramento e a fidelidade e no qual Kierkegaard coloca o amor enquanto dever e, por fim, o religioso, em que o amor ao próximo pode ganhar expressão diversa do dever (entendido como o “geral”) (KIEKEGAARD, 2012, p. 78), no qual receber a carne do outro e receber-me dela depende do encontro de si mesmo com o eterno em mim, esse Si singular, único e inalienável, traduzido, segundo Marion, na eucaristia.

É interessante observarmos que, para cada um dos estádios, Kierkegaard nos propõe uma representação relacionada ao amor: Don Juan e sua infinita multiplicação da experiência de sedução, o marido, cujo vínculo amoroso com o outro lhe permite comprometer-se diante da vida e Abraão, convocado, no amor de Deus, a sacrificar o que lhe é mais caro, seu filho amado e dado pela graça. Em seu questionamento, Kierkegaard (2012, p. 44) apresenta-nos o lugar do amor em sua concepção, fazendo-nos pensar em que medida não se trata também do lugar do amor para Marion e a tão controversa expansão dos limites da fenomenologia. “Onde se espera chegar quando, nos dias de hoje, afirmando-o de tantos modos, se recusa o amor? Indubitavelmente ao saber do mundo, ao mesquinho cálculo, à miséria e à baixeza, finalmente a tudo quanto nos possa fazer duvidar da divina origem do homem”.

A própria busca pelo lugar de *si*, ou *do si*, amplamente discutida pela fenomenologia, permanece em Marion (2008, p. 419 e 420) bastante, digamos, enigmática. Deus, do qual sou imagem e semelhança, escapa-me radicalmente, de modo que meu lugar dá-se enquanto tensão que não cessa e que jamais se dará como essência. Deus permanece por definição inacessível, dando-se sempre “em avanço” e além do que eu possa me aproximar, o lugar de si em Deus não pode ser, senão, uma tensão continuada, que não se pode dar como essência finita, visto remeter sempre ao infinito e absoluto.

Pois eu sou o que eu amo, já que coloco neste lugar o que eu sou, o que eu amo me oferece em troca o lugar de si. E se eu consigo não amar nada de mim que não Deus, Deus mostrará ao ego o lugar de si. [...]Portanto, meu lugar de si em Deus que eu amo se realizará à imagem, *ad imaginem*, reenviada sem fim ao infinito, liberada sem fim de todo laço para livremente avançar no infinito que nada liga (MARION, 2008, p. 419-420).

Marion, enquanto nos convoca a uma filosofia que se propõe não-metafísica, coloca no louvor a Deus, meu lugar próprio, minha ipseidade, meu mais íntimo em mim. Pois, se endereço a palavra a Deus, a quem amo, “o louvar significa, portanto, que eu ascendo ao meu lugar, que eu reascendo aí de onde eu sou e para aquele do qual eu provenho” (MARION, 2008, p. 37). Para toda a extensa discussão de como posso conhecer-me, de como tenho acesso a mim, de como posso conhecer o outro e ele a mim, Marion pode afirmar que: não sou onde penso, não sou nem mesmo onde sou, mas sou onde amo.

Assim se realiza a mudança de lugar : se eu sou (o que, portanto) aí onde eu amo, então isto se torna meu *si* mais interior a mim que meu íntimo ego ; ora, o que eu amo se nomeia Deus ; portanto, eu me encontro nele, dito de outra forma: Deus aparece como o lugar de *si* que eu quero e tenho a tornar-me (MARION, 2008, p. 143).

E quanto à questão de as muitas formas do amor, eros e ágape, receberem o mesmo nome? Trata-se de uma mesma coisa? É possível ver entre eles uma mesma raiz unificadora, uma essência como um trajeto de pontos de interseção a mostrarem por que os chamamos por um mesmo nome manifestações que até então pareçam distintas? Marion aposta que sim e vai, em sua trajetória de busca da univocidade, apontando, sem dúvida, alguns destes elementos de interseção, num movimento que, por vezes, mostra-se autônomo, como se conseguisse sustentar-se em si mesmo.

Mas, por muitas outras vezes, só o amor divino, o amor cristão, Deus como primeiro amante e seu amor primeiro parecem sustentar esta “coluna do meio”. Coluna mesmo, pois não parece tratar-se de algum conjunto horizontal em que, sem problemas, ágape estivesse por cima e eros por baixo, mas que seus elementos comuns se encontrassem ao meio horizontalmente, como os indicadores de suas consonâncias. Não, Marion parece estender uma coluna vertical na qual eros e ágape podem estar lado a lado, mas Deus tem de estar na base e no topo ou, do contrário, a coluna talvez desmorone e, com ela, seu projeto fenomenológico.

Talvez estejamos sendo um pouco reducionistas em nossa visão quase geométrica e Marion nunca se tenha proposto mesmo a analisar pontos de interseção entre eros e ágape, afinal, é justo essa eterna divisão a crítica central de sua redução erótica. Todavia, Marion responde, em *La rigueur des choses* (2012[a], p. 191): “Só há uma maneira de amar, a boa, a divina e é preciso aprender a amar como ama aquele que sabe amar. [...] Tal é a tese: Evidentemente, ela não significa que amamos, de fato, como Deus ama, mas que não há senão uma só maneira correta de amar: aquela que Deus nos ensina”. Por ora, cabe-nos uma abordagem mais aprofundada do terreno onde está inserida a proposta do nosso autor, onde Kierkegaard, certamente, continuará a auxiliar-nos.

3.3 EROS E ÁGAPE

Marion encontrará sua via de acesso ao conceito único do amor na trajetória de suas considerações a respeito do dom. Mas, faz-se fundamental traçarmos o percurso do amor, tão renegado pela filosofia, segundo o próprio Marion, cujo conceito sofreu sempre as agruras de uma divisão intransponível, para chegarmos, então, à sua fenomenologia do amor, aquela que busca a univocidade do conceito, abarcando as diferenças, outrora bem delimitadas, entre eros e ágape, ou ainda entre eros e ágape e caritas e philia.

Ricoeur começa seu *Percurso do reconhecimento* (Parcours de la reconnaissance), buscando a definição mesma do verbo reconhecer tal como esta aparece no dicionário, em seus múltiplos sentidos. Faremos o mesmo com o substantivo amor, seguindo Ricoeur, acreditando que, nos usos mais distintos do vocábulo, pode dar-se algo em comum dentre suas significações.

No dicionário (1986, p. 107), o primeiro sentido que nos aparece é de “1. sentimento que predispõe alguém a desejar o bem de outrem ou de alguma coisa” e os exemplos são o amor ao próximo e o amor ao patrimônio artístico de seu país. Em seguida, “2. Sentimento de dedicação absoluta de um ser a outro ser ou a uma coisa; devoção; culto; adoração” como, por exemplo, no amor a uma causa. O terceiro significado “3. Inclinação ditada por laços de família: amor filial; amor conjugal”

parece-nos misturar em seus exemplos o laço ditado e o laço escolhido, mas isso, de fato, não nos interessa tanto aqui nesta argumentação. “4. Inclinação forte por pessoa do outro sexo, geralmente de caráter sexual, mas que apresenta grande variedade de comportamentos e reações”.

Passemos logo ao nono significado, pois nos anteriores, nosso dicionário parece ocupar-se dos mesmos sentidos, aplicados a diferentes casos como, por exemplo, o amor entre pessoas do mesmo sexo, o que, para nós, não representa modificação alguma no sentido. “9. Afeição, amizade, carinho, simpatia, ternura”. Em sua décima aparição, o amor é definido como “10. Inclinação ou apego profundo a algum valor ou a alguma coisa que proporcione prazer; entusiasmo, paixão” assim como o amor à verdade, seguido de “11. Muito cuidado, zelo, carinho”. Além de ser também, na mitologia, a figura do Cupido.

A grande diferença colocada pela filosofia não parece, nos usos cotidianos, orais e escritos do vocábulo, tão grande. Chamamos paixão e inclinação sexual por amor, bem como o cuidado, a amizade e a adoração. Não vivemos, de fato, sem algum desses sentidos mais coloquiais apresentados pelo dicionário e, aos termos de Marion citados no início de nosso estudo, respiramos no amor.

Passemos então, antes de qualquer possível conclusão, ao amor tal como este aparece no dicionário de filosofia (Dictionnaire de Philosophie, 2011, p. 26-27). Seu primeiro sentido – é justamente este que queremos, aqui, destacar – diz: “sentimento potente de atração em direção a alguma coisa ou alguém”. Só no segundo ponto, filosofia da religião, aparecem as distinções entre “Eros, falta essencial, desejo de realidades mais altas. Seus objetos deste mundo não o preenchem” e “Ágape cristão (caritas), e seu sentido do próximo, corresponde a uma transmutação dos antigos valores: ‘Deus é amor’ e o Outro singular (autrui) conta por ele mesmo, ele não é uma aparência da qual o Amável em si seria a essência”.

No terceiro sentido, psicanálise, temos “escolha do objeto pela pulsão sexual”, “‘O amor verdadeiro’ é uma síntese das pulsões sexuais e dos ‘sentimentos ternos’ que se produzem seguindo o recalque das pulsões sexuais infantis”. Em seguida nos apresentam as derivações, a saber, o *amor de si* em Rousseau, o *amor intelectual de Deus* em Spinoza, o *amor próprio* em Pascal e La Rochefoucauld e o *puro amor* em Varillon.

Antes mesmo de denunciar o fato de ter a filosofia (Φιλοσοφία), ela mesma amor à sabedoria, sempre negligenciado o conceito, a palavra e até o próprio tema do amor,

como nos faz Marion, talvez devamos questionar-nos o porquê de o amor haver sido, em sua história filosófica, cindido radicalmente em sua unidade. Embora seja fundamental a busca por um conceito que, não só tente confluir eros e ágape, mas que encontre um espaço possível para ambos na natureza humana, é certo que, se ele foi, na história do discurso cristão, tratado em duas vias, é porque a cisão talvez constitua, antes do amor, o próprio homem.

“Deus é amor” (1 Jo 4:8). O amor é predicado de Deus, não dos homens. Dos homens, ele é mandamento e, sabe-se, só necessita de mandamento o que não é natural. Kierkegaard é certamente um autor que se debruça sobre a abordagem do amor enquanto dever, enquanto mandamento, “tu *deves* amar”, não afirmando jamais alguma facilidade ou naturalidade nisso. Ao contrário, o amor ao qual ele chama “amor natural” é justo o amor dos homens, a dita predileção apaixonada. Àquele que tem introjetada a noção do amor enquanto dever e mandamento, a este ele chama “amor verdadeiro”.

Esta distinção é importante para pensarmos se Marion não está propondo, diferentemente de Kierkegaard, que nos afirma a dificuldade e o escândalo do amor verdadeiro, embora não sua impossibilidade, que, em nossa natureza humana, possamos *naturalmente* amar das duas formas. Ou está dizendo que todo amor, mesmo o natural, carnal, obsceno, ou o que quer que de mais mundano seja, deriva sempre de amarmos porque Deus nos amou primeiro, do dom.

Se Marion não quer mais partir da eterna divisão no amor, como fizeram todos antes na tradição filosófica de se perguntar pelo amor e, ao mesmo tempo, quer partir de Deus enquanto maior e mais perfeito amante, daí a certeza de que amamos porque Ele nos amou primeiro, como entendermos o lugar do amor natural, de eros? O amor natural de Kierkegaard não é espontâneo, desmotivado, gratuito; não foge à economia da reciprocidade, não ganha quanto mais se perde. Pelo contrário, ele é criterioso e cheio de vontades, olha a quem ama e não ama antes de olhar. É marcado pela natureza humana e por sua soberba, como diria Agostinho. Também esse amor só é possível porque Deus nos amou primeiro?

Kierkegaard, contrariando a proposta de Marion de buscar um conceito unívoco do amor, afirma a necessidade de que busquemos justamente a oposição entre o amor dos homens pelos homens e o amor de Deus. É, com efeito, esta perspectiva o que mais nos motiva a trazer Kierkegaard enquanto interlocutor preferencial nesta discussão.

Há efetivamente um conflito entre o que o mundo e o que Deus entendem por amor. É bastante fácil obter uma unidade aparente (como aliás já é aparente no emprego de uma única e mesma palavra: amor), e em compensação é mais difícil captar corretamente o desacordo; mas esta dificuldade é incontornável para que se conheça a verdade (KIERKEGAARD, 2005, p. 143).

Kierkegaard não nos diz para contemplarmos ou admirarmos o amor de Cristo à distância e lembra-nos a todo momento de que Cristo nos convoca a segui-lo, não a admirá-lo. Mas não diz que o amor natural já é uma forma de seguirmos a Cristo, ou mesmo que esta forma de amor é em si a imagem e semelhança do amor de Deus. “Por toda a sua obra Kierkegaard insiste em que a idealidade do cristianismo – a exigência radical da lei – deve ser sustentada, não pode ser enfraquecida” (ROOS, 2007, p. 195-196).

O amor também em Kierkegaard só é possível porque Deus nos amou primeiro, ou seja, o amor enquanto graça, dádiva divina, está postulado nas obras kierkegaardianas e, por isso mesmo, a ideia do amor enquanto dever: “Como eu vos tenho amado, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros” (Jo 13:34). Mas ela só se encaixa – e Kierkegaard faz questão dessa ênfase – no amor verdadeiro. Só nele é possível a eternidade, pois só em Deus encontra-se a eternidade, o consolo do amor infinito, espontâneo e gratuito. “O amor natural ainda não é o eterno, ele é a bela vertigem da infinitude, sua expressão mais alta é a audácia do enigmático; eis porque ele tenta sua sorte numa expressão ainda mais vertiginosa, ‘amar uma pessoa mais do que a Deus’” (KIERKEGAARD, 2005, p. 34). Ao que nos afirmou Marion, o amor, ele mesmo, pressupondo a eternidade, Kierkegaard (2005, p. 147), opõe-se: “Pois o que é que o mundo ama, e chama de amor, que outra coisa senão algo de incompleto e uma associação inteiramente terrena da mundanidade, o que, justamente, compreendido a partir do eterno, é algo que fica pela metade”.

No amor natural, ao contrário, o que encontramos é a dependência das qualidades do objeto a ser amado; a ação de amar determina-se a partir da exterioridade, fora de si. Por alterar-se conforme o objeto, o amor natural não reflete a continuidade do amor, que só o amor do “tu deves amar” pode alcançar.

Não é difícil perceber que o paradigma fundamental para o estabelecimento dessa relação de amor é o amor incondicional de Deus. Deus é imutável em seu amor. E esse amor é infinito consolo para toda e qualquer pessoa, ao mesmo tempo em que é a exigência infinita da Eternidade sobre nós (ROOS, 2007, p. 212-213).

Kierkegaard está, em *As obra do amor*, buscando, como nos diz o próprio tradutor para o português da obra em questão, Alvaro Valls, “comparar o cristianismo com o platonismo, distinguir o que é de Sócrates e o que é de Cristo, separar o que é do mundo e o que não pertence a este mundo” (VALLS, 2000, p. 90), justamente resgatar conceitos do cristianismo há muito, digamos, inertes, sem mais causarem o peso de uma decisão frente ao que é ser cristão.

Adorno (1995, p. 261-262), em sua análise crítica, *A doutrina kierkegaardiana do amor*, recorre a Freud – o que parece muito provável, visto a concepção freudiana radicalmente crítica do mandamento do amor em *Mal-estar na civilização* (1929) – e a Christoph Schrempf, tradutor de *As obras do amor* para o alemão, que afirma “que o amor não pode ser o objeto do ‘Tu deves’, ainda que seja justamente esta impossibilidade que constitua o nó paradoxal da doutrina kierkegaardiana”, para dizer do caráter completamente abstrato do amor cristão, retomado por Kierkegaard.

O que talvez seja mesmo difícil de perceber é que Kierkegaard não está ele mesmo pregando ou ensinando o amor cristão; não se trata, certo, de alguma militância. Mas está nos confrontando com o que é ser cristão e com o crístico, retomando e polindo conceitos, atrás de um dito sentido original, que já não mais parecia mobilizar os cristãos de sua época e, creio, não precisamos nem mencionar nossos dias atuais. “O amor ao próximo, rememorado por Kierkegaard e discutido por Adorno, não é platônico, nem freudiano, nem idealizado, nem “natural”. É um amor paradoxal, pois é fruto de um mandamento” (VALLS, 2000, p. 92).

Não é platônico e é esta a diferença que, aqui, mais nos interessa. No amor platônico, quando amo alguém, na verdade amo a qualidade, a perfeição, na qual a pessoa a quem amo está inserida. Amo a beleza que pode existir nela, a inteligência que ela pode ter, neste momento. Mas não amo a pessoa propriamente e, sim a verdade e a perfeição que me convocam.

Um amor que tem somente no próximo a sua categoria adequada: amar ao próximo, como a si mesmo, é algo que se “deve” fazer; portanto, não é algo que se faça por prazer, como no amor da beleza, descrito no *Banquete*. Este amor, que me ordenam, não pode ser o amor ao belo e bom. Uma nota dos *Papirer (Diários)* resume a doutrina que se encontra nas *Obras do Amor*: “O que Sócrates fala do amor ao feio é propriamente a doutrina cristã do amor ao próximo. O feio, com efeito, é o objeto da reflexão, portanto da ética, enquanto o belo é o objeto imediato, por isso aquele que todos nós queremos

amar com o maior prazer. – Neste sentido, ‘o próximo’ é o ‘feito’” (VALLS, 2000, p. 84-85).

Quanto à questão da realidade material, Kierkegaard parece propor algo de bastante realista, até “materialista” segundo Alvaro Valls (2000, p. 95), no capítulo intitulado: *O dever que temos de amar aquele próximo que vemos*. Tentando não escapar à transcendência, mas voltar à criatura e fugir justo da armadilha da abstração que pode facilmente ser confundida com o amor ao próximo¹³, Kierkegaard opõe, de forma bastante clara, a realidade material do próximo que vejo, que não depende de nenhuma qualidade, ao contrário do amor platônico.

O movimento do amor platônico lembra a figura da letra V: o demiurgo plasma uma perfeição num corpo deste mundo de sombras, que então passa a brilhar, e ao descobrirmos nesta matéria aquela perfeição, executamos um movimento de ascensão, que na verdade abandona, deixa para trás, a realidade material. Assim também a posição ascética ou estoica do comportamento socrático analisado em *Temor e Tremor*, a atitude da "resignação infinita", do abandono de tudo o que é empírico e contingente, constitui em verdade um retorno para o mundo ideal ou uma fuga para a transcendência (VALLS, 1993, p. 599).

Por não seguir a “lógica natural” do amor, por não escolher a quem ama, por não ser imediato, mas ser sempre “por causa de Deus”, o amor cristão vai de encontro à racionalização de Freud a respeito do amor, este explicável a partir de relações passíveis de análise constituídas, sobretudo, na primeira infância. O amor cristão não é ele proponente do amor a si mesmo, o “primeiro eu” (este já é pressuposto natural pelo cristianismo) ou do amor prediletivo do “segundo eu”, criteriosamente escolhido, mas do amor gratuito e desmotivado ao “primeiro tu”, como o de Deus.

