

Heidegger idólatra: a onto-teo-logia invertida do pensamento heideggeriano segundo Jean-Luc Marion¹

Heidegger idolater: an inverted onto-theology of the heideggerian thought according to Jean-Luc Marion

Alexandre Marques Cabral²

“Herkunft aber bleibt stets Zukunft.” (Heidegger)

RESUMO

O presente artigo possui como objetivo principal caracterizar o pensamento heideggeriano tardio como onto-teo-lógico e idolátrico. Servir-nos-emos, portanto, da obra do fenomenólogo francês Jean-Luc Marion, operacionalizando os conceitos de ídolo e ícone presentes, sobretudo, nas obras *Deus sem o ser* e *O ídolo e a distância*, além de explicitar o modo como ele compreende o conceito heideggeriano de onto-teo-logia, presente, além de em *Deus sem o ser*, em *O visível e o revelado*. Apesar de Heidegger ter criado o conceito de onto-teologia a fim de caracterizar todas as configurações históricas da metafísica, e ainda que tenha assinalado que o Deus da onto-teo-logia apresenta-se como *causa sui* e fundamento último dos entes, ele inverte, mas não perverte a onto-teo-logia.

PALAVRAS-CHAVE: Ídolo. Ícone. Onto-teo-logia.

ABSTRACT

The aim of the current article is to characterize the late heideggerian thought as onto-theological and idolater. Therefore, we will use the work of the french

¹ Recebido em 30/06/2014. Aprovado em 19/04/2015.

² Doutor em filosofia (UERJ), doutorando em teologia (PUC-RJ) e professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ. País de origem: Brasil. E-mail: alxcbrl@yahoo.com.br.

phenomenologist, Jean-Luc Marion, using the concepts of idol and icon, present in his works, specially “God without Being” and “The idol and the distance”. We will also use the way he understands the heideggerian concept of onto-theology in “God without Being and “The invisible and the revealed”. Although Heidegger created the concept of onto-theology in order to characterize all historical configurations of metaphysics – and inspite of highlighting that the onto-theological God presents himself as both “causa sui” and ultimate basis of beings, He inverts, but doesn’t pervert the onto-theology.

KEYWORDS: Idol. Icon. Onto-theo-logy.

Introdução

A história da recepção do pensamento heideggeriano ainda está para ser escrita em toda sua amplitude e riqueza. É mais que notório o caráter decisivo de Heidegger para todo pensamento contemporâneo. Lévinas, Foucault, Marcuse, Hannah Arendt, Gadamer, Derrida, Bultmann, dentre outros, de um modo ou de outro, conquistaram na obra de Heidegger não somente um aliado, mas a base sustentadora para muitos de seus conceitos e questões. Mais: ao lado de Nietzsche, é possível afirmar que Heidegger é o pensador mais importante para o labor filosófico atual. Isto assinala não somente a necessidade sempiterna de voltarmos à obra heideggeriana para levarmos adiante os desafios do pensamento contemporâneo, mas, sobretudo, a necessidade de perscrutarmos os efeitos potencializadores do pensamento heideggeriano na singularidade da obra de cada pensador que apropriou-se criativamente de Heidegger. Dito em forma de pergunta: o que Heidegger permitiu/permite pensar? Ou: o que Heidegger fez/faz pensar? A tarefa do presente trabalho é contribuir para tal questionamento.

Entretanto, tal contribuição não se dá pelo esclarecimento de uma apropriação que poder-se-ia chamar de meramente “positiva” da obra heideggeriana, a saber, aquele que corrobora seus problemas e respostas, sem colocar em jogo suas pressuposições. Importa também apresentar um tipo de apropriação hermenêutica da obra heideggeriana que, a partir de Heidegger, volta-se contra Heidegger. Pode-se entender a obra levinasiana deste modo. Ainda que Lévinas

beneficie-se claramente da fenomenologia heideggeriana, fato é que, a partir de Heidegger, Lévinas volta-se contra Heidegger, ao ponto de relacionar a questão do sentido do ser com a noção de totalidade, noção esta que descreve um tipo de pensamento hegemônico no Ocidente, que subsume a alteridade (índice de aparição da ideia de infinito) ao horizonte da mesmidade/totalidade. Neste sentido, Heidegger seria a voz fenomenológica do reducionismo ontológico que determina a tradição, responsável pelo alijamento do outro (ou da infinitude) enquanto tal (Cf. Lévinas, 1988).