¹³ Esta abstração da qual falamos encontra-se muito claramente exemplificada em uma passagem de Dostoiévski, em *Os Irmãos Karamazov* (2008, p. 92). O stárets Zózima narra à senhora de pouca fé o relato que, certa vez, escutou de um médico que o procurou: “eu, dizia ele, amo a humanidade, mas me admiro de mim mesmo; quanto mais amo a humanidade em geral, menos amo os homens em particular, ou seja, em separado, como pessoas isoladas. Em meus sonhos, dizia ele, não raro chegava a intentos apaixonados de servir à humanidade e é até possível que me deixasse crucificar em benefício dos homens se de repente isso se fizesse de algum modo necessário, mas, não obstante, não consigo passar dois dias com ninguém num quarto, o que sei por experiência. Mal a pessoa se aproxima de mim, e eis que sua personalidade já esmaga meu amor-próprio e tolhe minha liberdade. Em vinte e quatro horas posso odiar até o melhor dos homens: este por demorar muito a almoçar, aquele por estar resfriado e não parar de assoar o nariz. Eu, dizia, viro inimigo das pessoas mal elas roçam em mim. Em compensação, sempre acontecia que quanto mais eu odiava os homens em particular, mais ardente se tornava meu amor pela humanidade em geral”.

A divisão ou, talvez seja melhor falarmos em equivocidade, que se apresenta, para Kierkegaard, no amor mostra-se quase intransponível. De um lado, residem as aspirações do que é belo, do que é verdadeiro e perfeito, as mais diversas causas inconscientes, políticas e interessadas que possam atuar na escolha do objeto a ser amado e a relação amorosa que não escapa a certa economia e, de outro, o amor cristão. Se, para Freud ([1929] 1996, p. 108), “nem todos os homens são dignos de amor”, Valls, ao contrário, lembra que, no amor verdadeiro kierkegaardiano, embora não ignore as relações determinadas pela Providência de Deus, todos os homens são igualmente “filhos de Deus, salvos pelo mesmo Jesus Cristo, e que portanto neste sentido todos os homens devem ser amados e todos são ‘amáveis’ ou ‘dignos de amor’” (VALLS, 2000, p. 93).

Paulo, na primeira carta aos Coríntios, já alertava para a exigência de nos unirmos ao Senhor sem distração alguma (1 Co 7: 35), alertava também para as distrações do casamento com o que é mundano e não com o que é de Deus (1 Co 7:32-34), embora afirmasse que “é melhor casar do que abrasar-se” (1 Co 7: 9). Como transpor a separação abismal o que é “abrasar” e o que é cuidar das coisas do Senhor?”

Adorno (1995, p. 258) sublinha: “Para Kierkegaard, o amor é cristão unicamente enquanto ruptura com a natureza. Ele só o é enquanto ruptura com as impulsões imediatas próprias as quais deve-se substituir pela relação espiritual a Deus”. Como unir em um só conceito aquilo que é natural e aquilo que é o tornar-se, o que advém não sem “a dificuldade adicional que sempre acompanha o verdadeiro cristianismo [...] de que mesmo depois de se ter portado corretamente, o cristão ainda será condenado, humilhado e talvez martirizado por este mundo” (VALLS, 2000, p. 102)?

Kierkegaard, em *As obras do amor* (2005, p. 298s), aborda justo este ponto, todavia, reforçando que o único que se excetua da lógica da reciprocidade é o amor verdadeiro. Quem ama, dentro da noção de amor verdadeiro, nada perde, pois este amor não está incluído na economia, no interesse, na reciprocidade ou mesmo na relação de objeto pressuposta pela predileção apaixonada.

Se, no amor natural, quem ama está suscetível a perder a pessoa amada ou a fracassar, como num jogo de perde-e-ganha, se o amor não é correspondido ou é mesmo recusado ou ainda perder-se nos entremeios de uma relação meramente carnal, no amor verdadeiro, o amante jamais perde, pois terá sempre o amor, o amar enquanto dever, enquanto mandamento, enquanto juízo e graça. Ao homem só é possível amar sem

esperar a reciprocidade, quanto mais se perde mais ganha, no amor verdadeiro, para Kierkegaard, aquele que interiorizou o “dever” do mandamento.

Há uma concepção inferior do amor, ou seja, um amor inferior, que não tem nenhuma noção do amor em si e para si. Ela considera o amar como uma exigência (a reciprocidade no amor é a exigência), e o ser amado (o amor correspondido) é seus olhos como um bem terreno, temporal – aí, e ainda como a felicidade suprema. Afinal, se fosse assim, o engano poderia decerto desempenhar o papel do mestre, exatamente como no mundo das finanças. Desembolsamos dinheiro para comprar tal ou qual coisa que nos convém; se alguém entregou seu dinheiro e não recebeu o que lhe convinha, aí sim, fez papel de bobo. A gente faz a transação do amor; entrega seu amor esperando a permuta, mas se a gente não recebeu amor de volta, é que a gente foi enganada (KIERKEGAARD, 2005, p. 269).

O amor na concepção do dom, em Marion, é justamente aquele que se retira da necessidade da permuta, tornando-se, pelo contrário – mesmo o amor entre os homens – o próprio dom de amar, dar amor mesmo sem a reciprocidade. O que Marion coloca é a própria condição de amar sem ser ou pretender ser amado em troca. O que não está, de fato, em debate é o sentimento de engano quanto àquele que ama sem a devida correspondência, este sim, sentindo-se no “papel de bobo”, de onde só o amor vivenciado como dever o retiraria. Contudo, na concepção de Marion, mesmo aquele que foi ou sente-se enganado, mesmo o que deu sem receber, deficitário na economia do amor, seguem – e certamente o irão fazer, mais cedo ou mais tarde, – amando conquanto o amar não dependa ele mesmo de reciprocidade para realizar-se plenamente.

Seguindo, assim como Kierkegaard, a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, o amante, em Marion, *suporta tudo* (1 Co 13,7) e “não somente faz o amor, ele faz fazer o amor” (MARION, 2003, p. 147). Por não amar sob a condição da reciprocidade, o amante *crê tudo* (1 Co 13, 7), ama sem saber, diferindo-se dos que amam sob tal condição, “[...] a saber, dos *egos* metafísicos ou de atitude natural, obcecados por sua igualdade consigo mesmos, ao ponto de querer ampliá-la em uma nova igualdade – entre o que eles imaginam dar de si e o que exigem receber de outro lugar (MARION, 2003, p. 148). Acresceremos as palavras de Kierkegaard (2005, p. 267): “só há um caminho para preservar-se de jamais ser enganado, é crer em tudo por amor”.

Se, na atitude natural, quem mais ama e o faz sem reciprocidade é o mais infeliz, na redução erótica, como em Kierkegaard e também em Dostoiévski¹⁴, tal “idiota” é o “vencedor”, segundo Marion, pois, aqui, ele não representa “penúria alguma, mas o excesso propriamente infinito do amante” (MARION, 2003, p. 149). Mas qual amor estaria representado pela “redução erótica”? E o amor da atitude natural, aquele chamado natural por Kierkegaard? Neste momento, a redução erótica parece o sinônimo do amor verdadeiro kierkegaardiano, especialmente pelo que já expusemos não se tratar, propriamente, do sentimento de usura diante de um engano. Trata-se decerto do que nos afirma Kierkegaard (2005, p. 274-275): “é tão impossível surruiar-lhe seu amor como o seria fraudar um homem tirando-lhe o dinheiro que ele está oferecendo e dando de presente a qualquer um”.

Por fim, o amante *espera tudo* (1 Co 13,7). Não lhe resta nada além de esperanças, não esperanças de posse, pois não se trata aqui de objeto, mas “espera sempre, de pleno direito, a segurança, a segurança de que o amem, que o defenda da vanidade, logo também, do ódio de cada um por si” (MARION, 2003, p. 152). Para alcançá-la, o amor deve provir de outro lugar e chegar ao infinito e isto, certamente, não se realiza segundo a posse de objetos, todos finitos, mas na redução erótica radicalizada, a qual não possuo, não provoco e nem sequer mereço.

Mais uma vez recorreremos a Kierkegaard: “Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou” (KIERKEGAARD, 2005, p. 20). Como se assegurar de que o fenômeno erótico efetue-se¹⁵, de que ele não seja apenas uma busca sem êxito, uma repetição vã? Se não posso evitar que a última instância desvalorize-se no próximo instante, não posso amar, se não, de tal forma que o próximo instante seja sempre a última instância: “ama como se o próximo instante de tua redução erótica constituísse a última instância de teu juramento” ou “ama agora como se teu próximo

¹⁴ Saber mais de tal relação no estudo: VIEIRA, Carolina Detoni Marques. *Eros e ágape – o desejo e o amor cristão em Dostoiévski*, apresentado em 2010 ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como Dissertação de Mestrado. Neste estudo, trabalhamos sobretudo a obra dostoiévskiana *O Idiota*, na qual a personagem central, o príncipe Mychkin, exemplifica exatamente o escândalo do amor cristão na mundanidade.

¹⁵ Marion abre discussão sobre o terceiro como testemunha e um dito lugar privilegiado do filho como exigência fenomenológica de visibilidade dos amantes, mas conclui que o filho não anuncia mais que sua própria partida, abrindo, assim, a perspectiva de um terceiro que não seja provisório, instável, enfim, Deus como horizonte final, “testemunha absoluta e intrinsecamente colocada por esse fenômeno” (MARION, 2012[a], p. 200).

ato de amor realizasse tua última possibilidade de amar” ou ainda “ama no instante como se tu não tivesses nenhum outro para amar nunca mais” (MARION, 2003, p. 346).

Evitar a constante repetição do juramento agora depende de fazer de cada momento a autoridade final; cada momento se torna um escatológico “como se”, de modo que os amantes fazem a eternidade mais do que esperam por ela. Só a eternidade pode assegurar a permanência do juramento e, aqui, Deus é invocado como a testemunha eterna (HORNER, 2005, p. 141).

Só a eternidade permite responder as perguntas que os amantes não podem evitar e as quais não querem deixar sem respostas: “A quem amei, ao fim, verdadeiramente?” (MARION, 2003, p. 348), “Terei a força, a inteligência e o prazo para amar até o fim, sem sobra, nem queixa?” (MARION, 2003, p. 349) e “Como pudemo-nos perder e separar-nos quando nos amávamos tanto?” (MARION, 2003, p. 350).

Aqui, então, há uma viva contradição que constitui o coração do amor e que está, portanto, no centro de sua manifestação. O juramento deseja o infinito e a erotização é finita. Em uma entrevista, Marion afirmou que “neste trabalho eu pretendi somente descrever a lógica e a contradição que suportamos quando amamos”. Que o amor seja certamente uma contradição no ato e, portanto, um paradoxo no sentido kierkegaardiano assim como no sentido fenomenológico que Marion pretende conferir a este termo resulta do fato de que ele é pensado rigorosamente segundo a univocidade. Certamente, nos casos em que pensadores comportaram-se para com o amor como o botânico para com suas espécies, olhando somente contradições entre *diferentes* amores, Marion, que pensa o amor segundo a univocidade, vê um *centro único* com múltiplas contradições. A contradição não está mais entre vários amores, mas fixada no coração do amor. Mas esta contradição não abole a possibilidade do amor; ao contrário, ela o fundamenta (ROMANO, 2008, p. 323).

Pensar o amor em sua univocidade remete-nos à divisão pela qual este foi submetido durante toda a história, uma divisão que não se refere apenas à contradição, apontada acima por Romano, mas à divisão conceitual, da qual, Nygren, em seu amplo estudo *Ágape e Eros* (1930 e 1936), não abre mão. Se encontramos eros e ágape tão intimamente ligados, ao longo da história, isso se deve à tradição da ideia cristã de amor de relacioná-los quase como partes complementares de um todo, que devem estar unidas (Nygren, 2009, p. 21, v. I). Mas deve-se também – e sobretudo esta parte motiva Marion em sua busca – à força imperativa da palavra, mesma e única, que não cessa de abarcar eros e ágape sob o mesmo significante: amor.

Quando pensamos na tentativa do conceito único de amor, logo o caminho parece abrir-se em duas vias; de um lado, a busca do que há em comum entre eros e ágape, talvez na sequência mesma da tradição cristã de aproximá-los, tal como fez Santo Agostinho em sua doutrina do amor; de outro, a noção de que este ponto em comum seja anterior às próprias representações de eros e ágape, visto havê-los remetido ao único e mesmo significante. O que faz com que chamemos o eros platônico e o ágape divino ambos de amor?

Por conseguinte, não há mais fácil que concluir de um termo comum uma ideia comum e admitir que se está lidando, nos dois casos, com uma só e mesma realidade ou com realidades intimamente relacionadas. Quaisquer que sejam as relações que existam entre eros e ágape, essas suas ideias parecem ter em comum o essencial: são todas duas o “amor”. Desse ponto de vista, elas são somente modificações de uma só e mesma coisa. Se se compreende que eros e ágape não têm nada em comum na origem, escapa-se desse erro, desta dupla influência da tradição e da língua. E a reunião destes dois motivos não é mais natural; ela coloca um problema (NYGREN, 2009, p. 21 e 22, v. I).

Nygren (2009, p. 22, v. I) diz-nos que podemos opor eros e ágape sob três pontos de vista diferentes, a saber, tratar suas relações sob o aspecto linguístico, comparar entre eles ideias que se formaram na história ou, ainda, compreendê-los como posições espirituais diferentes, dois motivos morais e religiosos diferentes; e segue, afirmadamente, o terceiro ponto de vista. Marion, embora não expresse que vá partir de eros ou ágape em sua redução fenomenológica, e até recuse estes conceitos que, por tanto tempo, promoveram a cisão do amor, parece muitas vezes seguir o segundo ponto de vista. Ao longo de uma série de meditações em espiral, Marion muda o foco dos questionamentos ao redor de um centro, como nos apontou Horner (2005, p. 135) sobre a forma de seu discurso, em *O fenômeno erótico*. Esses espirais parecem, por vezes, transitar pelos conceitos de eros e ágape, apropriando-se, tanto na qualidade do amor que “no mesmo dia, ora floresce e vive, ora morre e renasce” (Platão, 2011, p. 58) do eros meio deus, meio humano de Platão, quanto no amor que “tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta” (I Coríntios 13,7) de Paulo. Mas não sem precedentes.

Na tradição cristã, que tanto tentou aproximar eros e ágape, encontramos um modelo bastante claro desta “relação” em Agostinho e sua doutrina do amor. É incontestável que o amor está no eixo do pensamento cristão agostiniano, todavia, o sentido do amor cristão, em Santo Agostinho, é, muitas vezes, o próprio eros platônico.

A ideia platônica de elevar-se, por exemplo, de um belo corpo terreno ao Conhecimento da Beleza em si, exposta em *O banquete*, muito inspirou, assumidamente, Santo Agostinho, mesmo após sua conversão.

Segundo Nygren (2009, p. 23-24, v. III), a conversão de Santo Agostinho inscreveu-se justamente como a diminuição das coisas terrenas, a orientação de seu desejo em direção ao mundo suprassensível e elevação para a esfera do divino, no que Santo Agostinho reconhece ter sido tocado pelo eros filosófico.

Eu começava imediatamente a menosprezar todas as vãs esperanças da terra; eu queimava de um amor ardente e de uma paixão incrível de adquirir esta sabedoria imortal e eu tinha já começado a me levantar a fim de retornar a vós. [...] Quanto eu queimei, meu Deus, quanto eu queimei do desejo de me desligar das coisas baixas e terrestres, a fim de me elevar em sua direção, sem que eu soubesse, todavia, a que tendia este amor que vós me destes para a sabedoria? Pois é em vós que se encontra a sabedoria e este amor da sabedoria é chamado pelos Gregos, Filosofia; e era ao amor desta ciência que este livro me inflamava (SAINT AUGUSTIN, 1993, p. 94-95, livro III, cap. IV).

Como vemos, o neoplatonismo parece ter despertado em Agostinho o amor de Deus mas, segundo Nygren (2009, p. 24, v. III), este amor não era propriamente um sentimento durável mas, bem mais um estado passageiro da alma. Agostinho (1993, p. 246, livro VII, cap. XVII) distingue entre o amor e a paixão de se elevar a Deus e a baixeza e a miséria que o separam com violência de Deus. Segundo os graus de eros do neoplatonismo, o amor poderia, certamente, elevar-se, da beleza terreno, passando pelo mundo da alma e da razão, em direção à existência eterna e imutável e, em um instante de visão angustiada, entrever Deus. Agostinho não duvida de que o amor cristão concebido para Deus seja o eros platônico, mas a significação da conversão consiste em que este estado de alma passageiro, fundado sobre eros, torna-se um sentimento firme e durável (NYGREN, 2009, p. 25, v. III).

Não estamos afirmando aqui a predominância de eros sobre ágape; este último exerce também papel fundamental e, é por isso mesmo, que Agostinho é um exemplo da tentativa de junção dos dois modelos de amor. Ágape ocupa lugar central, por exemplo, na sua doutrina da graça e predestinação. Como falar da graça divina, sem que ela seja outra coisa que não predicação do ágape de Deus? Ou da doutrina da predestinação que não atesta senão a natureza gratuita e não motivada do amor divino? No cerne do pensamento de Agostinho, Deus nos escolheu em seu amor espontâneo, antes mesmo

que em nossa fé e em nosso amor nós nos voltássemos para Ele (NYGREN, 2009, p. 26, v. III).

Eros, por sua vez, não se pode referir nunca ao amor divino, pois pressupõe sempre, segundo Nygren (2009, p. 27, v. III) uma falta, uma necessidade ainda não satisfeita. Na busca da natureza do amor divino, Agostinho distingue entre dois tipos de amor: “um amor que nasce da aridez da necessidade e do desejo (*indigentiae siccitate*) e um amor que brota da abundância da bondade e da benevolência (*beneficentiae ubertate*)” (Nygren, 2009, p. 27, v. III). Agostinho contrapõe ao amor, fruto de nossa miséria, o amor nascido da misericórdia (*amor ex miséria – amor ex misericordia*), ou seja, ele não nos deixa dúvidas de que sabe ser necessário distinguir entre o amor de Deus e amor dito *eros*.

Eros tem por natureza elevar-se em direção ao que é superior a fim de obter a satisfação almejada para sua necessidade, enquanto o ágape divino se abaixa para o que é inferior, desmotivada e espontaneamente, para se doar. Deus se abaixa em direção ao homem pecador e necessitado. “Para utilizar a expressão do próprio Agostinho – é porque Deus ama “ultro”, que Seu amor tem o poder muito maior de despertar no homem um amor recíproco” (NYGREN, 2009, p. 28, v. III).

Na ideia de que Deus se abaixou até o mundo pecador pela encarnação de Seu Filho, muito forte na obra de Agostinho, especialmente, naquela posterior à conversão, vê-se uma atitude marcada fortemente por ágape. Entretanto, Nygren (2009, p. 29, v. III) insiste que, embora Agostinho não recusasse o amor que se abaixa para doar e socorrer, desmotivado e espontâneo, ele não afirmou ágape em sua plenitude e cometeu, segundo o autor, uma contradição grandiosa e fatal: afirmar ao mesmo tempo eros e ágape. “Ele não viu que estes dois motes são diametralmente opostos e que as relações existentes entre eles implicam necessariamente uma escolha; ao invés disso, ele estabeleceu entre eles uma equivalência” (NYGREN, 2009, p. 29, v. III). Certamente que esta opção não se realizaria isenta de qualquer conflito.

O neoplatonismo mostrou a Agostinho o objetivo e a intensidade de seu amor, mas, enquanto via para ascender a Deus, ainda nos encontramos diante de um abismo intransponível de pecado, fraqueza e miséria. Por eros, o homem está ligado a Deus, mas não para alcançá-Lo. Mesmo o desejo ardente, que faz suspirar dia e noite (SAINT AUGUSTIN, 1993, livro VII, cap. X P. 239), não é bastante para conduzir ao eterno. No estado em que nos encontramos não podemos nós mesmos, por eros, abrir nosso próprio acesso a Ele e é aí que Deus precisa vir ao nosso encontro; parte essa jamais

incluída nos livros platônicos lidos e mencionados por Agostinho. “O que ascende de fato ao coração do homem, se eleva de baixo em direção ao homem, mas para onde ascende o coração do homem está acima do homem” (SAINT AUGUSTIN, 1969, Tractatus I, 3-4, p. 133).

Para Nygren (2009, p. 30, v. III), o que se sobressai é o fato de que Agostinho não via o ágape cristão como o oposto do eros platônico. Ao contrário, ele tenta estabelecer entre eles um compromisso. Mesmo após entender ágape, ele continua a viver na esfera do eros, somando ágape a tudo o que ele já possuía, como um novo fator, independente da questão dos valores distintos. Como se ágape estivesse sendo inserido num contexto já delimitado por eros, realizando o lugar de correlato necessário, visto eros não levar ao objetivo para o qual aponta.

Para Santo Agostinho, esta falta presente, que deve, portanto, ser corrigida consiste na soberba (*superbia*), sempre inerente a eros. Enquanto eros aponta para um mundo superior e para a elevação da alma, quando os alcançamos desperta-se em nós um sentimento de contentamento e orgulho de si que, para ele, não é senão soberba. O neo-platonismo lhe permitiu conhecer Deus e despertar o seu amor, mas não sem excitar nele mesmo o orgulho. A exaltação de deixar o que é meramente terrestre e, abandonando-se a eros, elevar-se a esferas superiores é a soberba que nos separa sempre de Deus, razão pela qual não se pode alcançar Deus por eros. “Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo” (1 Jo 2, 16).

O eros platônico à luz do cristianismo traz em si uma contradição intransponível, na qual eros o impele a aspirar a elevação acima da fraqueza, acima de si mesmo para acessar ao divino, enquanto a própria elevação desperta a soberba que o impede de ultrapassar seu próprio nível e ascender a Deus (NYGREN, 2009, p. 31, v. III). Agostinho aponta justamente para a humildade enquanto exemplo de Deus e acesso a Ele e coloca o problema da tentativa de junção de eros e amor cristão, referindo-se aos livros neoplatônicos: “Pois, onde estava esta caridade que, para construir o edifício de nossa salvação, o funda sobre a humildade que é o próprio Jesus Cristo? E esses livros não foram eles jamais capazes de me ensiná-la?” (SAINT AUGUSTIN, 1993, livro VII, cap. XX, p. 252).

Passando desses livros à Escritura, em especial às Cartas de Paulo, Santo Agostinho descobre justo a oposição entre a soberba (*superbia*) do espírito neoplatônico e a humildade (*humilitas*) do espírito cristão, cuja máxima representação é a própria

encarnação de Cristo: Deus, em seu amor, nos enviou Cristo, Seu filho, que se abaixou para nós até morrer na cruz. Ou seja, o ágape divino seria o único remédio contra a soberba de eros e nada inferior a ele pode combater a soberba humana e ajudar o homem a triunfar: “nada mais pode mostrar como o homem está perdido longe de Deus que o fato de que ele só pôde ser conduzido por um Deus encarnado” (NYGREN, 2009, p. 32, v. III).

Vargas (2011, p. 31) dá-nos uma justa medida da leitura desta diferença entre o encontro anterior com o neoplatonismo e as Cartas de Paulo. Não se trata primordialmente de contrapor dois esquemas de pensamento, mas:

[da] oposição entre duas atitudes e situações básicas do ser humano: a soberba presunção de poder atingir a Deus com as próprias forças, com a própria inteligência, como pretendia o neoplatonismo, e a confissão humilde da necessidade da graça de Deus, vinda em nosso socorro na humanidade de Cristo.

O fato de Deus revelar-se em forma de servo e morrer na cruz demonstra o caráter não motivado e paradoxal do ágape divino, incompreensível para nós. A encarnação é próprio testemunho do ágape divino. Embora Cristo tenha sido reconhecido pelos reis magos pela estrela que aparece no céu em seu nascimento, Agostinho reforça: “mas não é a estrela, é sua cruz que ele escolheu para ser seu signo diante de seus fiéis. O que o tinha humilhado, o glorificou; ele levantou os humildes do abismo onde ele mesmo desceu em sua humilhação” (AUGUSTIN, 1969, Tractatus III, 2, p 211). De símbolo de tortura e humilhação, a cruz passa à glória de Cristo pela humildade.

Enquanto a soberba está ligada à alma humana, esta não se pode elevar ao que está acima dela e desligar-se de si mesma. “Romper o laço último que liga a alma ao mundo das coisas finitas é, doravante, a marca do ágape” (Nygren, 2009, p. 33, v. III). Só libertado de si mesmo, sob influência da *humilitas* divina, a cruz de Cristo, o homem pode alcançar a elevação. Não é senão para ensinar-nos a *humilitas* que Cristo é crucificado; mas isto os livros dos filósofos menosprezaram (Augustin, In Joannis evangelium, traité II. 4; Migne 35, p. 1390 et s. apud Nygren, 2009, p. 34, v. III).

É por ele que tu corres, para ele que tu corres, nele que tu encontras o repouso. Mas, a fim de que nós corrêssemos por ele, ele se estendeu até nós: pois estávamos longe e peregrinávamos ao longe. É muito pouco dizer que peregrinávamos ao longe: nós estávamos sem força e

incapazes de nos mover. O médico veio para os enfermos, o caminho se aproximou dos viajantes (Augustin, 2008, p. 110).

Para De Beer (1979, p. 34-35), a grande ideia decisiva de Agostinho consiste na humildade de Cristo que manifesta que Deus é amor, mas o amor não mais como um desejo, eros, mas como um dom, ágape. Deus nos ama ainda que sejamos feios, revoltados e desprezíveis, ainda que nada em nós justifique um amor vindo Dele. “Este amor sem mérito, sem justificativa, gratuito, vindo da própria Beleza era como a negação de todo Platão” (DE BEER, 1979, p. 34). Contudo, diante desse amor de Deus para o homem, Agostinho experimenta um amor redobrado, um desejo mais motivado que nunca, um eros. Deus nos ama ainda que nós não o amemos e isso O torna verdadeiramente digno de ser amado.

A noção do amor como um dom pode ser vista com clareza nos comentários, homilias e tratados de Agostinho a respeito do evangelho de São João, em especial das passagens “Mas amamos, porque Deus nos amou primeiro” (1 Jo, 4, 19) ou “Nisto consiste o amor: não em termos nós amado a Deus, mas em ter-nos Ele amado e enviado o seu Filho para expiar os nossos pecados” (1 Jo, 4, 10). Por que amamos a Deus, por que nos amamos ou, ainda, por que amamos o amor? Porque Deus nos amou primeiro, porque “Deus nos precede e nos transcende, mas antes e sobretudo nos ama infinitamente melhor do que nós amamos e o amamos. Deus nos ultrapassa na qualidade de melhor amante” (MARION, 2003, p. 369).

Marion mantém, em *Au lieu de Soi – L’approche de Saint Augustin* (2008), a ideia desenvolvida anteriormente, em *O fenômeno erótico*, de que a pressão exercida pelo amor pulsa a partir dela mesma, de forma que o amante não pode suspendê-la, reduzi-la ou anulá-la, nem dispor-lhe segundo sua vontade e não pode mais que decidir sua direção ou modificá-la.

Não se tratando mais de ser, mas de amar, o peso incondicional e irreversível, a pressão do amor me faz eu mesmo mais do que eu mesmo o posso fazer, impondo-se como a condição última de possibilidade do si. “Transcendental absoluto e incondicionado, o amor se exerce de tal maneira que nenhuma condição de possibilidade pode lhe impor limites, portanto, nem também de impossibilidade” (MARION, 2008, p. 365).

A irreversível anterioridade do amor precede-me de forma a me impor uma facticidade não negociável, como toda facticidade que, por definição, fixa e estabelece

sem deixar-me nada a dizer, pulsando de outro lugar que não eu e me enviando a outro lugar irrecuperável. A única possibilidade que me resta é a determinação deste outro lugar. Não como um fechamento angustiante, mas como uma abertura que não possa mais ser fechada, a possibilidade absoluta e inescusável do amor me concerne a fundo e jamais repousa. “Todo amor tem, pois, sua força e o amor não pode repousar na alma do amante; em toda necessidade, ele conduz” (Augustin apud MARION, 2008, p. 366).

Não se trata somente de ser ou não ser, mas de amar. Mas também não mais de amar ou não amar, posto que, como possibilidade última, esta me impõe amar sobremaneira. Como possibilidade última, o amor obriga-me a decidir o sujeito do que eu amo, “posto que, de toda forma, que eu queira ou não, que eu saiba ou não, eu amarei” (MARION, 2008, p. 367). Como em Santo Agostinho, não nos é demandado amar, mas escolher o que amamos. Já que o amor não nos é facultativo, mas nos predestina absolutamente, “não nos resta senão decidir como e o que amar” (MARION, 2008, p. 367).

A partir daí, Marion propõe que, enquanto determinação transcendental, o amor exercer-se-ia da mesma maneira e segundo uma mesma lógica, mesmo com objetos e ocasiões diferentes: “o que quer que ame, amo sempre pelos mesmos motivos e no mesmo estilo, que não variam por mais que o amor não cesse nunca de amar – *dilectio vacare non potest*” (MARION, 2008, p. 367). Há controvérsias, Marion as sabe e cita (2008, p. 367-369) justo nosso interlocutor, Nygren, para discuti-las, posto que este é quem mais profundamente contesta tal universalidade unívoca. Segundo Marion, a tese de Nygren de que eros e ágape são conceitos opostos, que não podem coincidir, visto se tratarem, o primeiro, de um conceito grego, que define um movimento humano em direção a Deus e, o segundo, de um conceito bíblico, do amor de Deus para os homens, pura graça, é até mesmo insustentável.

Para Marion, Nygren considera que a experiência do amor em Santo Agostinho nasce das leituras dos livros neoplatônicos e não das coisas mesmas e que o esquema agostiniano é determinado fundamentalmente por eros, embora não se veja claramente a tradição neoplatônica. A leitura de Nygren sobre Santo Agostinho, mostra que este, em seu encontro com eros e ágape, produz um terceiro termo, *caritas*, mas, para Marion, Nygren atém-se somente à importação da concepção neoplatônica, diminuindo, ou menosprezando a legitimidade cristã do conceito.

Não viria a caridade de Santo Agostinho da revelação do Cristo, mas do neoplatonismo? Seria o neoplatonismo a fazê-lo compreender que o amor tem um papel

central na própria revelação? Espantado com a argumentação “absurda” de Nygren, Marion protesta: “Para encontrar o amor no Novo Testamento, Santo Agostinho teria aprendido a centralidade de um conceito neoplatônico bem conhecido, a *caritas!*” (MARION, 2008, p. 369).

Seu protesto, não nos devemos ater ingenuamente a ele, como mera defesa da concepção de amor em Santo Agostinho, trata-se da busca, através do autor de *Confissões*, do caminho da univocidade do amor, ou como Marion (2008, p. 369) mesmo coloca: “ao menos [de] mensurar se a univocidade do amor conduz Santo Agostinho às incoerências e aporias, distorcendo a este ponto a revelação bíblica”.

É, da mesma forma, curiosa a escolha pelos títulos de suas obras. Como já apontamos, em *O fenômeno erótico*, a escolha, ao menos referenciada ao conceito grego, por eros, aqui também “o percurso de Marion se acaba pela criação do Si, que permanece um enigma, um “Au lieu de soi” (VIEILLARD-BARON, 2009, p. 367). O título que, em português, quer dizer, tanto “no lugar de si”, quanto “em vez de si”, não sugere tanto quanto realiza a busca pelo lugar de Deus em sua abordagem de Santo Agostinho.

Alguns podem apontar o quão inédita é a tentativa de ler Santo Agostinho pela fenomenologia, ou acreditar que, em um dos mais famosos retóricos cristãos, podem-se encontrar elementos de uma fenomenologia já dados. Mas Scheler, por exemplo, para quem também o ser humano é “antes de mais nada, um ser amoroso: ‘Mesmo antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens*, o homem é um *ens amans*’” (VANDENBERGHE, 2008, p. 80) já identificava uma fenomenologia do amor nas obras agostinianas. Marion faz uso de alguns de seus conceitos fenomenológicos nesta leitura e temos, por exemplo, o “adonné” e o “fenômeno saturado” algumas vezes utilizados como chaves de leitura para Santo Agostinho que, na verdade, claramente o apoia a desenvolver sua fenomenologia do amor.

Abordaremos a tentativa de Marion em demonstrar fontes em que a divisão no amor não aparece como, por exemplo, quando se aproxima de Agostinho, em *Au lieu de Soi*, posto que, para ele, “amor, dileção e caridade se dizem em uma só palavra”, enquanto denuncia a divisão, apontada por Nygren, como carente de bases verdadeiramente bíblicas e, portanto, do sentido cristão: “Pois, se o amor não se abre no mesmo sentido e univocamente entre o homem e Deus, então, não devemos esperar amar como Deus ama (pela graça do Espírito)” (MARION, 2012[a], p. 190).

Há muito para observarmos na doutrina agostiniana do amor e, sobretudo, nos próprios pontos em que Marion faz do amor o lugar central, o ponto decisivo, onde nos encontramos a nós mesmos, enquanto nos perguntamos se tal trajetória cumpre seu objetivo de univocidade ou se a divisão permanece e nem parece, ao menos, atenuada.

4. AMAR PARA VER

“Olhos: noite que sobre mim resplandeceu, quando
escancarei o portão e atravessado pelo gelo
invernoso das minhas fontes saltei pelos
lugares da eternidade”.
(Paul Celan. *Olhos*)

Em *Prolégomènes à la charité*, *Le Phénomène érotique* e *Au lieu de Soi*, Marion avança na questão do amor enquanto um imperativo teológico, mas também enquanto um pensamento fenomenológico estruturado basicamente em torno da alteridade/ipseidade. “Marion argumenta que estamos assegurados da ipseidade somente por sermos amados e não por sermos. E alcançamos o outro não por constituição, mas por disposição/desejo-para-amar, nas bases de nos acharmos sempre e já amados” (HORNER, 2005, p. 135).

Horner (2005, p. 136) aponta que, no fenômeno erótico, “a relação da redução erótica com a redução fenomenológica de Marion à doação não é totalmente explicada, mas aquela opera efetivamente na armação geral desta”. A partir dessa observação, tem-se a necessidade de buscar, então, tal relação, acreditando, especialmente, na possibilidade de encontrá-la na interseção destas obras, mais especificamente, no quanto elas abordam o amor por caminhos, em primeira instância, distintos, mas dizem justamente da relação muito particular de Marion com a teologia e a fenomenologia.

Retomando a colocação de Horner (2005, p. 136), parecer-nos-á bastante claro que é a redução erótica de Marion que opera efetivamente na armação geral de sua redução à doação, não o contrário. O quanto o amor, enquanto fenômeno e conceito unívoco, é relevante na obra de Marion como um todo não é passível de dúvidas. Contudo, o quanto este tema movimenta-se no sentido da doação – não propriamente no dar-se dos fenômenos, de tudo o que se dá, mas na doação de Deus, uma doação que coloca à prova inclusive a suspensão do doador como apontada por Marion em *Étant*

donné – é que parece mais dizer do percurso de Marion e, ainda mais, de onde ele pretende chegar.

4.1 A UNIVOCIDADE

Horner (2005, p. 142-146) propõe que a característica mais difícil a se negociar seja a continuidade como *eros* e *ágape* na análise do amor unívoco de Marion. Embora em algum momento, segundo a autora, seja possível sentir certa predominância do último sobre o primeiro – nossa hipótese também neste trabalho – o lançamento do amor nos termos da fidelidade traz a todo e qualquer amor a escolha de ser fiel, além de toda razão. Para ela, trata-se da fidelidade o ponto nodal do amor unívoco de Marion. “Todo amor pode ser pensado em relação à fidelidade; para isso, não é nem paixão insípida nem subestimar o amor de pais e crianças, amigos por amigos, ou Cristo pelo outro *por excelência* [...] Nessa dimensão, parece-me que ele alcança seu objetivo” (HORNER, 2005, p. 145).

Considerando o amor nos termos de uma fé “que admite a natureza sem razão de seu chamado” (HORNER, 2005, p. 146), uma fé que se caracteriza somente como um salto equivalente àquele atribuído a Kierkegaard, Marion encerra suas meditações do fenômeno erótico afirmando que Deus pratica a redução erótica como nós e devemos perguntar-nos, portanto, se não a aprendemos Dele mesmo e descobrir que Ele era o outro que amava antes, com a infinita diferença: sua qualidade de melhor amante. Para Horner (2005, p. 142), Marion completa o até então fenomenológico pela reasserção do teológico: “Marion invoca uma garantia teológica de amabilidade. Deus é quem ama perfeitamente e quem sempre ama antes de mim”.

Romano (2008, p. 323) entende a exigência de amar primeiro, chegar à frente do outro no amor, como a única exigência de onde todas as outras fluem.

Isto é, pressupor o amor no outro, ao invés de esperá-lo mostrar ou demonstrar; dispensar todas as demandas de reciprocidade e mover, com olhar para o amado, não no círculo fechado da troca, mas na anti-economia do dom. Fazendo desta a intransponível exigência de *todo* amor, seja filial, amigável ou romântico, mais do que a condição limitada de um amor limitado e particular – por exemplo, o amor de caridade como oposto ao amor carnal, ou *ágape* como oposto a *eros* –

Marion consegue edificar aquilo que era profano, anulando a grande distinção (ROMANO, 2008, p. 323).

Romano, então, remete-nos ao pensamento de Kierkegaard em uma comparação que parece inevitável neste momento, citando uma passagem de *As obras do amor* na qual Kierkegaard pergunta: “Mas o que, então, é amor? Amor significa pressupor amor; ter amor significa pressupor amor nos outros; estar amando significa pressupor que outros estão amando” (Kierkegaard apud ROMANO, 2008, p. 323) – portanto, chegar antes ao amor, sem esperar nada em troca. Contudo, para Kierkegaard, só o amor cristão ama e depois vê, pressupondo o amor no outro, pois “somente é possível pressupor amor no outro e olhar para o próximo com olhar amoroso a partir de um olhar transformado pela fé, pela transformação da eternidade” (ROOS, 2007, p. 226).