O que está aqui em jogo, contudo, não é propriamente o pensamento levinasiano. Trata-se, sim, de perguntar como o filósofo francês Jean-Luc Marion operacionalizou o pensamento heideggeriano e, a partir desta operacionalização, inscreveu a própria obra heideggeriana nos átrios da onto-teo-logia. Um paradoxo irrompe neste pensamento, uma vez que a caracterização heideggeriana da onto-teo-logia enquanto modo próprio de ser da metafísica e como princípio fundante do movimento histórico do Ocidente aparece na obra tardia de Heidegger, simultaneamente, como fonte de inteligibilidade e de crítica da tradição, pois é por meio da onto-teo-logia que Heidegger pensa a experiência hermenêutica do passo de volta e procura, deste modo, pensar a superação da metafísica, isto é, a superação da onto-teo-logia (Cf. Heidegger, 1978).

Como pode Heidegger inscrever-se justamente naquilo que sua obra de certo modo tenta desconstruir e/ou superar? A resposta desta questão somente pode ser fornecida por meio da caracterização de alguns conceitos da fenomenologia marioniana, sobretudo os conceitos de ídolo e ícone. Tais conceitos nos permitem conquistar o solo hermenêutico necessário para caracterizar Heidegger como onto-teó-logo. Deve-se assinalar, contudo, que o que estamos entendendo aqui como caráter onto-teo-lógico do pensamento heideggeriano não pode ser compreendido de modo simplório, como se Heidegger se enquadrasse inteiramente na tradição metafísica, marcada pelo esquecimento do ser enquanto esquecimento da diferença ontológica, tradição esta questionada por ele em toda sua obra. Aventamos, então,

a hipótese de que Heidegger permanece onto-teó-logo, porquanto entende Deus a partir do horizonte do ser, o que, como veremos, é sinal de idolatria segundo Marion. Neste sentido, Heidegger inverte a relação entre teologia (ou melhor: teiologia) e ontologia, o que o leva a subverter e não perverter a tradição. Como tal explicitação do caráter idolátrico e onto-teo-lógico de Heidegger depende em muito da noção marioniana de ídolo e como tal conceito nasce de um horizonte hermenêutico eminentemente estético, podemos afirmar que, ainda que tacitamente, a interpretação marioniana de Heidegger como onto-teó-logo pode ser considerada, ainda que indiretamente, estética, ou seja, Marion move-se em um horizonte hermenêutico estético em sua interpretação de Heidegger. Como ainda deve ser caracterizado, os conceitos de ídolo e ícone nascem de uma abordagem fenomenológica do acontecimento da divindade em meio às obras de arte “religiosas” (o que hodiernamente chamamos de “arte sacra”). Por meio desta abordagem, Marion conquista o solo de onde deriva seu deslocamento analógico de tais conceitos para o âmbito da produção conceitual que tematiza filosoficamente (e, por vezes, teologicamente) justamente Deus (ou a divindade).

Levando em conta o objetivo primário da presente investigação, a saber, explicitar o modo como Marion, a partir de uma apropriação específica do pensamento heideggeriano, inscreve o pensamento de Heidegger nos átrios da onto-teo-logia (ainda que seja uma onto-teo-logia invertida), devemos dividir o caminho a seguir em três etapas: a) os conceitos marionianos de ídolo e ícone; b) Heidegger e a onto-teo-logia: a interpretação de Marion e c) Heidegger onto-teó-logo: a redução do divino à horizontalidade do ser. Dentre as diversas obras de Marion, devemos aqui nos orientar sobretudo por *O ídolo e a distância e Deus sem o ser*. Trata-se, portanto, de uma abordagem que se concentra no que poder-se-ia chamar de primeiro momento da obra marioniana, momento este anterior à sua ulterior reformulação dos princípios constitutivos da fenomenologia, como, por exemplo, as ideias de consciência constituinte, horizonte de constituição fenomênica e objeto/ente constituído. Neste segundo momento, sobretudo as ideias de ente dado, fenômeno saturado,

revelação e eu adonado possibilitam não somente reinterpretar os conceitos de ídolo e ícone, como reconsiderar o pensamento heideggeriano como um todo. A reconsideração do problema da onto-teo-logia em Heidegger por meio do segundo momento da obra de Marion é uma tarefa futura que não cabe no escopo deste estudo.

1. Os conceitos marionianos de ídolo e ícone.

A crítica marioniana da onto-teo-logia e a possibilidade de caracterização de Heidegger como onto-teólogo dependem diretamente dos resultados da descrição fenomenológica do par conceitual ídolo/ícone. Para Marion, tais “conceitos pertencem, com efeito, a dois momentos históricos distintos e, em certo sentido, contrapostos” (Marion, 2010 a, p. 25). Deve-se primeiramente observar a presença tácita do pensamento heideggeriano nesta consideração de Marion. Ídolo e ícone são figuras de um certo horizonte histórico (“momentos históricos”) de descerramento do ente, uma vez que justamente a noção de horizonte histórico diz respeito justamente a um modo específico de determinação histórica do ser do ente. Disto se depreende que ídolo e ícone são conceitos inicialmente ontológicos (ainda que não se reduzam nem à noção de ser, tampouco à noção de ente), o que, como veremos, nos permitirá afirmar que, ainda que o conceito de ídolo por exemplo refira-se primariamente à arte, a estética aqui em questão coaduna-se essencialmente com a ontologia.

Ora, como tais conceitos se relacionam com os entes em geral? Sobre isto, Marion afirma: “O ícone e o ídolo não indicam um ente particular, tampouco uma classe de entes. Ícone e ídolo indicam um modo de ser dos entes ou, ao menos, de alguns deles” (Idem). Pode-se observar, primeiramente, que, se ídolo e ícone dizem respeito ao caráter modal dos entes, então, estes conceitos não descrevem hipóstases ontológicas, elementos substancialmente inerentes aos entes, mas modos de descerramento dos entes enquanto tais. Ora, se tais conceitos são figuras históricas do ser dos entes, como elas

determinaram-se no destino histórico do Ocidente? Para Marion, o ídolo “supõe o esplendor grego do visível” e o ícone “renovado do hebreu pelo Novo Testamento” (idem) transpassa o pensamento patrístico e bizantino. Não se deve entender com isso que todo grego fora idólatra e que todo judeu fora icólatra (ou seja, venerador de ícones). Ainda que Marion não o diga, é possível afirmar, a partir do “espírito da letra” de sua obra, que ídolo e ícone são duas possibilidades de descerramento dos entes distintas, que ganharam hegemonia em horizontes históricos diferenciados, o que não quer dizer que entre os gregos não tenha havido experiência do ícone e entre judeus e na patrística a idolatria não tenha se instaurado. Isto porque Marion não trabalha com qualquer noção de horizonte histórico global de descerramento dos entes, como a ideia heideggeriana de época do ser (*Sein*). Trata-se de uma distinção que inicialmente aparece como dois modelos artísticos (uma vez que ídolos e ícones aparecem primeiramente em dois tipos de obras de arte sacras), mas que diz respeito a dois campos fenomênicos específicos, o que nos possibilita reafirmar que ídolo e ícone referem-se a dois horizontes ontológicos de desvelamento dos entes. A tradição grega e a tradição judaico-cristã são, portanto, índices da preponderância de um desses modos de desvelamento do ser do ente. Ora, tais descerramentos não se referem a qualquer modo de ser. Ídolos e ícones deixam aparecer uma relação específica entre divino (ou divindade) e os entes desvelados, pois ídolos e ícones caracterizam-se por remeterem-se essencialmente ao divino, o que aparece na atitude de reverência suscitada pelo ente em questão. Poder-se-ia então afirmar que, se ídolo e ícone referem-se inicialmente à arte, isto assinala que a arte assim considerada é de certo modo “arte sacra”, ainda que não se saiba de antemão qual o modo de ser do sagrado em questão.

Consequentemente, ídolos e ícones passam a diferenciar-se pelo modo como trazem a divindade à vigência.³ Estas remissões ao

³ Os conceitos de ídolo e ícone, oriundos do primeiro momento da obra fenomenológica de Marion, assim como o conceito de distância, tornam-se fenomenologicamente mais claros, se levarmos em conta o desdobramento posterior de seu pensamento. No que concerne ao desenvolvimento posterior de sua fenomenologia, conceitos como “ente dado”, “doação”, revelação e, sobretudo, fenômeno saturado ajudam sobremaneira a esclarecer o que está de fato

divino inscrevem nos entes que descerram-se como ídolos ou ícones o estatuto de *signa*. O que significa *signa*? Até que ponto um ente que aparece como ídolo ou ícone possui o estatuto ontológico de *signum*? Marion responde:

Signa: o termo latino é aqui muito significativo: só podem aspirar ao estatuto de contraditório de ídolo ou/e ícone aquelas obras que a arte trabalhou de tal maneira que não restringem sua visibilidade a elas mesmas (como é o caso do que se denomina muito corretamente as “artes de adorno”), mas que, como tais e permanecendo desta maneira absolutamente imanentes a elas mesmas, sinalizam indissoluvelmente para outro termo, ainda indeterminado. Precisemos: esse reenvio não sinaliza para uma instância diferente da que a própria obra de arte constitui em si mesma, sobredeterminando-a a partir do exterior mediante certo “valor simbólico”; ao contrário, esse reenvio constitui a dignidade mais essencial da obra; a obra só aparece como tal sinalizando, posto que só sinalizando vale como *signum* (Ibidem, p. 26).