Segundo Romano (2008, p. 324), “a descrição do amor que Kierkegaard reservou a seus discursos edificantes é a mesma que Marion oferece para o constante e normativo e, portanto, universal e intransponível, fenômeno do amor, sagrado assim como profano”. Na univocidade do amor, nada que não obedeça a essa exigência merece ser chamado *amor*. “Marion chama esta antecipação do amor do outro, a qual é o único caminho para entrar no amor, pelo nome de ‘avanço’” (ROMANO, 2008, p. 324).

Amar supera o ser com um excesso sem medida, porque não reconhece nenhum oposto, nenhum avesso. Enquanto que o ser se aparta sem cessar do nada, só se desdobra com ele e só debate contra ele, o amor não encontra nada que lhe seja estranho, que o ameace ou o limite, posto que mesmo o negativo, o nada e o nulo (dá para imaginar mais opostos?), longe de o anularem, oferecem-lhe, ainda, um terreno privilegiado e o deixam realizar-se perfeitamente. Amar não perde nada com o fato de não ser, posto que não ganha nada com o fato de ser. Melhor, amar consiste, por vezes, em não ser, amado – ou ao menos em aceitar que pode não ser. Nada, nem o ser, nem o nada, pode limitar, reter ou ofuscar o amor, desde que amar implique, por princípio, o risco de não ser. Amar sem ser – isso define *o amor sem ser* (MARION, 2003, p. 124-125).

Embora não explicitamente, Marion parece aqui desenvolver a argumentação pascaliana de que a razão sozinha não pode conduzir o homem. O coração sente antes que a razão conclua. Aliás, aquele fornece os princípios para que a razão produza, deduza ou conclua. O sentimento em Pascal não só pode ser fonte confiável de conhecimento, como é ele que dá à razão o reconhecimento de sua limitação e

insuficiência. “Os princípios se sentem, as proposições se concluem e tudo com certeza, embora por caminhos diferentes – e é tão inútil quanto ridículo que o coração demande à razão um sentimento de todas as proposições que ela demonstra para querer recebê-los” (PASCAL, Fr. 282-110).

Enquanto Pascal diz que tratem-se de ordens diferentes e que “o último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam” (PASCAL, Fr. 267-188), Marion afirma-nos que não é pela razão que amo ou não. A reciprocidade não me pode dar uma razão para amar como tampouco pode retirar a razão para o mesmo. E, indo além de Pascal, temos, em Marion, que, se amo primeiro, não conheço bem a quem amo e não tenho necessidade de assim o fazer (ou, de outra forma, o colocaria como objeto).

Há uma passagem nos *Pensamentos* de Pascal em que ele, enquanto critica a janela da qual Descartes julga ver o homem, questiona a quem é que amamos quando amamos ou acreditamos amar. Dizendo da dificuldade de conhecer o outro, da essência inapreensível do outro em pessoa – ponto em que Marion também se assenta –, Pascal, ao contrário, não afirma que amo o outro sem conhecê-lo. Em verdade, ele afirma justo o contrário: que não amo senão as características concretas do outro, não amando o outro em absoluto.

Um homem que se coloca à janela para ver os que passam, se eu passo por aí, posso dizer que ele se pôs aí para me ver? Não; pois ele não pensa em mim em particular, mas aquele que ama uma pessoa por sua beleza, a ama? Não: pois a varíola, que matará a beleza sem matar a pessoa, fará com que ele não a ame mais. E se me amam por meu julgamento, por minha memória, amam-me a mim? Não, pois eu posso perder estas qualidades sem perder a mim mesmo. Onde está, portanto, este eu se não está nem no corpo, nem na alma? E como amar o corpo ou a alma senão por estas qualidades, que não são o que faz o eu, posto que são perecíveis? Pois amar-se-ia a substância da alma de uma pessoa, abstratamente, e algumas qualidades que nela existissem? Isso não é possível e seria injusto. Não se ama, portanto, jamais a pessoa, mas somente qualidades. Que não se zombe mais, portanto, daqueles que se fazem honrar por cargos e ofícios, pois não se ama ninguém senão por suas qualidades emprestadas (PASCAL, Fr. 323-688).

Também em Kierkegaard encontramos uma discordância neste ponto do estudo, pois, para ele, somente no amor introjetado como dever, dá-se a “transformação da eternidade”, na qual é possível amar independentemente das características de quem se ama, fora da economia da reciprocidade; amar antes de ver. No amor natural, ama-se a

quem tem algo a oferecer ou pode retribuir o amor “na mesma moeda”. É preciso ver a quem se ama e ver bem, ou incorrerá no risco de parecer *O Idiota*¹⁶.

O amar para depois ver, em Kierkegaard, é atributo do amor verdadeiro, do amor ao próximo, de amar a Deus para aprender o que é amar. E que amemos realmente a Deus, devemos justamente amar o próximo: “Porque aquele que não ama seu irmão, a quem vê, é incapaz de amar a Deus, a quem não vê” (1 Jo 4, 20). Ao mesmo tempo, “quanto mais ele ama o Invisível, tanto mais há de amar as pessoas, a quem ele vê” (ROOS, 2007, p. 219). Mas para Marion, sem razão e sem conhecimento prévio do outro,

[...] não amo, pois, porque conheça o que vejo mas, inversamente, vejo e conheço à medida que amo, eu primeiro. O outro aparece-me em tanto que o amo e segundo a maneira em que o amo, pois, minha iniciativa anterior não decide unicamente minha atitude com relação a ele mas, sobretudo, sua fenomenalidade – posto que eu a ponho primeiro em cena amando-o (MARION, 2003, p. 138).

Na fenomenologia do amor de Max Scheler, também bastante fundamentada em Pascal e Santo Agostinho, temos ainda uma perspectiva do amor que nos faz ver, que abre os olhos para o que é amado, mas somente a partir do acesso ao divino, nesse sentido, mais próxima às concepções de Kierkegaard e Pascal. E ver, em Scheler, diferentemente de Kierkegaard, para quem, no amor verdadeiro, não é preciso ver, mas somente amar, recebe o sentido de ver o que só pode ser visto quando permeado pelo divino, como a essência de cada um que só se revela no amor divino. A respeito do amar para ver na fenomenologia do amor de Scheler:

O acesso ao Divino permite que os seres humanos vejam a si mesmos, suas co-criaturas e o mundo do ponto de vista de Deus. ver tudo que existe como partícipe do Divino é senti-lo como sendo permeado pelo Amor Divino. Esse amor não cega, mas permite que se veja cada pessoa e cada coisa em seus estados ideais, isto é, como deveriam ser ou [...] como poderiam ser se realizassem suas tendências e capacidades mais profundas, íntimas e pessoais (VANDENBERGHE, 2008, p. 79).

¹⁶ Como nos traz Alvaro Valls (2000, p. 92), “É um amor cristão, e por consequência precisa ser, na expressão paulina, ‘escândalo para os judeus e loucura para os pagãos’. Loucura ou insensatez para os pagãos significa, se não estamos enganados, algo assim como ‘ilógico para os gregos e para todos aqueles que se formaram segundo a filosofia’”.

Ver, em Marion, não parece ter exatamente esse sentido scheleriano de ver o ideal, mas vale apontar a afirmação de Vandenberghe acerca de Scheler de que “esse amor não cega”. O amor permeado pelo divino não cega, mas não parece passar-se o mesmo com o amor que não é permeado pelo divino, com a concupiscência, aquela que escolhe bem a quem ama e também recebe o nome de amor. Contudo, não é difícil constatar que, independentemente de o amor ser cristão ou profano, verdadeiro ou de predileção, quando amo, a pessoa amada deixa de ser, absolutamente, só um chapéu e um casaco que passam sob minha janela.

Não é o amante que aparece através daquele a quem ama, mas o contrário. O outro fenomenaliza-se na medida em que o amante o ama e o vê, assim, como amável, único e individualizado, “daqui em diante, arrancado da economia, resgatado da objetividade, revelado pela iniciativa de amar, surgido com um fenômeno até então não visto” (MARION, 2003, p. 139).

Surge, pois, a dúvida: por que, então, o amante ama esse outro, sem razão ou conhecimento prévio, como já visto, e não qualquer outro? Marion (2003, p. 141) não parece fornecer-nos resposta que escape convictamente às explicações determinísticas, freudianas ou quaisquer que sejam, conscientes e inconscientes de escolha de objeto de amor e, continuando às voltas com a questão da alteridade, aponta para a descentralização do *ego* para o outro. Esse outro, único, ocupa agora “em virtude de seu papel de ponto focal, a função da razão que o amante tem para amá-lo”. É por esse outro único que se converte em amante – “porque era ele, porque era eu”. Dessa forma, a insuficiência da razão “institui sobretudo o amante como razão de si”.

Contudo, mesmo na realização do avanço na redução erótica, vê-se que a demanda de segurança, que inclusive determinou o amante, não está isenta de fracassar e, ainda mais, pode fazê-lo em muitos casos, “pois uma segurança recebida de outro lugar não é evidente e o simples fato de reivindicá-la não implica em que a obtemos nem que possamos possuí-la legitimamente ou pretendê-la” (MARION, 2003, p. 154). Sendo assim, Marion apresenta a necessidade de deslocar a qualificação do amante de modo que, para se qualificar como amante, não é necessário realizar o perfeito avanço do amor, mas decidir amar e, assim, assegurar-se de que se decide amar. Quando o amante resolve não esperar pela segurança, ela chega, não como as seguranças naturais, mas como a de amar como amante.

“[...] Ao reconduzir o avanço (amar primeiro) de uma performance efetiva à possibilidade de uma decisão, a redução erótica não se enfraquece, ela se radicaliza”

(MARION, 2003, p. 156). Nesse sentido, fenomenalizo-me onde me decido; quando me antecipo a mim mesmo e ao outro distinto de mim e decido amar o outro, eu primeiro, aí fenomenaliza-se minha ipseidade, minha fenomenalidade mais própria – em minha decisão pelo outro, que me pode confirmar quem sou e fazer-me aparecer devido a ele; decido decidir-me (amar amar) e esta é minha liberdade última de amante. “Estar enamorado” do outro não depende dele, mas só de mim – o doador.

Ressaltando que “estar enamorado” não se trata de “uma simples emoção subjetiva, individual e pré-reflexiva”, Marion (2003, p. 162) traz à redução fenomenológica a tonalidade afetiva daquilo que se decide, mais interior em mim do que eu mesmo, que perpassa toda a vida íntima sentimental, intelectual e social, consciente e inconsciente, pública e privada e “tratar-se-á, por meses, anos ou talvez para sempre, de um horizonte que engloba todas as minhas decisões e pensamentos” (MARION, 2003, p. 162); uma “vivência da consciência”, segundo termos da fenomenologia.

Essa tonalidade afetiva, na verdade, “volta a receber uma intuição tão vasta e tão vaga que poderia encher um número indeterminado de significações, tornando visíveis, então, outros tantos fenômenos diversos” (MARION, 2003, p. 163), possibilitando, inclusive, a instabilidade, as trocas abruptas e os fenômenos flutuantes. O excesso de intuição não permite uma significação precisa e estável – uma intuição superabundante frente a uma significação provisória ou, até mesmo, ausente.

Em suma, a tonalidade afetiva de amar amar evidencia uma intuição às vezes intencional para o outro e sem outro reconhecível – intuição intencional, mas sem objeto intencional, intuição de preencher, mas sem conceito a preencher. A intuição que me fornece a tonalidade afetiva de amar amar surge em excesso, mas se dispersa sem forma. Ela permanece uma intuição vaga, que torna meu amor de amar vadio – moralmente volúvel mas, sobretudo, fenomenalmente incapaz de por em cena algum outro identificável. Uma intuição cega que não vê nenhum outro. Saturada dela mesma, concede amar amar, sem nada mostrar (MARION, 2003, p. 164).

Pascal, no fragmento 72-199 dos *Pensamentos*, fala de todas as coisas que, quando em excesso, impedem-nos de captá-las. O barulho em excesso que, ao invés de fazer-nos ouvir mais, ensurdece-nos, a luz em excesso que cega, o extremo calor ou o extremo frio, “enfim, as coisas extremas são para nós como se não fossem, e nós não somos nada em relação a elas: elas nos escapam, ou nós a elas”.

Ao invés de validar uma significação por uma intuição, que a poderia preencher pela intencionalidade, aqui, o que se busca é fixar uma significação precisa para uma intuição excessiva, “que provoca a decisão de amar por antecipação” (MARION, 2003, p. 166). A significação que deve validar minha intuição deve manifestar ao outro e fixar-me a intuição, não de modo a rebaixar o outro a objeto e, sim, conservando sua alteridade radical para que minha intuição vaga faça-me amar sem um ponto fixo. “A significação, aqui ausente, não me concede, sobretudo, representar o outro, mas deverá permitir a mim receber sua alteridade” (MARION, 2003, p. 167). Para ver o outro, devo esperar uma significação que confronte minha intenção com a dele, uma significação nova que me imponha uma alteridade.

Para todo fenômeno comum, minhas significações previstas esperam a confirmação das intuições ainda por vir. Para o outro, em regime de redução erótica, minha intuição superabundante, porém vaga, deve ainda esperar o advento imprevisível de uma significação, que a fixe (MARION, 2003, p. 167).

Além da inversão entre intuição e significação, no fenômeno erótico, trata-se da doação de uma significação absolutamente exterior a mim, visto não se dar a partir do *ego* que sou, mas justo do entrecruzamento entre o amante, que fornece sua intuição e o outro, que impõe sua significação na distância. Não havendo um único polo egoico, trata-se de um *fenômeno cruzado* (MARION, 2003, p. 176).

Para Horner (2005, p. 137), aqui podemos ver um avanço na posição exposta em *Prolegômenos à caridade*, onde o fenômeno cruzado é descrito como ocorrendo ao sentir o peso do olhar insubstituível do outro, como cruza minha mirada intencional, um peso como a experiência de uma sempre-anterior injunção que me expõe e me obriga. Já no *Fenômeno erótico*, ocorreria um desenvolvimento no abastecimento de uma significação mais pessoal do outro no juramento.

Se o outro presta-me a função de uma significação que fixa minha intuição erótica, também eu o faço, aparecendo ao outro enquanto função de significação. “Os dois *egos* cumprem-se bem como amantes e permitem mutuamente que apareçam seus respectivos fenômenos” (MARION, 2003, p. 178). Reciprocamente, a significação que permite à intuição aparecer como fenômeno dá-se como um *juramento*, assegurando uma significação de outro lugar (“Eis-me aqui!”) ao outro. Essa mesma significação reúne os dois *egos* e fixa as duas intuições. É o juramento que torna este, então, um fenômeno cruzado.

Para Romano (2008, p. 324), a, digamos, grande conquista de Marion respeito à univocidade do fenômeno erótico permanece sendo o avanço, presente em todo amor, sua interseção última. Ao que a reciprocidade libera-se de ser uma exigência, o avanço do amor sem retorno passa a ser um “*ato* que eu posso realizar”, em termos voluntarísticos do desejo e da decisão, uma passividade, devido à minha carne que se erotiza sem mim e provoca a si mesma e, por fim, em termos da *hexis*: “Amor origina-se no amor”.

Se estas descrições não contradizem uma à outra é porque a unidade do fenômeno erótico não é buscada em uma teoria psicológica das faculdades, nem em uma teoria “gramatical” (no sentido de Wittgenstein) dos verbos de ação, dos verbos referentes a um estado (da experiência) e dos verbos disposicionais, mas em um único e inevitável fenômeno do avanço (ROMANO, 2008, p. 325).

O que se excetua da redução erótica não evidencia, de maneira alguma, um outro sentido para o amor, mostrando equívocos do amor único, mas apenas não depende da lógica própria da redução. Dessa forma, se, como amplamente discutido, há um único sentido para o amor e Deus nomeia-se como amor, estaria Deus na redução erótica, amando como nós? Deus revela-se por amor e como amor nas figuras e nos momentos do único amor, exatamente este que praticamos.

Ele se faz amante como nós – passando pela vanidade (os ídolos), a demanda de que o amem e o avanço de amar primeiro, o juramento e o rosto (o ícone), a carne e o gozo da comunhão, a dor de nossa suspensão e a reivindicação ciumenta, o nascimento do terceiro em trânsito e o anúncio do terceiro escatológico, que terminam por se identificar com o Filho encarnado, até a promulgação unilateral por ele de nossa fidelidade (MARION, 2003, p. 368).

A própria questão da fidelidade, apontada por Horner como o ponto onde Marion atingiria a univocidade, encontra, concomitantemente, o que Marion cita como o “engano”: “pretender, dando ao outro sua própria carne, dar-lhe também minha pessoa” (MARION, 2003, p. 264). Não podendo reivindicar minha pessoa de minha carne erotizada e, portanto, produzir minha verdade, passo a exigí-la do outro, uma dentre outras aporias que naturalizam o outro a simples corpo e chegam a matar a pessoa do outro. Da mesma forma se passa quanto à questão de “demonstrar a existência de Deus”. Marion (2012[b], p. 56) afirma que, antes de demonstrar, nós amamos já sem saber, como na relação amorosa em que não sei verdadeiramente daquele ou daquela

que amo e que, mesmo acumulando informações, não acessarei jamais a sua essência. “E, apesar disso, ou por isso mesmo, porque eu não posso, eu lhe sou ainda mais ligado; como em Proust, o Narrador amava Albertine sem conhecê-la ou como Swann cessará de amar Odette desde que a conheça. Nossa relação com Deus ressalta esse conhecimento por incompreensão”.

A busca pela compreensão da “essência” é o que leva tanto o Narrador proustiano a aprisionar Albertine na tentativa de capturar seus múltiplos “eus”, quanto o que nos leva, na tentativa de capturar a essência de Deus, a pensar Deus no Ser. Marion inscreve, então, a questão do ciúme no lugar de honra dessa discussão. Assim como em Proust, “o ciúme sofre esta aporia como o pior dos sofrimentos possíveis – o outro aparece-me justo o suficiente para indicar-me que ele nunca fenomenalizar-se-á em pessoa” (MARION, 2003, p. 286), para assinalar-me a impossibilidade de possuí-lo.

Os ciúmes exigem do outro que se realize como amante, censuram o outro por não amar amar, defendendo a sinceridade do outro que desfalece contra ele mesmo para que não engane, não a mim, mas ao amor mesmo. “O ciúme exprime, pois, uma exigência propriamente fenomenológica: que o outro apareça em pessoa – como *uma* pessoa e como nenhuma *outra*” (MARION, 2003, p. 291), mas não sabe como obter sua exigência. O ciumento e o que odeia reivindicam, com uma obstinação maior que a dos amantes, o outro em pessoa, sem renunciar a alcançá-lo, uma vez que, embora a erotização já tenha desembocado em suspensão e decepção, essa pessoa segue mostrando-se a mim na obscuridade erótica de seu rosto “e a pressinto exatamente da mesma forma que a exijo – em tanto que falta” (MARION, 2003, p. 298). A pessoa fenomenaliza-se primeiro com a figura de uma falta que excede, atribui-me na medida em que me falta.