em jogo na relação entre divindade, ícone e ídolo. Apesar do presente texto não ter a pretensão de esclarecer a complexidade destes conceitos posteriores da obra de Marion, devemos destacar que, no que se refere à inteligibilidade da relação entre divindade, ídolo e ícone, o conceito de fenômeno saturado explicita a condição de possibilidade de a fenomenologia reabrir o problema de Deus na filosofia contemporânea. Dito de modo muito sucinto, este conceito assinala, a partir de Kant, Husserl e Heidegger, que há fenômenos que se dão por meio de uma intuição que não subsume o dado a qualquer horizonte conceitual, seja por meio de um conceito do entendimento (Kant), por uma significação ou visada intencional (Husserl) ou mesmo pelo horizonte de essenciação do ser (Heidegger). Os fenômenos saturados são marcados por um excesso de intuição e pela impossibilidade de objetivação do fenômeno. Assim, os fenômenos saturados não são condicionados por quaisquer estruturas a priori, seja transcendental, empírica ou mesmo ontológica (horizonte do ser). Disto se depreende que o fenômeno saturado possui o caráter de revelação, uma vez que ele irrompe nos múltiplos condicionamentos que determinam os “fenômenos de direito comum” (Marion, 2010 b, p. 72), sem se reter ou condicionar por eles. A revelação assinala justamente “uma aparição puramente de si e a partir de si, que não submete sua possibilidade a nenhuma determinação prévia” (Idem, p. 73). Neste sentido, Deus aparece por meio de uma revelação específica, que, se não é antecipada pela fenomenologia, esta pode, ao menos, assinalar sua possibilidade. Consequentemente, Deus satura os horizontes de inteligibilidade e de objetivação dos entes em geral. Ora, surge daí uma ambiguidade no próprio labor fenomenológico. De um lado, a fenomenologia descreve fenômenos que podem e devem constituir-se como objetos ou entes subsumidos pelo ser, conceito ou intensão. De outro, há fenômenos que são irreduzíveis ao estatuto da objetividade: os fenômenos saturados. Justamente esta distinção condicional e possibilita o desdobramento das relações icônicas e idolátricas com a divindade. Ao mesmo tempo, se a divindade aparecer, como veremos, idolátricamente, pode ela ser objetivada por outro tipo de pensamento: a metafísica. Talvez seja possível dizer que Marion, tacitamente, funda a experiência metafísica de Deus em uma distorção do modo de constituição dos fenômenos comuns. Isto, contudo, não será aqui explorado.

Porquanto ídolos e ícones não são autorreferentes, eles possuem, primeiramente no âmbito artístico, o estatuto de *signum*. Justamente porque não são autorreferentes, podemos venerá-los. A veneração somente é possível, caso um ente remeta-se imediatamente a um outro termo que não ele mesmo. Em outras palavras: somente pode haver veneração a um ente caso este assinale alguma experiência de *transcendência*. O que aqui estamos chamando de transcendência, sem autorização direta do texto de Marion, confunde-se com o fato de um ídolo e/ou ícone indicar (intencionalmente) um outro termo que não se reduz à sua própria constituição, mas que não está fora de si mesmo. Por isso, a referência ao que podemos chamar certamente de *alteridade divina* não se identifica com o caráter de símbolo, uma vez que este geralmente é compreendido como uma ponte que indicialmente remete para uma instância que não se dá na constituição do ente que funciona como símbolo. O caráter simbólico de um objeto usado por uma pessoa falecida, por exemplo, consistiria no fato dele representar, indicar ou fazer lembrar a pessoa ausente. O que é próprio do ídolo e do ícone é o reenvio ou sinalização da alteridade que aparece sempre por seu intermédio ou em meio à sua aparição. Como obras de arte *visíveis*, os ídolos e ícones trazem à vigência a invisibilidade da divindade, por meio do que poder-se-ia chamar de uma acontecimento de interpenetração que se dá entre obra e divindade, interpenetração esta sem subsunção, isto é, divindade invisível e obra visível se interpenetram sem que a visibilidade da obra subsuma a invisibilidade da divindade e vice-versa. Este é o seu caráter de *signum*. Arte e divindade se interpenetram por meio do caráter remissivo dos ídolos e ícones. Contudo, o que efetivamente importa na fenomenologia do ídolo e do ícone não é somente da ordem estética (ou da história da arte), mas a descrição de dois modos de apreensão do divino na visibilidade da obra. Como diz Marion:

A visibilidade, porquanto se refere ao divino, se diz de muitas maneiras, ou, melhor, as variações do modo de visibilidade indicam variações do modo de apreensão do divino, mas que mantém com este uma relação rigorosa e, sem dúvida, constitutiva: a maneira de ver decide o que, em todo caso, não poderá perceber-se do absoluto. – Em definitivo,

esboçando a fenomenologia comparada do ídolo e do ícone, não se trata de precisar esta ou aquela questão de estética ou de história da arte, mas dois modos de apreensão do divino na visibilidade. De apreensão ou também, sem dúvida, de recepção (Ibidem, p. 27)

Se a fenomenologia do ídolo e do ícone descreve “dois modos de apreensão do divino na visibilidade” partindo, é claro, de duas concreções artísticas, quais as especificidades destes dois conceitos? Como arte e apreensão do divino se desvelam no ídolo e no ícone? No que concerne ao ídolo, uma passagem de *Deus sem o ser* servirmos-á de agente norteador para a compreensão do que nele está em jogo:

O ídolo não merece ser denunciado como ilusório, posto que, por definição, se vê – eidolon, o que se vê (eidô, vídeo). Inclusive, não consiste mais que nisso: em que se pode ver, em que só se pode ver. Consiste então em vê-lo tão visivelmente que o fato mesmo de vê-lo basta para conhecê-lo – eidolon, o que se conhece pelo fato mesmo de que se viu (oída). O ídolo se apresenta à visada do homem para que dessa maneira a representação, isto é, o conhecimento se aposse dele. O ídolo se erige somente para ser visto: a estátua monumental de Atena brilhava, desde a Acrópolis, chegando até à vista dos marinheiros do Pireo (...) O ídolo fascina e cativa a visão precisamente porque não se encontra nele nada que não se deva expor aos olhos, atraí-la, preenchê-la, retê-la (...) O ídolo depende da visada que satisfaz, posto que se a visada não desejasse satisfazer-se nele, então, o ídolo não teria aos seus olhos nenhuma dignidade (Ibidem, p. 28)

“O ídolo não merece ser denunciado como ilusório”. Isto porque nós o vemos. Trata-se de uma caracterização *sui generis*, uma vez que, tradicionalmente, concebe-se o ídolo como um simulacro ou como um (falso) substitutivo da divindade em questão. Levando em conta que no mais das vezes o conceito de ídolo refere-se ao modo religioso de compreensão da divindade, o ídolo tende a ser entendido como um falso deus. Contudo, outra é a compreensão de Marion. Para ele, se o ídolo fosse identificado com o fenômeno da ilusão, isto significaria que algo por meio dele se retiraria, isto é, o ídolo poderia ser identificado com a noção de *semblância*. Contudo, o ídolo aparece para uma determinada visada. O que significa esta visada só

pode ser compreendido por meio do conceito de visada intencional, uma vez que a descrição marioniana do ídolo é eminentemente fenomenológica. Dito de modo sucinto, a fenomenologia caracteriza-se por descrever a dinamicidade intrínseca do fenômeno, sendo este, sobretudo em Husserl, aquilo que se dá no interior de um campo intencional que preenche, por sua vez, uma intuição. A intencionalidade assinala uma dinâmica específica da consciência, consciência esta que transcende a si mesma, movendo-se em um horizonte de mostração fenomênico. Trata-se, neste sentido, da ideia de que toda consciência é “consciência de”, o que significa que toda consciência relaciona-se com um correlato fenomênico, cujo modo de ser não é posicionado pela consciência “representadora”, ainda que só apareça por meio da própria consciência. O que o fenômeno é, sua essência, desvela-se para uma visada capaz de deixar o ente ser segundo seu modo de ser. Quando tal mostração se dá, a visada em questão é preenchida (Cf. Husserl, 2013; Marion, 2011). Neste sentido, o ídolo aparece como modo específico de ser do ente e, por isso, necessita de uma visada intencional específica para que a consciência possa conhecê-lo. Por isso, o que se dá para tal visada aparece como tal, isto é, é um fenômeno e não um simples simulacro. O específico desta visada nada mais é que um preenchimento pleno de seu poder de compreensão. Isto significa que a consciência que apreende o ídolo “satisfaz-se” com o fenômeno. Mais: o ídolo só se determina em uma consciência satisfeita ou “preenchida”. Tal satisfação identifica-se com a ideia de que o divino que é trazido à vigência pelo ídolo inscreve-se inteiramente na amplitude da visada intencional da consciência. Como o ídolo é um modo de ser do ente (divino) e como seu modo de ser só se dá para uma visada intencional (isto é, o ídolo não é uma propriedade hipostasiada no ente, uma propriedade substancial), todo ídolo depende de um campo intencional descerrado pela consciência. Por isso, a fabricação artística de um ídolo depende da visada intencional do idólatra. Como diz Marion: “a coisa fabricada chega a converter-se em ídolo – de um deus – somente a partir do momento em que a visada decidiu visá-la, fazendo dela o ponto de fixação privilegiado para o