Aqui, volta-se, então, à proposta inicial da redução erótica, de encontrar para o amor seu sentido unívoco – há muito perdido e “prostituído” pelas muitas designações atribuídas a ele, as quais o dissolviam e o deixavam escapar (MARION, 2003, p. 361). O amor só se define a partir da redução erótica e a única forma de pensá-lo é em sua univocidade.

[...] todos os casos de amor convergem em que o amante perde sua primazia e que em todo encontro ele se expõe, como aqueles de outro lugar, à única questão da vanidade: “amam-me – de outro lugar?”; a partir da qual pode comprometer-se a atravessar as figuras impostas da redução erótica. Fora dessa redução, não há amor, nem amante. Nela, um sentido único de amor (MARION, 2003, p. 361).

Ainda que surjam dúvidas quanto a possíveis dicotomias, há de analisá-las sob o critério da redução erótica. O primeiro exemplo, trazido por Marion, dá-se na suposta pergunta: “como manter em um mesmo conceito as pulsões que me impelem a objetos tão diferentes como o dinheiro, as drogas, o sexo ou o poder e, sobretudo, como assimilá-las ao movimento que me impele ao outro (um homem, uma mulher, Deus etc.)?” (MARION, 2003, p. 362) Não posso dirigir a tais objetos mundanos a pergunta contra o que é vão “amam-me?”, pois mesmo que eu os possuía, nenhum deles garante a mim a segurança do outro lugar – o qual justamente não posso jamais possuir por sua irreduzível alteridade.

Há ainda outra ambiguidade a ser avaliada, que propõe a distinção entre o amor erótico e a amizade. Se se entende por amizade uma relação de igualdade entre dois que compartilham um mesmo interesse por alguma coisa e esta coisa caracteriza-se como um terceiro, tal relação não depende do outro lugar e, portanto, não se encontra na redução erótica. Não supõe um equívoco na univocidade do amor, pois em nada depende dele.

Mas, se por amizade entende-se a reivindicação de outro lugar, o avanço sem reciprocidade e o juramento como significação, tem-se, então, o amor, ainda que sem o cruzamento das carnes erotizadas, sem o gozo e a suspensão e sem a exclusividade. Marion afirma que tais diferenças não são suficientes para negar à amizade sua cidadania no terreno do amor e, até mesmo, que o amigo talvez seja o amante mais feliz exatamente por essa parcialidade (MARION, 2003, p. 366).

E, enfim, entre eros e ágape, não haveria, nem ao menos aqui, dois sentidos distintos para o amor? Marion toma a acepção mais conhecida, na qual “o amor paixão, que goza de si e possui o outro, contrastaria com o amor virtude, que dá ao outro e esquece-se de si mesmo” (MARION, 2003, p. 367), para começar a afirmar que não há nem mesmo entre eros e ágape uma distinção do amor. Mesmo o amante que goza e possui não pode fazê-lo, se não, esquecendo-se e abandonando-se primeiro. Tanto no avanço quanto na erotização da carne do outro ou na fidelidade que o amante concede, eros mostra-se dedicado e gratuito como ágape que, por sua vez, goza, erotiza pela palavra e, muitas vezes, fraqueja ao praticar seu avanço. “É preciso muita ingenuidade ou cegueira ou, sobretudo, ignorar o amante e a lógica erótica para não ver que ágape possui e consome tanto quanto eros oferece e entrega” (MARION, 2003, p. 367).

É preciso questionar em que medida ágape goza e erotiza, possui e consome, mas isso Marion não nos esclarece em sua conclusão. Temos, contudo, um exemplo mais claro em Scheler que, embora não busque um conceito unívoco de amor, propõe uma fenomenologia do amor com alguns aspectos que nos podem interessar muito na abordagem da fenomenologia de Marion. Segundo Vandenberghe (2008, p. 98-99), em sua análise de São Francisco de Assis (*Gesammelte Werke*, v. II), Scheler aponta que este realiza como que uma síntese entre o amor de Deus, presente em todas as criaturas terrenas e o amor tão intenso às criaturas que alcança a Deus. Ele ama tão intensamente o mundo que tudo é banhado pelo amor divino, ao mesmo tempo em que o amor de Deus torna-se cada vez mais terreno ao incorporar-se à natureza. A presença divina está em cada uma das criaturas terrenas na pedagogia do amor omnimisericordioso de São Francisco.

De forma magistral, Scheler interpreta o amor acósmico de S. Francisco como uma “funcionalização” da ideia do amor terreno (eros), que, aplicada à natureza, é completamente espiritualizada ao mesmo tempo em que a ideia do amor espiritual (ágape) é, por sua vez, erotizada (VANDENBERGHE, 2008, p. 99).

O que todos esses sentidos parecem ter em comum é justamente aquilo que Santo Agostinho já nos apontava e que Scheler (1936, p. 176-177) enfatiza do amor que nos faz conhecer as coisas. Tudo permanece cetera se não nos dirigimos a elas com amor. Como alguém que, sentindo a “potente atração” pela botânica, dirige-se às gramíneas forrageiras como objetos de seu interesse, enquanto nós, que pouco ou nada entendemos da diferença entre os gêneros *Cynodon* e *Paspalum*, apenas pisamos nelas.

Ainda assim, a gramínea permanece um objeto de estudo, apreensível pelo conhecimento, por todas as inúmeras técnicas de pesquisa botânica que, mesmo diante da complexidade que o pesquisador pode sentir diante de uma simples grama, há, ao menos, a possibilidade de que ele venha a saber tudo a respeito dela, possuir o conhecimento dela e a certeza de que ela não tem nada a esconder.

Quando se diz que é preciso amar para ver, que só quando amo, vejo a outra pessoa, é porque o amor, embora suas muitas manifestações em direção a coisas e pessoas, tem sempre – talvez aí resida sua univocidade – o sentido de se dirigir a outrem com interesse. Só o amor pode fenomenalizar algo que, sem ele, permanecer-nos-ia

invisível, ou bastante indiferente. Só amar me revela a alteridade, ou a eleidade¹⁷ como prefere Levinas, daquele que passa sob minhas vistas e que, antes de amá-lo, poderia ser só um manequim, ou talvez um robô em tempos de velozes avanços tecnológicos.

Enquanto não amo, o outro diante de mim segue sendo sua característica mais evidente ou, muitas vezes, sua funcionalidade, no que ele me serve naquele instante, naquela situação. Mas, quando amo, seja por amizade, predileção apaixonada, paixão momentânea ou como o próximo, consigo ver no outro a infinita distância que nos separa e nos aproxima, em nossos lugares únicos e insubstituíveis. A atração que me dirige às coisas e às pessoas, que me faz tratá-las com adoração, ternura ou desejo carnal, é a mesma atração que me possibilita dar a elas o lugar delas mesmas, vê-las em seu modo de ser próprio, fenomenalizá-las em minha consciência.

Quando afirma que não é só a razão que conhece, mas também o coração, Pascal coloca-nos justamente a par dessa atração que nos faz dirigir-nos e conhecer-nos – para Marion, avançar, eu primeiro, e manter a distância e a fidelidade que preservará o outro para o outro, aspectos com os quais Marion alcança sua busca de univocidade segundo Romano e Horner, respectivamente.

4.2 AMOR E CONHECIMENTO

Quando, da mesma entrevista já citada neste estudo, questionado acerca de uma possível natureza religiosa do homem, Marion (2012[b], p. 56) responde: “Deus constitui o que há de mais interior ao homem, mais interior a ele do que ele mesmo, dizia Santo Agostinho”. Esse lugar de si agostiniano, mais íntimo a mim do que eu mesmo, que não é senão o lugar de Deus, em muito contribui para circular a tese de Marion de que o ego não é, por ele mesmo, ele mesmo.

¹⁷ Em francês “Illéité”: “Exclusiva do ‘tu’ e da tematização do objeto, a eleidade – neologismo formado sobre o *ele* – indica uma forma de me concernir sem entrar em *conjunção* comigo (avec moi)” e ainda, “A eleidade de além-do-ser é o fato de que sua vinda [do outro] em minha direção é uma partida que me deixa realizar um movimento em direção ao próximo” (LÉVINAS, 2011, p. 27-28).

Nem por apreensão de si na consciência de si (Descartes, ao menos segundo sua interpretação comum), nem por um performativo (Descartes em uma acepção menos comum), nem pela apercepção (Kant), nem mesmo por auto-afecção (Henry) ou decisão antecipatória (Heidegger). O ego não acessa si mesmo para um outro (Lévinas) nem como um outro (Ricoeur) – mas ele só se torna si mesmo por um outro (Marion, 2008, p. 383-384).

Em *Au lieu de soi – l’approche de Saint Augustin*, Marion apoia-se na noção de amor em Santo Agostinho para ajudá-lo, claramente, a articular seu conceito unitário de amor, argumentando, especialmente, que este está presente ao fim da construção agostiniana do amor. Para Kosky (2010, p. 108), o ser humano de Marion “envolve o risco irredutível e a instabilidade de repetidamente e infinitamente exceder a qualquer concepção que os outros podem ter de mim mesmo” e, acrescento, que mesmo eu possa ter de mim mesmo.

O homem agostiniano, incógnita para si mesmo, que é muito menos o homem em geral ou uma noção abstrata de homem, do que ele mesmo, o próprio Agostinho, traz à tona a “inautenticidade fundamental”, uma essência que não é senão uma pergunta, nunca uma resposta.

[...] pois, habitualmente, o homem é um desconhecido para si mesmo; ele não sabe do que é capaz, nem do que é incapaz; por vezes, supõe-se erroneamente e, às vezes, duvida de suas forças, quando não ocorre de desafiar-se. Uma tentação se apresenta: é para ele um meio de se questionar sobre seu real valor e de se conhecer tal como é. Deus o conhecia, mas ele não conhecia a si mesmo (AUGUSTIN, 2007, p. 935, v. I, 55-2).

Esse homem, incógnita de si, encontra em Marion a necessária resposta de tal desconhecimento. Ao chamado que o precede, ele encontra-se sempre em atraso; não está lá antes de sua origem, antes dos eventos que lhe fazem quem ele é e, dessa forma, sua resposta não alcança jamais seu chamado. Enquanto precedido e, portanto, dado, o homem não acessa sua identidade e sua origem, sua identidade aparece enquanto questão e ele não sabe dizer quem é. “Pela convocação, o adonado se identifica, mas essa identificação escapa-lhe de imediato, posto que ele a recebe sem necessariamente conhecê-la” (MARION, 2005, p. 370).

Da mesma forma, Agostinho não alcança uma verdade, uma origem de si, mas uma presença que o precede e o convoca: “Estavas comigo e eu não estava convosco!”

(Conf. X, 27-29). Com o que Agostinho se depara não é, de forma alguma, a autoconvicção ou o conhecimento pleno de si, mas com a “facticidade inegável” (MARION, 2005, p. 372), a certeza de um outro, que me reivindica antes mesmo que eu possa negá-lo.

O que a experiência introspectiva de Agostinho de si mesmo demonstra é que a reflexão humana sobre o humano não leva a produzir uma certeza de si mesmo, mas abre o ser humano para a instabilidade e incômodo, incompreensibilidade, e incerteza, que são fundamentais ao humano, quando visto com relação à sua origem em uma certeza que o ultrapassa (KOSKY, 2010, p. 112).

É o amor, em Marion e Agostinho, que abre o ser humano, enquanto dado, a essa verdade que ele reivindica, que me dá o privilégio de receber o excesso que me diferencia, que me precede e constitui, dando-me a segurança de um outro lugar contra a vanidade, mas jamais a compreensão-possessão de mim mesmo.

Podemos observar da mesma forma, embora não tão profundamente abordado por Marion, tal como o de Agostinho, o percurso de Pascal respeito ao conhecimento de si e ao mais íntimo em mim. Quando afirma, no fragmento 548-419, que “não somente nós só conhecemos Deus por Jesus Cristo, mas nós só nos conhecemos por Jesus Cristo”, Pascal afirma que só nos é dado conhecer a vida, a morte e nós mesmos em Deus. Deus se fez homem e veio até nós, já que não podíamos ir até ele e, de outra forma, não o conheceríamos. Portanto, não podemos conhecer a Deus e a nós senão por Cristo.

A relação tão estreita que nos apresenta Pascal entre o amor e o conhecimento de si, traz, indiscutivelmente, contribuições significativas à compreensão do amor em Marion. Talvez os caminhos de Pascal não sejam mesmo tão explicitamente citados por Marion, como os de Agostinho, mas seus percursos, que já vêm coincidindo há alguns pontos, apontam-nos, mais uma vez, para um Marion leitor de Pascal e para uma fenomenologia bastante devedora da filosofia do século XVII.

O amor em Pascal está, indissociavelmente, relacionado à queda do indivíduo pelo pecado, a mesma que não o permite encontrar o objeto de seu amor infinito e não permite amar-se a si mesmo infinitamente, também não o permite encontrar seu lugar mais particular: “O homem não sabe em qual posto se coloca, ele é visivelmente desviado e caído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Ele o busca em todos

os lugares com inquietude e sem sucesso nas trevas impenetráveis” (PASCAL, Fr. 427-400).

Embora seja dito e necessário ao homem conhecer-se a si mesmo, o amor próprio impõe-lhe uma barreira, pois, se pensa em si mesmo, o homem depara-se, inevitavelmente, com sua miserabilidade, sua condição finita e contraditória, sua ausência de lugar, insuportáveis para o amor próprio. Como a soberba em Agostinho, que impede o homem de elevar-se ao mais sublime, a Deus e, portanto, à verdade, o amor próprio, em Pascal, impede ao homem de aproximar-se do mais interior e, portanto, da verdade. “Há diferentes graus nesta aversão à verdade, mas pode-se dizer que está em todos em algum grau, porque ela é inseparável do amor próprio” (PASCAL, Fr. 100-978).

Dessa forma, o eu só me aparece como um eu artífice, do qual não posso apreender a essência e que se mostra a mim incompreensível. Não se dá a mim pelas qualidades do meu corpo, nem mesmo da minha mente, inapreensível como o eu descrito aqui também por Fernando Pessoa, mestre português dos heterônimos:

Não sei quem sou, que alma tenho. Quando falo com sinceridade não sei com que sinceridade falo. Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros). [...] Enlevam-me ânsias que repudio. A minha perpétua atenção sobre mim perpetuamente me aponta traições de alma a um carácter que talvez eu não tenha, nem ela julga que eu tenho. Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas. [...] Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, [...] por uma suma de não-eus sintetizados num eu posição (PESSOA, [1915] 1966, p. 93-94).

Incômodo aos outros por seu desejo de obscurecer a verdade e sua tirania, o eu nega a igualdade da relação com o próximo e não pode, portanto, do outro obter a verdade sobre seu lugar. “[N]ós odiamos a verdade, escondemo-la; queremos ser bajulados, bajulamo-nos; gostamos de ser enganados, enganamo-nos” (PASCAL, Fr. 100-978). A partir da queda que o fez perder o acesso a seu eu verdadeiro, do distanciamento de Deus e da busca por respostas racionais sobre si mesmo e o mundo, o homem precisa apelar ao outro na busca pela verdade de si. Mas, nota rapidamente que o outro encontra-se, como no fragmento 693-198¹⁸, na mesma situação de cegueira e

¹⁸ “Vendo a cegueira e a miséria do homem, observando todo o universo mudo e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como que exilado nesse recanto do universo, sem saber quem o pôs lá e o que veio fazer, o que se tornará ao morrer, incapaz de qualquer conhecimento, eu caio em terror como um

miséria, talvez ainda pior por não se questionar sobre nada e agarrar-se aos objetos que encontra para não se perder, abaixando-se ao ponto de “submeter-se às bestas até adorá-las” (PASCAL, Fr. 429-53).

Trazendo em si, ao mesmo tempo, as marcas da grandeza e da miséria, o homem pascaliano não pode ver a si mesmo e ao mundo, não pode dimensionar seu lugar respeito ao que está à sua volta, “pois, enfim, o que é o homem na natureza? Um nada respeito ao infinito, um tudo respeito ao nada, um meio entre nada e tudo” (PASCAL, Fr. 72-199). Impedido de compreender Deus, o fim e o princípio das coisas pela racionalidade, enquanto iguala-se a todas as outras coisas da natureza e objetos do mundo, não resta ao homem senão sentir o nada de sua finitude e o devoramento do infinito que o cerca.

Para Pascal, é estranho que o homem tenha sido levado a pretender compreender os princípios e os fins, conhecer tudo, a si mesmo e a natureza como se com ela tivesse alguma proporção, sem dar-se conta de que sua pretensão é tão infinita quanto seu objeto. Desviando-se nos caminhos tortuosos que o levam do anseio de conhecimento à completa perda de si mesmo, só resta ao homem a grandeza de reconhecer-se em sua condição ínfima diante do tudo, imensa diante do nada, pecaminosa diante de Deus. Que o homem se ame, pois há nele uma natureza capaz do bem e que se odeie, por suas baixezas, sua concupiscência (PASCAL, Fr. 423-119).

Não é em mim mesmo ou nos outros iguais a mim que posso encontrar o verdadeiro lugar do meu eu, infinito e miserável, cindido pela queda. Também não será, certamente, pela razão. Meu eu verdadeiro não o acessarei pelas pesquisas naturais, meu lugar não o conquistarei com meu eu tirano, mas só em Deus, que se abaixou por amor, posso reparar a cisão tão essencial em mim. Pascal, imperativamente, afirma no fragmento 434-131: “Conhece, portanto, soberba, que paradoxo você é para você mesma. Humilhe-se, razão impotente; cale-se, natureza imbecil, aprenda que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouve de seu mestre a verdadeira condição que ignora. Escuta Deus”.

Se nos odiamos por nossa própria concupiscência, ao mesmo tempo em que só podemos amar o que está dentro de nós, por nosso amor próprio que nos distancia da verdade, é preciso amar um ser amável, que esteja dentro de mim, mas que não seja eu

homem que tivesse sido levado dormindo para uma ilha deserta e aterrorizante, e que acordasse sem saber onde estava e sem meios de sair. Dessa forma, admiro como não se entra em desespero por tão miserável estado. Vejo outras pessoas junto de mim, de um semblante natural, eu lhes demando de são mais instruídas que eu; elas me dizem que não”.

mesmo. “Ora, só há o Ser universal que seja tal. O reino de Deus está em nós: o bem universal está em nós, somos nós mesmos e não somos nós” (PASCAL, Fr. 485-564). O repouso da alma não está, para Pascal, dentro de si mesmo como dizem os estoicos. A felicidade também não está fora de si mesmo, como dizem por aí, na diversão. Nem o repouso, nem a felicidade estão dentro ou fora de nós mesmos, mas só em Deus – dentro e fora de nós.

O Deus dos cristãos é um Deus que faz com que a alma sinta que ele é seu único bem; que todo seu repouso está nele, que ela não terá outro prazer a não ser amá-lo; e que a faz, ao mesmo tempo, odiar os obstáculos que a retêm e o impedimento de amar a Deus com todas as suas forças. O amor próprio e a concupiscência, que a detêm, lhe são insuportáveis. Este Deus a faz sentir que ela tem seu fundo de amor próprio que a perde e que só ele a pode salvar (PASCAL, Fr. 544-460).