que se entende por atenção; e que a coisa fabricada logre esgotar nela a visada, isso supõe que a coisa se esgota do visável” (Marion, 2010, p. 28). A intenção primária da consciência, que sustenta a fabricação do ídolo, acaba sendo ver o divino e preencher sua visada com a aparição do divino, satisfazendo-se plenamente com tal apreensão. Quando o ídolo se desvela para a visada, a consciência não mais persegue o divino, pois, para ela, o divino já se deu (integralmente). A busca, então, cessa e a visada intencional paralisa seu movimento de perseguição do divino. O ídolo detém o movimento de busca da visada intencional e o enraíza no ente que traz o deus ao poder de visão da consciência intencional. Isto significa que um dos entes do real atrai a visada e a deslumbra. Ela deixa de transpassar com seu olhar os entes em busca da divindade e retém a divindade em um dos múltiplos entes que compõem o real. Tal ente apresenta-se como esplêndido e luminoso, ao ponto de paralisar o olhar. Cega para os demais elementos do real e paralisada pelo brilho que irradia do ídolo, a visada vê primariamente o ídolo. Por isso, o ídolo aparece como “primeiro visível” (Ibidem, p. 29). Isto porque a visada intencional do idólatra nada vê senão aquilo que a satisfaz. A visada vê, então originariamente o “primeiro visível” e tudo o mais que se lhe dá a ver depende de tal visada originária. Este justamente oferecerá o ídolo para a visada em questão. Ora, se o ídolo refere-se ao divino e se ele não é ilusório ou fonte de ilusão, como a consciência não experimenta o ídolo como ídolo? Como ela não experimenta o reducionismo do divino à visibilidade?

A resposta às questões acima pode ser conquistada por meio da noção de *espelho invisível*. Tal noção aparece como desdobramento da dinâmica intrínseca da consciência idólatra. A visada intencional do idólatra perquire os entes até deslumbrar-se com o primeiro visível, onde repousa seu olhar. Isto assinala uma insatisfação inerente ao movimento de traspasse da visada intencional. Ao traspasar o visível, a visada anteriormente nada via que preenchesse plenamente sua intenção. Contudo, a aparição do primeiro visível satisfaz a visada e devolve a esta a amplitude do percurso percorrido, isto é, mostrando quantos entes a visada percorreu até paralisar-se

no ídolo. Conseqüentemente, “o ídolo funciona como espelho, não como um retrato” (Ibidem, p. 30), ou seja, o ídolo não retrata ou expõe algo para a consciência intencional, não assinala um estado objetivo extra-mental: ele apresenta para a visada intencional sua [da visada] dinâmica e a relação entre o horizonte que ela descerra e o divino que a ela aparece. Entretanto, esta função especular do ídolo não aparece para a visada intencional, pois esta paralisa-se por causa do deslumbramento produzido pelo ídolo. Em outras palavras: “A função de espelho se obscurece em virtude mesmo da função de espetáculo” (Ibidem, p. 31). É, portanto o fascínio que não permite que a visada experimente seus limites e perceba como a visibilidade do divino é sinal de um certo reducionismo.

Justamente esta dinâmica funciona como condição de possibilidade da produção de uma arte idólatra. Ora, se o ídolo nasce como primeiro visível de uma visada que paralisa seu movimento de traspassamento dos entes e atém-se a um ente dentre outros possíveis, então, a arte que concentra em si tal experiência pode ser produzida de diversos modos, uma vez que a visada idólatra pode pousar sobre uma diversidade de entes ou instâncias do real. Como, então o divino se manifesta para o idólatra? A resposta desta questão pode ser encontrada no primeiro parágrafo de *O ídolo e a distância*. Vejamos.

Segundo Marion, no ídolo, “a experiência humana do divino precede o rosto que este divino toma nele” (Marion, 1999, p. 19). Este rosto encontra-se na obra de arte produzida para mostrar à visada o ídolo já desvelado para ela no ente em que repousou seu movimento de traspassamento dos entes em geral. Deve-se lembrar, conforme o que fora dito, que o ídolo é um signo que acena para o divino e o traz para a visibilidade do ente. A distância do divino é rebaixada à visibilidade e, assim, o divino torna-se disponível para o ser humano. Em outras palavras: a invisibilidade do divino passa a inscrever-se nos limites de visibilidade da visada intencional da consciência. Isto não quer dizer que o ídolo não nasça da experiência efetiva do divino. O que acontece é diferente. O ídolo reduz o divino (sua invisibilidade) experimentado pelo homem à amplitude

de seu poder de apreensão deste mesmo divino. Deus, então, fica circunscrito ao espaço das diversas experiências humanas, como a morte, o nascimento, o ódio, a paz etc. Não há experiência do caráter “excessivo” da divindade. Destarte, o ídolo reúne o divino perceptível dentro dos limites da experiência humana, para que o ser humano possa dispor dele e invocá-lo segundo sua vontade. Trata-se de uma transcendência imanentizada no interior da amplitude da visada que condiciona sua aparição. Em outros termos: ainda que o adorador saiba que a divindade não seja uma obra de arte, nela, ele traduz sua experiência de redução do divino aos limites de suas visadas intencionais. Ao fixar o divino, o ídolo retira da divindade sua alteridade e a distância que a caracteriza (Cf. *Ibidem*, §§ 17-19). Em suma:

No ídolo, o divino toma indubitavelmente o rosto efetivo de um deus. Mas a forma deste deus provém dos traços com que o modelamos, conforme ao que experimentamos indiscutivelmente o fundo irreprímível e pânico do divino e deciframos ou adivinhamos nele rostos que logo modelamos para que se fixem neles outros tantos deuses. Assim, estes deuses se conformam de entrada a nós ou, mais extensamente, às modalidades de nossa percepção multiforme do divino. O ídolo nos devolve nossa experiência do divino no rosto de um deus. O ídolo não se assemelha a nós, mas o divino que experimentamos e que reúne em um deus, para que possamos vê-lo. (*Ibidem*, p. 20)

O deus que se determina idolatricamente fixa o divino, garantindo sua presença e disponibilidade. Disponível, o homem pode acessá-lo segundo seus interesses e vontades. Ainda que o ídolo não seja um simulacro, uma vez que ele consigna na obra de arte o modo como a divindade se deu no interior dos limites intrínsecos da nossa percepção da mesma, ele retira da divindade aquilo que lhe é característico: sua irrecusável alteridade e sua distância em relação a qualquer disponibilização possível de sua transcendência, o que significa dizer que o divino nos advém por ele mesmo, a partir dele mesmo. É necessário, então, reconhecer que o ídolo artístico é um *signum* que, tornando a invisibilidade da divindade vigente por meio do ente artístico, destitui sua transcendência e distância, ao

inscrevê-las na interioridade da visada que condiciona a sua aparição (da divindade). Ora, Marion não reduz o ídolo somente ao universo semântico da arte. Ele promove uma transposição analógica do seu significado para o âmbito conceitual. A visada inteligível da consciência produz, a seu modo, o mesmo que a visada “sensível” produz, ao condicionar a produção da obra de arte idolátrica.

Como afirma Marion: “O conceito consigna num signo o que o *espírito* capta por ele em primeiro lugar (concupere, capere)” (Marion, 2010 a, p. 35). Assim como a idolatria artística, o deus captado pelo conceito não é medido pela incomensurável amplitude do divino, mas pela capacidade de o próprio conceito apreender e nomear a divindade. Dito de outro modo: o ídolo conceitual retira da divindade sua indisponibilidade e distância e, de certo modo, anula seu caráter refratário em relação à amplitude da visada intencional do espírito, isto é, de seu poder de intelecção. Assim como a visada sensível que condiciona o ídolo artístico declina no primeiro visível que determina-se como espelho invisível, a visada teórica de onde provém os ídolos conceituais repete, a seu modo, a mesma dinâmica do ídolo sensível. Primeiramente, a visada teórica transpassa os entes em direção da divindade. Isto se dá até o ponto em que a mirada declina e é preenchida plenamente por uma região ôntica que se desvela em uma das etapas da ascensão do espírito em direção à divindade. A queda deste movimento de elevação do espírito traz consigo a apreensão de um elemento agora considerado fundacional ou originário, elemento este que se identifica com o ídolo. O deslumbramento possibilitado pelo “deus” captado obscurece o espírito no processo de apreensão de si mesmo neste processo ascensional. Isto transforma o caráter especular do primeiro visível em espelho invisível. Como vimos anteriormente, a invisibilidade especular do ídolo significa que a visada idolátrica, devido ao fato de deslumbrar-se com o ídolo, não apreende os limites do seu movimento ascensional, não percebendo assim que a divindade que se lhe manifesta já perdeu sua irreducibilidade, a distância e a indisponibilidade inerentes à divindade enquanto tal. Por isso a afirmação de Marion:

Quando um pensamento filosófico enuncia um conceito sobre o que nomeia nesse momento ‘Deus’, dito conceito funciona exatamente como um ídolo: se dá a ver, mas, desse modo, se dissimula tanto melhor como o espelho em que o pensamento, invisivelmente, recebe a localização de sua avanço; e isso de tal maneira que o não visível resulta desqualificado e abandonado, com uma menção suspendida pelo conceito fixado; o pensamento se paralisa e aparece assim o conceito idolátrico de ‘Deus’, em que se está julgando precisamente o pensamento mesmo e não a Deus (Ibidem, p. 35).