Em ensaio intitulado *Liebe und Erkenntnis (Amor e conhecimento)*, Max Scheler traça um percurso da dialética do amor e conhecimento – não propriamente do conhecimento de si, mas acaba, inevitavelmente, conduzindo-nos a pensar o lugar do amor no problema da alteridade e ipseidade, que vem permeando os caminhos de Marion – até estabelecer, bastante fundamentado em Santo Agostinho e Pascal, uma ligação entre a entrega amorosa e a atitude fenomenológica. Scheler (1936, p. 140) inaugura seu estudo citando a afirmação de Pascal em *Discurso sobre as paixões do amor*: “o amor e a razão não são que uma mesma coisa” e parte desta mesma afirmação para, assim como a leitura que faz de Pascal, demonstrar que a paixão – mais tarde dirá do amor mesmo – é que faz surgir os objetos que só depois os sentidos representarão e a razão apreciará.

A trajetória de Scheler neste ensaio parece voltar-se para um momento anterior ao de Marion, como se Scheler traçasse o panorama e indicasse as bases sob as quais Marion trabalharia sua fenomenologia do amor. Dessa forma, mesmo que este estudo não seja mencionado em nenhuma obra do nosso autor, é certo que ele vem ajudar-nos a compreender a fenomenologia do amor e o lugar de si tão agostinianos de Marion.

Scheler começa pelo axioma hindu, encontrado no Maha-Bhârata, em que o amor é necessariamente consecutivo ao conhecimento e jamais o contrário. “Tudo o que será objeto da apreciação ética ou religiosa no amor será necessariamente o fruto do conhecimento” (SCHELER, 1936, p. 144). Ele não menciona, então, resta a dúvida se também todo objeto da apreciação estética no amor é fruto, nesta concepção hindu, do

conhecimento. Na tradição cristã, o amor, que tem como maior pensador Santo Agostinho, assume o lugar de movimento mais original do espírito divino e do espírito humano e, não podemos esquecer, está rigorosamente oposto àquele lugar na experiência hindu (SCHELER, 1936, p. 144). Pascal, na tradição cristã, afirma, no mesmo discurso das paixões citado anteriormente por Scheler, que o amor levar-nos-ia, antes de qualquer conhecimento, à apreciação estética.

Nós nascemos com uma característica de amor nos nossos corações, que se desenvolve à medida que o espírito se aperfeiçoa e que nos leva a amar o que nos parece belo sem que jamais nos dissessem o que é. Quem duvida, depois disto, que estamos no mundo para algo mais além de amar? (§4) (PASCAL, 2008, p. 29).

Essa ideia do amor como força original, que leva Pascal a realizar uma espécie de salto da apreciação estética ao amor enquanto nosso sentido no mundo, está aqui oposta à concepção hindu, no que esta última porta de radicalmente intelectualista, em seu princípio de que a libertação do eu não só se dá por si mesmo por meio do conhecimento. Nesta perspectiva:

[...] o início de todo processo de salvação não é conduzido pelo ato de amor de uma potência sobrenatural anterior a todo ato humano, como ensina o cristianismo, pela graça da divindade, portanto, por uma ação de salvação transcendente que deve ter por efeito a transmissão à humanidade de um saber necessário à sua salvação, de uma “revelação”; mas que toda libertação é bem antes aquela que o indivíduo realiza dele mesmo pelo ato do conhecimento (SCHELER, 1936, p. 145).

Também na perspectiva do amor como consequência e não como condição “da salvação que reside exclusivamente no conhecimento” (SCHELER, 1936, p. 146), encontramos a tradição helênica ou, mais exemplificado aqui pelo eros platônico. Não que Platão compartilhe da concepção de individuação hindu voltada, segundo Scheler (1936, 148-149), para o corpo e seus desígnios, onde “o sujeito espiritual cognitivo, único e idêntico a ele mesmo se encontra singularmente intrincado”. Ao contrário, o eros platônico reporta-se originariamente a um ser positivo e a uma plenitude positiva. O conhecimento, assim como o amor, são movimentos em direção ao que Scheler (1936, p. 150) chama “certa abundância de ser”.

Mas, para Scheler (1936, p. 158), o erro dos hindus de conceber o amor como não sendo mais que “uma atração mútua das partes de um ‘todo único’ encontra-se

igualmente em Platão”, mais especificamente em sua célebre concepção do amor entre um homem e uma mulher, promovido pela atração de duas partes separadas, não diferenciadas sexualmente em sua origem, a mesma concepção que, segundo ele, antecipará o grande movimento histórico da paixão romântica.

As análises que Scheler faz do amor encontrado tanto na concepção hindu quanto na tradição romântica vão ao encontro da nossa discussão a respeito do lugar do amor na questão do conhecimento de si e do outro e de que forma toda essa articulação realiza-se (ou não) sem Deus. A primeira análise trata do amor na tradição hindu:

No amor, é-nos preciso, não compreender de uma maneira intuitiva o sentido e o valor positivo do outro separado de nós, nem envolvê-lo em uma profunda afirmação de sua existência e de seu valor, mas, ao contrário, experimentar como suprimida sua existência, portanto, sentirmo-nos, todos dois, abismar e evaporar na bendita plenitude do nada (SCHELER, 1936, p. 148-149).

Já a segunda análise diz respeito à tradição idealista que, para Scheler, está falha em sua base quando segue o movimento, antecipado por Platão, da paixão romântica. A crítica, feita por ele, em muito assemelha-se à conclusão a que chega Marion com relação ao amor que sentimos eu que me odeio e o outro que odeia-se igual a mim, acrescida da argumentação de Pascal a respeito do eu que crio para fazer-me amar pelo outro, já que eu mesmo não o consigo, como já visto anteriormente.

Todo panteísmo, de Spinoza a Hegel e Schopenhauer, tem implicitamente contida esta tese fundamentalmente errônea. Não é fácil de ver como, seguindo este esquema que, até este dia, está habitado por aquele de toda falsa mística, o amor encontra-se completamente conduzido ao egoísmo? Pois, o amor será aqui outra coisa realmente que não o egoísmo de um todo, que só tomaria a forma *aparente* do amor dando a forma *aparente* da individualidade e da autonomia ao que só é modo e parte? O que mais, enfim, que um “egoísmo a dois”? O amor de indivíduos somente *aparentes* só é, portanto, também um amor *aparente*! (SCHELER, 1936, p. 158-159)

A inversão do movimento do amor trazida pela experiência cristã é, para Scheler a inversão radical das noções de amor e conhecimento. Referindo-se à inversão do axioma grego, no qual o amor seria um movimento do homem para Deus que, segundo ele, não amaria, um Deus não amante, para um movimento em que Deus abaixa-se ao homem, tem-se não mais a libertação por si mesmo através do conhecimento, mas a

libertação pelo amor de Deus, um Deus amante e misericordioso, que se faz carne e nos mostra Sua vontade de amor. Cristo não possui a verdade, Ele é a verdade.

No amor de Deus, bem antes, a pessoa humana libera-se, sempre mais pura, das perturbações de sua consciência pulsional, decompondo sua unidade em uma série temporal de processos; ela libera-se de todo laço natural e social que tende a submetê-la à caminhada mecânica de uma coisa pura e simples, enfim, se estabiliza e se santifica. A pessoa encontra-se perdendo-se em Deus (SCHELER, 1936, p. 165).

Santo Agostinho teria sido, segundo Scheler e parece-nos também que segundo Marion, quem realmente empreendeu esforços no sentido de compreender no que a experiência fundamentalmente cristã toca a relação entre amor e conhecimento. Scheler critica as tentativas de reconhecer em Agostinho uma primazia da vontade e diz que não se pode ver, no pensamento agostiniano, outra primazia senão a do amor. O amor é a primeira fonte de toda consciência. É ele que provoca o conhecimento e suscita o querer, visto que, a mente só pode apreender alguma coisa se se interessa primeiro por ela e a aborda com amor.

Agostinho estaria, na leitura de Scheler, antecipando descobertas da psicologia moderna como, por exemplo, a de que na origem de todo ato intelectual e de seu conteúdo e significação, das percepções, as mais simples ou mais complexas, não estão somente os objetos exteriores e as reações que estes provocam. Mas, lembrando a ideia de Marion de que é preciso amar para ver a quem se ama e não o contrário, a origem de todo ato intelectual depende necessariamente do ato de depositar interesse, atenção, em última análise, os atos de amor e ódio (SCHELER, 1936, p. 176-177). Ou, de que outra forma, poderíamos conhecer o outro em sua alteridade singular, sem possuí-lo ou objetificá-lo ao modo das coisas?

Para Scheler, a questão de como posso conhecer o outro, também se resolve no amor; quando sinto *com* o outro, e não *como* ele, somente pelo amor e o transformo, dessa forma, em único e insubstituível. No amor, diferentemente da mera simpatia, em que a outra pessoa é como eu, a alteridade jamais é reduzida à minha identidade, a uma versão de mim mesmo.

Mas sempre reconhece e revela o outro como alguém que é essencial e inefavelmente outro. O amor, portanto, nada tem a ver com a identificação idiopática pela qual a pessoa perde a si mesma no outro

e se unifica com ele. Pelo contrário, no amor e através do amor, duas pessoas se encontram e se descobrem uma a outra – e, presumivelmente, também a si mesmas (VANDENBERGHE, 2008, p. 111-112).

Para o problema do outro como um eu mesmo ou do eu mesmo como um outro, Scheler afirma a transcendentalidade eterna do outro, tão diferente de mim, que jamais posso captar sua identidade. Assim como Marion afirma-nos que jamais podemos ter acesso ao outro *em pessoa*, em Scheler também “a pessoa do outro não aparece. Ela não é um fenômeno; é uma epifania” (VANDENBERGHE, 2008, p. 113).

Agostinho trouxe outra grande contribuição à chamada fenomenologia do amor, que parece ter despertado o interesse tanto de Scheler, como de Marion. Sua abordagem de que nosso entendimento subjetivo ou a escolha dos conteúdos do mundo não só são fundamentados em nosso investimento de amor, mas também no objeto que “se entrega”, rendeu a Scheler e a Marion interpretações bastante polêmicas acerca do que nos chega na revelação própria de sua existência e de seu valor.

Para Agostinho, a aparição da imagem ou da significação no ato intelectual acompanhando, por exemplo, a simples percepção, bem como a acentuação plena na presença dada de um objeto, a favor de um amor e de um interesse crescente não são somente a atividade do sujeito conhecedor, que penetra um objeto definido mas, ao mesmo tempo, uma resposta da parte do próprio objeto, que “se entrega”, que se abre, que, verdadeiramente, se revela enfim. Ao amor que o interroga, o mundo responde e, nessa resposta somente, chega a seu pleno “ser aí” [*être-là*], à sua plena existência e ao seu pleno valor (SCHELER, 1936, p. 179).

Para Vandenberghe (2008, p. 93), Scheler parte de uma concepção da intuição das essências como “revelação” (*Offenbarung*), uma atitude receptiva e intuitiva de “entrega” amorosa às coisas em si, na qual “o ‘fenômeno’ é percebido, intuído e recebido com uma percepção evidencial como ‘autodado’. A atitude fenomenológica é uma atitude mimética de ‘sintonia amorosa’ e ‘entrega’ em que o ‘fenômeno’ se desvela e revela em sua verdade como aquilo que *é*”.

A “fenomenologia cristã” de Scheler está, para Vandenberghe (2008, p. 93), impregnada de uma tradição particular de pensamento, nada isenta de pressupostos enquanto sua análise da intuição contém indiscutível conteúdo doutrinário. Para ele, “Scheler usou, espontânea e conscientemente, a fenomenologia como serva voluntária da teologia”, reduzindo a fenomenologia a “uma espécie de pesquisa aplicada na

teologia” (VANDENBERGHE, 2008, p. 99-100), segundo ele, uma conjunção muito próxima da análise da “doação” de Marion.

Vandenberghé (2008, p. 100) talvez até exagere ao afirmar que Scheler faz uma leitura fenomenológica de Santo Agostinho e teológica de Husserl e Bergson. Mas seu texto intitulado *A fenomenologia como escada para o céu* já dava pistas de um olhar crítico para a diferença entre a fenomenologia da religião e a “fenomenologia religiosa” e, atrevo-me a acrescentar, entre uma fenomenologia possível do amor e uma possível fenomenologia amorosa, muito mais próxima do olhar amoroso de São Francisco.

4.3 O AMOR QUE FAZ VER

Ao tentar pensar Deus fora da diferença ontológica, Marion questiona o que faz com que pensemos Deus na dimensão do Ser, mais do que radicalmente na dimensão do amor. Marion adentra a discussão que percorre todo o seio da tradição filosófico-teológica, indo, em linhas bem gerais, da primazia do Ser em Êxodo – “Disse Deus a Moisés: ‘Eu Sou o que Sou. É isto que você dirá aos israelitas: Eu Sou me enviou a vocês’ (Ex 3,14) – à primazia do amor no evangelho de João – “Deus é amor” (Jo 4,8). Donde Marion claramente toma sua posição: “O que faz com que ‘Deus’ seja ~~Deus~~, consiste, mais radicalmente que em ser, em amar” (MARION, 2002, p. 111). Ao cruzar o nome de Deus, Marion afirma que não o faz porque Deus deva desaparecer, mas justamente porque seu excesso satura nosso pensamento e linguagem (MARION, 2002, p. 72).

Deus enquanto amor não depende do Ser, assim como também não depende o amor. “O amor não sofre do impensável, nem da ausência de condições, mas assim se reforça” (MARION, 2002, p. 73). O amor dá-se, sem que para isso precise cumprir as condições de assegurar-se, as ditas “obrigações idolátricas” que, levadas a cabo, culminariam na proclamada “morte de Deus”. Ao que Martins (2008, p. 13), em seu estudo *Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de “Dieu sans l’Être”* interroga:

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?

Partiremos de tal interrogação para analisarmos o que Marion propõe-nos em sua primazia do amor, abordando, para tanto, suas noções de ídolo, ícone e distância como pontos de partida para a análise agostiniana do amor e, conseqüentemente, do próprio conhecimento do Si. Marion está, como já vimos, abordando a própria questão ontológica do *cogito* cartesiano para avançar do ser ou não ser para a questão do ser e do amor e questionar o Deus *causa sui* da metafísica, o Deus dos filósofos para Pascal e Agostinho.

Diante da “inconveniência” de não encontrar categorias, tentamos insistentemente preencher a distância, justamente aquela que “nem sujeito do discurso, nem objeto de ciência, [...] subtrai-se, por definição, à definição. De fato, [...] só assegura a comunhão entre termos dos quais ela mesma provoca a separação” (MARION, 1977, p. 256). Nenhum nome pode nomear Deus. Para concebê-Lo, a Ele que se dá, é preciso tão somente receber o dom.

A distância, abordada por Marion especialmente em *Deus sem ser* (1982) e *O ídolo e a distância* (1977), faz-se ideia fundamental de sua obra, já que ela é que pode garantir a relação alteridade e ipseidade, que meu próximo assim o seja, visto que o outro só se converte em outro ao separar-se definitivamente e para sempre de mim e de quaisquer de meus *alter egos* ou ídolos, fundados pelo meu próprio olhar.

O olhar precede o ídolo, funda-o e não o contrário. Desse modo, o olhar instaura a visibilidade e remete ao “esplendor grego do visível”. “Inclusive, não consiste senão nisso: em que se pode ver, em que só pode ver-se. Consiste, então, em vê-lo tão visivelmente que o fato mesmo de vê-lo basta para conhecê-lo – *êidolon*, o que se conhece pelo fato mesmo de tê-lo visto” (MARION, 2002, p. 18). O caráter especular do ídolo fixa não só a imagem, mas também o conceito. O ídolo concebe o divino à medida do olhar humano, como o pensamento filosófico que, ao tentar representar Deus intelectualmente num conceito, funciona exatamente como um ídolo.

O ídolo pode ser apropriado pelo olhar humano, ele apresenta-se para isso. Ergue-se para ser visto e depende de ser visto para ser – é o olhar que faz ídolo e, acrescentemos, também o desfaz: Deus enquanto *ens*, por exemplo. O olhar representa, dessa forma, tanto o poder ver o que se apresenta, o que permite a imagem, quanto o

que delimita o que é visto. “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’” (MARTINS, 2008, p. 27). O que Marion pretende distinguir é, sobretudo, que, enquanto a linguagem e a visão delimitam o mundo, o amor abre-o para o indefinível, incognoscível, indelimitável (o infinito, o outro, Deus).

Se o ídolo resulta do olhar, o ícone, ao contrário, provoca-o – o eikôn “renovado do hebreu pelo Novo Testamento” não se reduz ao visível ou por ele é conquistado “como uma presa”, mas convoca o olhar para que se ultrapasse. O ícone “busca fazer visível o invisível como tal, portanto, permite que o visível não deixe de remeter a um outro diferente dele mesmo, sem que este outro se reproduza, entretanto, jamais nele” (MARION, 2002, p. 29). Para Marion, a norma do ícone encontra-se em Paulo (Colossenses 1, 15), a respeito de Cristo: “O qual é imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação”.

O ícone reenvia o olhar ao invisível por justamente manter a distância que não permite a apropriação, como no ídolo. A distância, que une sem equivaler, marca rigorosamente o caráter inabordável de um dos termos, o inapreensível. Donde a diferença: “No ídolo, o olhar do homem se paralisa em seu espelho; no ícone, o olhar do homem se perde no olhar invisível que o encara visivelmente” (MARION, 2002, p. 32). Por essa diferença, temos o conceito de Deus filosófico enquanto tentativa de se apropriar de Deus, apropriando-se de si mesmo, como um ídolo e seu espelho e, de outro lado, o perder-se do homem em Deus para apropriar-se de si mesmo – um pensamento comum em Santo Agostinho e Marion.

Citando a breve prece dos *Solilóquios* (II, I, 1) – “Deus, que permanece sempre idêntico, faz que eu me conheça, faz que eu te conheça” –, Marion retoma a disposição presente na obra de Santo Agostinho: o acesso a mim passa radicalmente pelo acesso a Deus, que me precede (MARION, 2008, p. 90). Ao contrário do cogito cartesiano, a prece de Agostinho revela que não é o pensamento que nos leva ao si mesmo. Não possuindo minha própria vida, o acesso ao *ego* não se dá pela certeza do pensamento, “mas certificando sua vida pelo exercício da própria dúvida sobre essa vida” (MARION, 2008, p. 94).

Em *O visível e o revelado* (2010, p. 29-30), Marion aponta a questão mesma da impossibilidade inerente à fenomenologia husserliana de se conhecer o outro como tal e,

em maior grau, a impossibilidade do conhecer-se agostiniano – esse que se dá a partir de Deus: “o outro não pode aparecer como outro porque as condições fenomenológicas da aparição (redução ao *eu*, horizonte e constituição) não permitem senão a aparição de um objeto ou a presunção de um *alter ego* [outro *eu*]”. O próprio dar-se de Deus em Cristo não teria, para Marion, lugar na fenomenologia, constituindo-se numa simples aporia:

A doação em presença – princípio entre todos os princípios – se impõe absolutamente: Deus, se ele conhece, deve ver segundo as aparições dadas; por conseguinte, não poderia se dar a ver senão segundo as exigências desse mesmo princípio; sua revelação ou será impossível, ou se resumirá numa manifestação fenomenal de direito comum (MARION, 2010, p. 29).

Nenhuma dessas ditas “impossibilidades husserlianas” afetaria, de acordo com a fenomenologia erótica de Marion, a diferença entre ver um objeto e o ver do amor, único que possibilita ver o outro. O amante vê em tanto que ama; só vê porque ama; ama para ver. Ele não pode conhecer o que é amado como se pode conhecer um objeto (o que se ama só aparece em tanto que o amem) e, portanto, ama *sem ver*. Uma vez que fenomenaliza o que ama, amando, o amante pode amar, inclusive, o ausente – o ausente no espaço, como alguém distante, o ausente no tempo, como um filho desejado e, sobretudo, o definitivamente ausente, como alguém falecido – “uma obra do amor mais livre que há”, “mais desinteressado” e “da máxima fidelidade”, segundo Kierkegaard (2005, p. 386 ss).

A figura privilegiada do amor pelo ausente apresenta-nos a máxima constatação do amor liberado do horizonte do ser e, principalmente, da não-objetificação e da não-possessão do amado, posto que o mesmo já não pode responder em troca (ausência do donatário), ser culpabilizado por não dar-se *en personne* (como o reivindica o ciúme) ou pressionar, seja de qualquer forma, que eu o ame. Tanto em Kierkegaard quanto em Marion, o amor ao ausente dá-nos a contemplar o amor em seu mais alto grau, onde não escolhemos amar (e até preferiríamos, muitas vezes, conseguir deixar de amar) e onde, sobretudo, o amor ultrapassa o ser, seja como obra ou como fenômeno.

De um golpe, o amante libera-se do limite emblemático da metafísica, a diferença entre ser e não ser – pois ele ama o que não é tão bem quanto o que é; aliás, ama mais livremente quando ama o que ainda não é, o que não é mais ou mesmo o que não tem de ser para aparecer. Ele se livra também de uma suspeita pesada sobre a fenomenologia – de privilegiar a visibilidade dentro da fenomenalidade (MARION, 2003, p. 150-151).

Kierkegaard fornece-nos, em *As obras do amor* (2005, p. 186-187), um exemplo do que Marion nomeia “amar para ver”. Ele discorre a respeito da diferença daquele que simplesmente olha para aquele que olha com amor, que traz o amor em si antes mesmo de ver, diferença que modifica radicalmente o que é visto, bem como o próprio agente que traz o que ama à visibilidade. O exemplo fala de dois artistas a procurarem um belo rosto a ser retratado. O primeiro deles desola-se com o fato de, em tantas viagens já feitas por muitos lugares diferentes, não ter encontrado um rosto sequer que merecesse ser retratado, posto que todos traziam em si falhas e imperfeições: “não encontrei nenhum rosto que fosse a tal ponto a imagem perfeita da beleza, para que eu pudesse decidir-me a desenhá-lo”.

Kierkegaard sublinha não ser, de fato, a perfeição que faça o verdadeiro e grande artista, mas o amor que ele carrega e que o faz ver a beleza que mereça ser retratada. O segundo artista, ao contrário, não precisou nem mesmo viajar à procura de um rosto. Não encontrou entre seus próximos “um único rosto tão insignificante ou tão cheio de defeitos que não pudesse afinal de contas encontrar um lado mais belo e descobrir algo de transfigurado nele”. O segundo artista é, para nós, o amante.

Alguns autores, como Thomas Carlson, no artigo *Blindness and the decision to see* (2007, p. 153 ss) podem apontar o ver em Marion como uma parte de sua “teologia libertadora”, visto romper, a partir de uma decisão, com as condições que impediam o que seja dado de ser também visto. Embora tenhamos utilizado, muitas vezes, Kierkegaard como interlocutor em vários momentos de nossa discussão, é importante ressaltar que, em Marion, o amar para ver, o qual destacamos como o grande ponto de sua univocidade no amor, pode até mesmo remeter-nos a um estágio da existência ou ao amor enquanto dever, mas certamente não em um primeiro momento. Antes, o ver do amante é, assim como o amar, anterior a qualquer decisão. O caráter decisório e livre de amar para ver apresenta-se – se chega a apresentar-se – após o amar já se ter dado e, com ele, o ver, não da possessão idolátrica, mas da contemplação diante do que me olha em sua distância.

O exemplo dos dois artistas de Kierkegaard não perde em nada sua grandeza, posto que reflete o olhar do amor e o olhar na ausência dele, anterior a uma decisão. O que dá ao amar para ver sua força de univocidade é justamente a contraprova de que, assim como até mesmo o mais vil dos homens ama, também, ao mesmo tempo, o mais vil dos homens vê em seu bem-amado (para falarmos nos termos de Platão) mais que

um objeto – a única possibilidade de ver o outro e a si mesmo. Qual dos artistas é o verdadeiro artista é uma pergunta que cede lugar à outra anterior: qual dos homens nunca encontrou algo a ser amado e visto em nada que seja? É do amor enquanto dom, que me ultrapassa e me decide, que pode advir o ver enquanto decisão, o mandamento do dever de amar ou a vontade de abrir-se mais ao que já me foi dado.

E também não seria triste se aquilo que está determinado para embelezar a vida só pudesse existir como uma maldição sobre ela, de modo que “a arte”, em vez de embelezar-nos a vida apenas descobrisse, com desdém que nenhum de nós é belo? E ainda mais triste e ao mesmo tempo ainda mais confuso se o amor também só pudesse ser uma maldição, pois sua exigência somente conseguia manifestar que ninguém de nós mereceria ser amado, em vez de o amor ser reconhecido justamente no fato de que ele tem amor suficiente para poder achar algo de amável em todos nós, e portanto teria amor bastante para poder amar-nos a todos (KIERKEGAARD, 2005, p. 187).

O ver do amor, distinto em absoluto da possessão característica aos objetos, encontra em Lévinas sua maior influência, assim como o conceito de distância, em sua assimetria constitutiva. Lévinas, em *Entre Nós* (2009, p. 31), já afirmava que “a posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado”, uma vez que, sendo possuído, passa a ser tomado com instrumento ou utensílio, como meio e não como fim. Meu encontro com outrem consiste exatamente em que não o possuo como possuo e compreendo o que me vem do ser em geral. Ao contrário, o outro “não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro” e só “compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente”. Ao que Marion poderia acrescentar: somente o amor faria advir esse além da compreensão, independentemente do ser.

A tese de Marion do amor antes do ser e antes do ver, de um só golpe, questiona a diferença ontológica e a primazia fenomenológica do visível: que eu seja simplesmente, sem receber amor, remete a que posso ser, novamente, o casaco com chapéu das *Meditações* cartesianas e que eu não seja, porém receba amor, é como a pessoa falecida da qual falamos há pouco, mais presente e vista por mim do que o homem que simplesmente passa sob minha janela.

À prova que o mundo, que é, não se torna mais amável por isso, mas o contrário, e o amado, que não é mais, não se torna menos amável

por isso – ao contrário. O que é, se não recebe o amor, é como não sendo, enquanto o que não é, se o polariza o amor, é como se fosse: a indiferença à determinação segundo a diferença ontológica reaparece, às custas do amor como, primeiramente, às custas do *ágape* divino (MARION, 2002, p. 193-194).

Em Lévinas, já encontrávamos tal atribuição do ver ao amor na assunção ética de minha responsabilidade por outro. “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LÉVINAS, 2009, p. 33). O encontro com outrem, mais do que se dá na minha responsabilidade, *é* minha responsabilidade por ele. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (LÉVINAS, 2009, p. 143).

Lévinas (2009, p. 143) afirma não gostar do termo amor, segundo ele, “gasto” e “adulterado” e propõe que “façamos duma assunção do destino de outrem. É isto a “visão” do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece”, portanto, ao que aparece contanto que amado. Antes, em *Le temps et l'autre* (1948), Lévinas assumia a possibilidade de que eros, diferindo da posse e do poder, teria seu lugar excepcional entre todas as relações, sendo ele a própria relação com a alteridade, “com o mistério, isto é, com o futuro, com aquilo que, num mundo onde tudo se dá, não se dá jamais; com o que pode não estar presente, quando tudo está presente”. Como eros, Lévinas já antecipava Marion, “o amor não é uma possibilidade, não se deve à nossa iniciativa, é sem razão, nos invade e nos fere e, no entanto, o eu sobrevive nele” (LÉVINAS, 1983, p. 81-82).

Assim como o ágape divino faz-me ver o próximo, o eros platônico, na medida em que incita a busca da Verdade, faz-me ver o outro – ambos recebem o nome *amor*, que embora gasto, adulterado e até prostituído, mostra aqui todo seu vigor de sentido único: o amor como o que faz ver. Leon Robin, em sua análise do amor em Platão, *La théorie platonicienne de l'Amour* (1908), aponta para a síntese de que o amor representa, em Platão, o celeste e o terreno e o que, por consequência, só o que ama pode ver. A partir da maiêutica socrática, o amante é a alma grávida, impaciente por produzir e o bem-amado, o que a estimula.

Enfim, a inquietude da alma grávida e impaciente de produzir, mas que não compreende a natureza das impressões (Teet. 148 E), não é sem analogia com a inquietação misteriosa que as almas às quais restou alguma lembrança das coisas celestes experimentam quando

veem alguma imagem terrestre dessas coisas (*Fedro* 230 A). Em outros termos, a admiração, princípio da ciência, é parente próximo da inquietação que apanha os amantes (ROBIN, 1908, p. 177).

O que Alcibíades experimenta em relação a Sócrates, em *O Banquete*, é relatado como essa inquietação que acomete o amante e que, em Platão, reflete o encontro do celeste com o terrestre, a veneração e admiração como diante de um deus, reminiscências do homem mortal respeito à sua imortalidade ou, pelo menos, o desejo por ela. O sentimento, que se impõe e do qual não se consegue escapar, age como se escravizasse a alma, ao mesmo tempo em que a conduz à Ideia. Ligando o homem do Sensível ao Inteligível, o eros platônico é aquele que fornece asas para que o terrestre ligue-se novamente ao divino. O tremor que o amante experimenta diante do bem-amado é a experiência na carne do que a alma busca de Bom e Belo, mas não só; trata-se muito mais de conhecer a essência, “como, se no envelope mortal do bem amado, houvesse alguma coisa de divino, a beleza e uma imagem da divindade”. E mais, “ele [o Amor] faz perceber o que fica escondido, como a maiêutica atualiza o que a Alma encerra nela”. (ROBIN, 1908, p. 178-179).

O Amor demanda à Alma procurar, reconhecer em suas imagens os modelos suprassensíveis e, em suas reminiscências, sentir a inquietação diante do que ele conduz. “O amor é condição da reminiscência”. Condenada ao esquecimento, a alma chega a dar-se conta da inquietação que experimenta diante das imagens, entre as quais, a mais representativa no papel de suscitar-nos a contemplar, está a Beleza. “Entretanto a Beleza tem esse privilégio sobre as outras essências, ela conservou seu brilho até em suas cópias terrestres e, assim, ela determina em nós, à vista do que é belo, uma viva emoção, brutal na alma que esqueceu os divinos mistérios [...]: é o Amor” (ROBIN, 1908, p. 180).

Se percebemos em Platão uma ideia de que a Beleza suscita o Amor e esta concepção inverte nosso argumento de que o amor faz ver, sendo, nesse caso, a Beleza a causa do Amor, a ideia pode ser vista de outra forma, logo em seguida, quando Platão nos traz o amor intelectual, o conhecimento. “No entanto da imagem pode-se passar à realidade e empregar a emoção que dá nascimento ao amor físico como um meio de se elevar até o amor intelectual; mas este, ao menos, é verdadeiramente idêntico a um conhecimento” (ROBIN, 1908, p. 191).

É no amor que impulsiona o conhecer e, antes, que nos faz ver, que reside a univocidade do amor. Ele está presente em eros e ágape, em caritas e philia e, não

podemos esquecer, no amor à sabedoria (Φιλοσοφία). É ele que vai, de Platão a Santo Agostinho, mostrar sua soberania em abrir-nos para o indecifrável, o incompreensível, o que não pode ser possuído e apreendido, para o que nos faz tremer e contemplar, o encontro com Outrem (Lévinas), o encontro das carnes cuja máxima representação está na eucaristia (Marion), enfim, para o que não nos é dado saber senão pelo ato de amar. “Pois o amor pode, sem representação, amando pura e simplesmente, conhecer ao menos uma coisa – o próprio amor” (MARION, 1985, p. 36).

Quando se funda sobre a visibilidade, o conhecimento é idolatria, representação. Mas o amor se dá sem ser visto, sem representação e, mais ainda, dá-nos o ver. Somente o amor faz-nos sair do círculo da idolatria que levou, em sua radicalidade, à “morte de Deus”. Marion (1985, p. 36) afirma que o amor não se apoia, em absoluto, no conhecer a Deus, posto que, ao contrário, é ele que provoca esse conhecer.

O ato de amar provoca não somente a transgressão do ídolo representativo, mas a realização pelo amante do amor onde Deus se realiza: aquele que ama não vê Deus como um objeto, mas o reconhece como a lógica dominante de seu próprio ato de amor, como a onda movente e o fluxo imenso que origina seu impulso, a potência à obra em seu próprio esforço. Em suma, Deus se reconhece como e no próprio ato pelo qual me faz amar – meu próximo como ele mesmo (MARION, 1985, p. 36).

Deus ultrapassa-nos e não se dá a saber verdadeiramente senão no amor. A partir de Santo Agostinho, Marion desenvolve a abertura à Verdade a partir do amor. Sob o nome da Beleza, Agostinho profere (apud MARION, 2008, p. 196): “nec amatur quicquam salubris quam illa prae cunctis formosa et luminosa veritas tua. – não há nada de mais salutar para amar que a verdade mais bela e mais luminosa que todas as outras, a tua”. Ele expõe que é preciso amar a verdade para conhecê-la desde que a beleza possa aparecer na luz do amor, onde o amor ama. Além da beleza cantada pelos filósofos, a beleza que é Deus “beleza de todas as belezas”, não se tratando de um simples conhecimento verdadeiro, mas da verdade amável, serve à *transgressão* do horizonte do ser. “Aqui, o amor não se limita mais ao papel de uma preparação provisória, por falta ou desejo, para me fazer possuir a verdade: ele se impõe como o último e talvez mesmo único operador de minha abertura à verdade” (MARION, 2008, p. 197).

Essa abertura à verdade, a saída da idolatria em direção à distância, que é Deus, encontra na Epístola de Paulo sua fonte: “Hoje vemos como por um espelho,

confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido” (1 Coríntios 13, 12). Conhecer-me, em Santo Agostinho, só é possível em Deus, o que não se altera, a segurança inabalável, a beleza verdadeira:

Habitáveis dentro de mim, mas coitado! eu mesmo estava fora de mim. E era lá fora que vos procurava. Eu corria com ardor atrás das belezas perecíveis que só são obras e sombras da vossa, entretanto fazia perecer toda a beleza de minha alma e a tornei, por minhas desordens, monstruosa e disforme. Estáveis comigo, mas eu não estava convosco. Pois estas belezas, que nada seriam se não fossem em vós, afastavam-me de vós. Chamastes-me: gritastes e abristes os ouvidos de meu coração, rompendo e quebrando tudo que me ensurdecia à vossa voz (AUGUSTIN, livre X, chapitre XXVII, 1963, p. 371)

Para Santo Agostinho, no amor de Deus, pode dar-se a divinização do homem. “A *similitudo Dei* no homem só consiste nisso: ele também comporta os três termos – “amans, quod amatur et amor” – que organizam a Trindade divina em si”. Deus é amor e nos dá a amar, donde ser 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)” (MARION, 1985, p. 39), ama para ver, só vê porque, antes, ama.

Marion aponta o questionamento, em *De la “mort de Dieu” aux noms divins* (1985), “ver (e suscitar um ídolo) ou deixar-se enxergar (pelo invisível), mentir-se para permanecer único mestre ou expor-se à verdade despejada pela luz do outro; ver, mas em espelho estéril de si, ou não ver, para superabundantemente receber [...]. Qual instância, aqui, decidirá?” Conhecer a Deus não se dá, certo, à medida de nosso olhar ou do alcance de nossa racionalidade em conceitualizá-Lo, mas na distância, na qual “um dos termos se torna rigorosamente inabordável” (MARION, 1977, p. 257), enfim, deixar-se conhecer por Deus. Portanto, ao questionamento quanto à instância que decidirá, esta não pode ser outra além do amor. Marion subtrai da Epístola de Paulo a resposta:

Numa escolha, sem garantia de razão (sem conceito, nem espetáculo, portanto, liberado enfim, da idolatria), a fé, sem dúvida. Numa escolha sem ganho, mas aparentemente para uma perda (do conceito, da visibilidade, da autonomia, da mestria), a esperança. Numa escolha, sem outro motivo senão o outro puramente aceitado, a caridade. Portanto, “todas as três permanecem, a fé, a esperança, a

caridade. Mas a maior das três, é a caridade” (MARION, 1985, p. 35).

A verdade à qual o amor me conduz é exatamente aquela que me coloca “face a mim mesmo” e que me dá a conhecer não só a Deus, mas também a mim. Segundo a leitura agostiniana de Marion, o pensar distancia o si de si mesmo, tornando-o outro e, dessa forma, não dá a mim o acesso a mim mesmo, mas “exila-me fora de mim”, posto que “saber *que* sou não me diz *quem* sou” e não me dá mais do que a “consciência de meu anonimato” (MARION, 2008, p. 100 e 105). A essência do homem, inacessível ao próprio homem, encontra, em Agostinho, justo nesse desconhecimento de si, o lugar da verdade onde habito, muito além de conhecer. Só Deus conhece o homem e “a verdade aqui em questão se dá a conhecer, mas sobretudo a habitar, como um lugar onde se erguer e se realizar, de forma que nela residir equivale finalmente a amar, ver ao amar” (MARION, 2008, p. 139).

5. CONCLUSÃO

Um questionamento guiou-nos por todo o percurso de nosso estudo: alcançou Marion a univocidade pretendida para o conceito do amor, encontrando, entre as diversas manifestações do amor, uma dita essência comum a todas elas; ou, ao fim, de sua redução erótica, Marion não alcança senão uma fenomenologia de ágape, excedendo, assim, todos os limites de uma fenomenologia possível? Os próprios fenomenólogos, como coloca-nos Romano, em *Au coeur de la raison, la phénoménologie* (2010, p. 27) não apresentam nenhum acordo quanto ao objeto de suas descrições, de modo que “determinar qual é a ‘coisa’ da fenomenologia não é jamais uma operação neutra com respeito ao conteúdo de uma fenomenologia dada e suas pressuposições”. Por esse motivo, o conceito mesmo de fenomenologia resta, quase sempre, um conceito negativo, só se podendo afirmar dela o que ela não é.

Contudo, mesmo acreditando negar-se o que venha a poder ser um objeto de sua descrição, é preciso concordar que os fenomenólogos encontram, dentro da própria fenomenologia, os fundamentos e, portanto, a abertura necessária para afirmarem seus objetos como objetos descritíveis fenomenologicamente. Se rompem com a pretensão científica husserliana, de alguma forma, também trazem à discussão o que, nas ciências rigorosas da natureza, não se constituirão jamais objetos.

A palavra de ordem descritiva trata tanto a *psychê* (primeiro Husserl), tanto um “Eu” de estatuto transcendental (segundo Husserl), tanto o ser em sua diferença respeito ao ente (Heidegger), tanto o corpo-sujeito e suas modalidades de experiência (Merleau-Ponty) – quanto, em outros momentos, uma vida tida “absoluta” (Michel Henry), a doação que opera além do ser (Jean-Luc Marion), o evento em sua diferença respeito ao fato etc. (ROMANO, 2010, p. 27).

A abertura ao “mundo da vida”, como denomina Romano (2010, p. 943), trazida pela fenomenologia, certamente não se reduziria ao mundo da pura objetividade. Entre o mundo, objetivo, e a vida, subjetiva, um “abismo de sentidos” faz surgir os objetos da fenomenologia e é em seu próprio projeto que encontram o dispositivo que dá direito, não só à fenomenalidade, mas ao lugar de tema do estudo fenomenológico. A impossibilidade de unificar o mundo objetivo e a vida subjetiva, cultural e histórica

coloca à fenomenologia a dificuldade de um conceito positivo, ao mesmo tempo em que faz dela um acesso privilegiado ao que não se nos dá com facilidade¹⁹.

Ao definir o amor como tema de sua redução fenomenológica, Marion não excede, por assim dizer, os tênues limites da fenomenologia mesma. Como um elástico, ele leva o “abismo de sentidos” ao máximo do acesso que este pode proporcionar. Mas, ao afirmar a anterioridade do amor respeito ao ser, Marion usa-se do próprio elástico esgarçado para saltar além dos limites do *ego* transcendental husserliano, o que faz com que possamos traduzir o pensamento do amor em Marion em dois momentos e movimentos distintos.

A redução erótica, desenvolvida em *Le phénomène érotique*, tem como ponto de partida, de um lado, a vanidade da certeza cartesiana, bem como a vanidade das certezas objetivas e naturais e, de outro, o amor no qual todos estamos, inevitavelmente, inseridos. Nela, Marion avança pelo amor ainda envolto na economia da troca própria da atitude natural (“Amam-me?”), pelo amor enquanto possibilidade primeira e decisão livre (“Posso amar, eu primeiro?”), até atravessar, pela evocação de Deus como garantia, a questão do dar-se do amor enquanto fenômeno pela doação do primeiro e superior amor (“Tu me amaste primeiro!”).

Com pretensões de escapar à metafísica, Marion propõe uma garantia *por excelência*, dando ao amor estatuto de superconceito e não poderia, dessa forma, escapar às críticas de uma fenomenologia maximalista. Mesmo a tripla *epochè* que Marion faz quanto à doação não escapa às dificuldades de um olhar mais criterioso e contradiz, até mesmo, as próprias condições do dom. Contudo, subverter as condições não é, decerto, obstáculo que o faça recuar. Pelo contrário, Marion busca as condições do amor mesmo ou, de outra forma, continuaria a trabalhar o tema como já o fizeram tantas ciências humanas anteriormente.

Nossa intenção, ao final desse estudo, não é apontar, como já o fizeram outros comentadores, a dificuldade de encontrar, no pensamento de Marion, o rigor fenomenológico de seus constructos, separar a doação enquanto aquela que assegura a visibilidade do fenômeno e a doação transcendental, cuja suspensão do doador não atesta senão sua presença absoluta, ou identificar quando se trata da revelação fenomenológica ou da Revelação teológica. É fundamental darmos conta do contexto argumentativo no qual Marion se encontra inserido mas, se nos detivéssemos a

¹⁹ Marion inicia seu artigo-resposta a Janicaud, intitulado *Le phénomène saturé*, com citação de René Char: “O que vem ao mundo para nada transtornar não merece nem atenção nem paciência”.

questões unicamente metodológicas, correríamos o risco de perdermos os avanços, que certamente existem, das obras de Marion respeito ao amor.

O lugar de destaque que Marion dá ao amor, não só faz falar seu “silêncio”, como o insere enquanto fenômeno privilegiado e, não porque tenha evocado a Deus como garantia desse fenômeno, mas por ocupar-se da experiência da qual ninguém se isenta de vivenciar e que nos é tão radical enquanto possibilidade. Marion não poupa esforços para demonstrar tal primazia e, se sua aposta em colocar o amor acima do ser contradiz o próprio *eu* necessário a qualquer experiência, ela não faz, nada menos, que apontar o último em mim que não me é vão.

Ao contrário de uma filosofia niilista que não pode senão chegar a concluir a “morte de Deus”, o que a fenomenologia francesa contemporânea desenvolve é justamente a retomada de temas outrora esquecidos que não deixam, contudo, de merecer seu lugar no pensamento e na razão. O amor em Marion, a epifania do rosto do outro em Lévinas ou a regra de ouro em Ricoeur demonstram, nada menos, do que a tentativa de recuperar o sentido, muito além da ética, de se fazer filosofia. Na medida em que tocam em questões como a justiça, a liberdade e a responsabilidade, ultrapassam a morte do deus da metafísica e resgatam valores sem os quais a certeza de pensar não traz mais que a vanidade de existir.

Ao afirmar que sua redução erótica sustenta-se melhor em Deus, Marion pode, por um lado, cometer uma aporia fenomenológica e, por outro, afirmar a não necessidade de excluir a Deus e, portanto, o amor, seu último nome, do pensamento filosófico, já que participam, indiscutivelmente, do “mundo da vida”. A experiência de Deus em Santo Agostinho e o Abraão kierkegaardiano atestam, com clareza, a última instância à qual pode chegar a redução erótica e não poderiam, de forma alguma, restar de fora de qualquer argumentação a respeito do amor.

Qualquer análise rigorosa do amor, que vá desde a sedução não temporalizada pelo juramento, como aquela repetida incessantemente por Don Juan, à pressuposição da eternidade, sem a qual os amantes não poderiam suportar seu próprio amar, não poderia passar à margem do amor que faz com que Santo Agostinho descubra a si mesmo, porque já conhecido e amado por Deus, que difere Abraão de um assassino e que faz-se presente na eucaristia. Nesse aspecto, a redução fenomenológica que recorre a Deus não pode, em nada, ser tomada como “virada teológica”, posto que abarca exatamente uma experiência do *eu*, perfeitamente analisável.

Mas não sejamos tão módicos quanto à perspectiva de Marion. A redução que se realiza melhor em Deus, tem Deus como fundamento do amor, no qual todos nascemos, vivemos e o qual realizamos. “Deus é amor” (1Jo 4:16) e, por isso, precede-nos e se nos impõe radicalmente, enfim, dá-se e dá-nos a nós mesmos, sempre na distância que garante a separação e a manutenção de seus termos, impedindo, em absoluto, qualquer possessão ou objetificação. Em alguma medida, é possível pensar a redução erótica sem recorrer a Deus como garantia. A fidelidade que temporaliza o amor, o avanço do amante em sua possibilidade radical de amar primeiro e o amor que faz ver são, de toda forma, traços unívocos entre *eros*, *ágape*, *philia*, *caritas*, amor à sabedoria e toda outra sorte de amor que possamos nomear. Sustentam-se sem recorrer a Deus, mas, por que não, sustentam-me melhor em Deus.

Tentar extrair o que de fenomenologia não teológica encontra-se em Marion pode levar-nos à arriscada tarefa de justamente subtrair o que Marion empenha-se em recuperar. Ultrapassar a metafísica é, claramente, em Marion, ultrapassar a “morte de Deus” e, com ela, o racionalismo e o naturalismo que fizeram calar o amor e tantos outros temas ditos não objetificáveis. O excesso do fenômeno saturado diz da própria necessidade de exceder o aparente, o apreensível, o compreendido que me encerram, com eles, na pura objetividade. E não só do “mundo” ocupa-se a fenomenologia, mas também da “vida”.

Resgatar Deus de sua morte metafísica é fazer pensar além da atitude natural, onde seu lugar de *causa sui* não poderia resistir à própria potência do pensar. Mas, isso não é, de fato, tarefa das mais simples e não faltam motivos para questionar se Marion alcança o que propõe ou se simplesmente encerra sua filosofia, recorrendo, num salto metodológico, a argumentos teológicos. Sem dúvida alguma, Marion e os franceses da chamada “virada teológica” abrem a filosofia a uma discussão inevitável, com bases em Husserl e Heidegger, quanto à própria tarefa de descrever e pensar.

O próprio projeto de buscar um conceito unívoco do amor só poderia ser desenvolvido tendo em vista a revisão dos limites fenomenológicos, já que o excesso do amor, não só preenche excessivamente a intenção, mas se dá, ele mesmo, absolutamente além das condições de sua possibilidade. Pensar o amor como um fenômeno de fraca ou satisfatória intuição é desconsiderá-lo em absoluto ou, simplesmente, mantê-lo na linha de pensamento das ciências naturais, muito aquém de qualquer empreendimento filosófico.

Na mesma perspectiva, chegamos ao amar para ver, que inverte, excessivamente, o ver para amar, próprio de tantas propostas de análise do amor. O ver para amar encerra o amor na economia natural, nas relações de objeto, na vontade de possessão. É evidente que o amor ultrapassa infinitamente as definições meramente racionais que lhe são aplicadas. Nos limites severos de uma compreensão, o amor, tal como o vivenciamos, nem sequer aplicar-se-ia. Ou como explicar o amor pelo ausente, o amor sem retribuição, o amor do mais vil dos homens ou o amor ao próximo? É necessário exceder os limites da pura objetividade para poder se falar no fenômeno saturado privilegiado que é o amor e, com ele, sua univocidade radical: amar para ver.

No ver para amar, da atitude natural, o acesso ao outro resta completamente desviado ao acesso ao ídolo de mim mesmo, meu segundo eu. Jamais o “primeiro tu”, o outro em sua irreduzível distância, enfim, a questão de como é-me dado conhecê-lo alcançariam sua via de possibilidade. No amar para ver, ao contrário, posso cumprir a regra de ouro ricoeuriana, responder de minha máxima liberdade ao “não matarás!” que me diz o rosto do outro, em Lévinas e, enfim, fenomenalizar o outro dando-lhe sua carne e recebendo-me dele. Apenas na distância, na radical dissimetria que nunca se equivalerá, posso ultrapassar o espelho de mim mesmo e ver o outro, além da essência apreensível, posto que, ao buscar tal essência, o que é próprio do ver para amar, o outro já não me é mais.

Psyché recebe *Eros* todas as noites e o ama sem jamais vê-lo. Ao contrário de toda certeza buscada pela objetividade, *Eros*, inversamente, previne-a de que ela o perderia se o visse. Ver para depois amar é reduzir o outro a uma essência tangível e, conseqüentemente, não amá-lo em absoluto. Ao amor enquanto dom, a única lógica aplicável é, como afirma-nos Marion, sua própria lógica; ou não poderíamos falar de sua radicalidade, sua anterioridade e sua continuidade. Na atitude natural, o amor sequer sustentar-se-ia, sucumbindo, como Deus, à potência da objetividade. No entanto, o amor permanece e se falamos dele, resgatado de seu “silêncio” por Marion, no contexto da “virada” francesa contemporânea, é porque, decerto, aceitamos pensar os limites de uma fenomenologia que se ocupa do que não se dá com facilidade.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS:

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris : PUF, 2 éd., 2008.

_____. De la « mort de Dieu » aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique. In : *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, n. 1, 1985, p. 25-41.

_____. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, PUF, coll. Quadrige, 2010b.

_____. Dieu est incompréhensible. In: *Le Point*, 12 juillet 2012[b], n. 2078, Paris, p. 56-58.

_____. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982; 3 éd. << Quadrige >>, 2002.

_____. *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Quadrige/PUF, 2005.

_____. *La rigueur des choses : entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion, 2012[a].

_____. *Le phénomène érotique: six méditations*. Paris: Grasset, 2003.

_____. *L'idole et la distance: cinq études*. Paris : Grasset, 1977.

_____. *O visível e o revelado*. trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010a.

_____. *Prolégomènes à la charité*. Paris: La différence, 1986; 3 éd., 2000.

_____. *Reduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : PUF, 2 éd., 2004.

_____. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 2 éd., 2004.

SECUNDÁRIAS:

ADORNO, Theodor. La doctrine kierkegaardienne de l'amour. In : *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*. Trad. par Éliane Escoubas. Payot et Rivages : Paris, 1995.

ALMEIDA, Jorge e VALLS, Alvaro. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ANNE, Chantal. *L'amour dans la pensée de Soren Kierkegaard: pseudonymie et polyonymie*. L'Harmattan, Paris : 1993.

BARAQUIN, Noëlla, BAUDART, Anne, DUGUÉ, Jean, LAFFITTE, Jacqueline, RIBES, François et WILFERT, Joël. *Dictionnaire de Philosophie*. 4e édition revue et augmentée. Paris: Armand Colin, 2011.

BÍBLIA de Jerusalém [4 imp.]. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA SAGRADA [86. Ed.]. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1992.

CARLSON, Thomas. Blindness and the decision to see: On revelation and reception in Jean-Luc Marion. In: In: HART, Kevin [Ed.]. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Indiana: University of Notre Dame, 2008, 153-180.

CELAN, Paul. *Choix de poèmes: réunis par l'auteur*. Traduction et présentation de Jean-Pierre Lefebvre. Édition Bilingüe. Paris: Gallimard, 1998.

CLAIR, Andre. *Kierkegaard : existence et étique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

DE BEER, Francis. *L'amour est Dieu*. La première Épître de Saint Jean selon Saint Augustin en 10 sermons. Edité par les Soeurs Augustines de Cambrai. Strasbourg : 1979.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2009.

DOSTOIEVSKI, F.M. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *O Idiota*. São Paulo: Editora 34, 2002.

FARAGO, Fance. *Compreender Kierkegaard*. 3.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1986.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GUMPPENBERG, Rudolf v. La mort du sujet et la vérité de l'amour. In: POULAIN, Jacques et SCHIRMACHER, Wolfgang. *Penser après Heidegger*. Actes du Colloque du Centenaire (Paris, 25-27 septembre 1989). Paris: L'Harmattan, 1990, p. 78-82.

HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia e teologia. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HÉNAFF, Marcel. *Le don des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

HORNER, Robyn. *Jean-Luc Marion: A theo-logical introduction*. England: Ashgate, 2005.

_____. The weight of love. In: HART, Kevin [Ed.]. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Indiana: University of Notre Dame, 2008, 235-252.

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer. Paris: PUF, 1969-1974.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. trad. Márcio Suzuki. 2a ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

JANICAUD, Dominique [et al.]. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Phenomenology and the "theological turn": the French debate*. New York: Fordham University Press, 2000.

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Crainte et tremblement: Lyrique dialectique de Johannès de Silentio*. Trad. par Charles Le Blanc. Rivages Poche, Paris : 2000.

_____. *In Vino veritas*. In : *Étapes sur le chemin de la vie*. Trad. par F. Prior et M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Temor e Tremor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

KOSKY, Jeffrey. The Humain in Question: Augustinian Dimensions in Jean-Luc Marion. In: BENSON, Bruce Ellis and WIRZBA, Norman (Ed.). *Words of life*. New theological turns in french phenomenology. New York: Fordham University Press, 2010, p. 103-119.

LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Biblio Essais: Paris, 2011 (7ed.).

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 2010.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis : Editora Vozes, 2009.

_____. *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF, 1983.

MARTINS, Maria Manuela. *Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de "Dieu sans Être"*. Universidade da Beira Interior/Covilhã: Lusosofia Press, 2008.

MCKENNY, Gerald. (Re)placing ethics: Jean-Luc Marion and the horizon of modern morality. In: HART, Kevin [Ed.]. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Indiana: University of Notre Dame, 2008, 339-356.

MILBANK, John. The gift and the mirror : on the philosophy of love. In: HART, Kevin [Ed.]. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Indiana: University of Notre Dame, 2008, 253-318.

NYGREN, Anders. *Érôs et Agapè*. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. 3v. trad. fr. Pierre Jundt. Paris: Les éditions du Cerf , 2009.

PASCAL, Blaise (atribué à). *Discours sur les passions de l'amour*. Présenté, établi et annoté par Jean-Pierre Gaxie. Éditions Cécile Defaut: Nantes, 2008.

_____. *Pensées*. Notes, bibliographie, chronologie et index par Dominique Descotes. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Oeuvres complètes*. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. Editorial Presença: Lisboa, 1990-1991. 2v.

_____. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Edições Ática: Lisboa, 1966.

PLATÃO. *O Banquete*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Paris: Quarto Gallimard, 1999.

RICOEUR, Paul. *Parcours de la Reconnaissance*. Trois études. Paris: Stock, 2004.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

ROBIN, Leon. *La théorie platonicienne de l'Amour*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1908.

ROMANO, Claude. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.

_____. *L'événement et le temps*. Paris: PUF, 2012.

_____. Love in its concept: Jean-Luc Marion's *The erotic phenomenon*. In: HART, Kevin [Ed.]. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Indiana: University of Notre Dame, 2008, 319-338.

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007. Disponível em: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=40.

SAINT AUGUSTIN. *Confessions*. Édition de Philippe Sellier. Collection Folio. trad. fr. Arnauld d'Andilly. Gallimard : Paris, 1993

_____. *Discours sur les Psaumes*. Introduction par Jean-Louis Chrétien. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

_____. *Il n'y a qu'un amour*. Commentaire de la Première Épître de Saint Jean. (Trésors du christianisme). Paris : Les Éditions du Cerf, 2008.

_____. *Oeuvres de Saint Augustin*. Homélie sur L'Évangile de Saint Jean I-XVI. Trad. M-F. Berrouard. publiée sous la direction des Études Augustiniennes. Paris : Desclée de Brouwer, 1969.

SCHELER, Max. Amour et connaissance. In: SCHELER, Max. *Le sens de la souffrance*. Suivi de deux autres essais. Traduit par Pierre Klossowski. Paris: Éditions Montaigne, 1936, p. 138-181.

_____. *Nature et formes de la sympathie*: Contribution à l'étude des lois de la vie affective. Traduit de l'allemand par M. Lefebvre. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2003.

SELLIER, Phillipe. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995.

TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: Editora 34, 2006.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo*: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. O amor ao próximo, especificamente cristão: Sua exposição nas "Obras do Amor" e sua crítica por Adorno. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63, Belo Horizonte, 2003, p. 595-604.

VIEILLARD-BARON. À propos de Saint Augustin. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. n.3, v. 134, 2009, p. 355-368.

Disponível em: www.cairn.info/revue-philosophique-2009-3-page-355.htm.

VILA, Javier Bassas. Estúdio de fenomenología lingüística: La historia del "como" en Jean-Luc Marion. In: MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Vilaboa: 2010.