O poder de suspensão da disponibilização idolátrica da divindade se manifesta somente no ícone. Em *O ídolo e a distância*, Marion chega a dizer que o ícone, frente ao ídolo, é uma *teofania negativa*, o que equivale a dizer: “a figura permanece como autenticamente insuperável (norma, autorreferência) unicamente porquanto ela se abre em profundidade sobre uma invisibilidade cuja distância não abole, mas revela” (Marion, 1999, p. 22). Em outras palavras: o ícone restitui o caráter indisponível da divindade e devolve a ela sua distância insuprimível. Se levarmos em conta *O ídolo e a distância*, veremos que Marion pensa o caráter “figurativo” do ícone à luz de um conhecido texto paulino: “Este [Cristo] é a imagem [ícone] do Deus invisível, o primogênito de toda criação” (Col 1, 15). Cristo é interpretado por Marion, à luz desta passagem paulina, como figura visível da invisibilidade do Pai. A transcendência e distância absolutas do Pai são “presentificadas” pelo Filho [Cristo], justamente porque tal presentificação não reduz a invisibilidade à figura visível do Filho (Cf. Ibidem, § 1). Esta dinâmica é, assim como o ídolo, pensada por Marion na visibilidade da obra de arte e na dinâmica de constituição do conceito. Como, então, Marion caracteriza o ícone? Como o ícone diferencia-se do ídolo?

Inicialmente, o ícone coloca em jogo a relação idolátrica entre visada e divindade: “O ícone não resulta de uma visão, porém a provoca” (Marion, 2010 a, p. 36). A amplitude da visada intencional não condiciona, portanto, a manifestação da divindade, o que equivale a dizer que no ícone o invisível não é capturado pelo visível. Isto fica claro com o ícone artístico. Ao nos depararmos com o quadro “A transfiguração”, de Rafael, se ele se desvela como ícone, então, o Cristo

ali pintado não enquadra a presença divina no quadro dos limites da visada intencional do artista ou de quem contempla a obra. Antes, o Cristo *provoca* a visada, despotencializando sua possibilidade de fixar a divindade em seus limites. A provocação em questão identifica-se com uma experiência peculiar, a saber, o visível passa a saturar-se de invisível (Cf. *Ibidem*, p. 37). No quadro de Rafael, o Cristo incita nossa visada a transgredir seus limites, tornando a imagem diáfana, de tal modo que o que aparece deixa luzir o irredutível a qualquer visada: a incondicionalidade da divindade. Por isso, uma experiência icônica com uma obra de arte produz um certo extasiamento, que acompanha uma ruptura na discursividade objetivista que determina diversas experiências cotidianas.

Consequentemente, no ícone, não é o invisível que parece proceder do invisível, como acontece com o ídolo, onde a invisibilidade do divino é condicionada pela visada e a visibilidade que lhe é correlata. No ícone, é o visível que parece proceder do invisível, pois o significado do que torna-se visível não está na interioridade da visada intencional, mas o que aparece recebe sua significatividade do caráter excessivo da divindade, que, por sua vez, não se reduz à visada em questão. Decorre disto que o ícone presentifica o invisível no visível sem que este capture aquele. Isto não significa que o ícone apresenta o invisível como *não-visível*. Isto seria tomar o visível como medida para mensurar e interpretar o sentido do invisível, tarefa esta realizada pelo ídolo. “O ícone, pelo contrário, intenta tornar visível o invisível como tal, isto é, permite que o visível não deixe de remeter a algo outro diferente dele mesmo, sem que esse outro jamais se reproduza nele” (*Ibidem*, p. 38). Para que o ícone consiga não reduzir o invisível ao visível, deve ele a cada vez convocar a visada a ultrapassar-se continuamente, sem deter-se em qualquer visível, “já que o visível só se apresenta aqui com vistas ao invisível” (*idem*). Como então o ícone deve se caracterizar para que ele desempenhe a tarefa que é a sua? Uma frase de Marion abre o horizonte de viabilização de tal resposta: “No ídolo, a mirada do homem se paralisa em seu espelho; no ícone, a mirada do homem se perde na visada invisível que o encara visivelmente” (*Ibidem*, p. 40).

Deve-se neste momento perguntar pela especificidade da encarada do ícone (*envisage*).

A encarada do ícone só pode ser entendida se o modo como ele traz o invisível para o visível não for pensado à luz da noção metafísica de *ousía*, noção esta que inscreve uma presentidade ou substrato permanente, sustentador da multiplicidade de caracteres ontológicos dos entes. A invisibilidade do divino é de outra ordem. Levando adiante a formulação conciliar (II Concílio de Niceia) acerca do ícone, Marion o compreende a partir da palavra grega *hypóstasis*, traduzida na patrística latina por *persona*. Segundo Marion, a *persona* assinala “a menção de uma intenção (*stókhasma*) desdobrada por uma olhada” (Ibidem, p. 39). Ora, se esta visada advier do ser humano, então, não há qualquer diferença entre ícone e ídolo. Por isso, Marion distingue dois tipos de visadas. A do ídolo, como vimos, produz o espelho invisível, que possibilita reduzir a divindade à amplitude do olhar que condiciona seu aparecimento (transcendência do divino na imanência da visada intencional). Já a visada inerente ao ícone nada tem a ver com o ser humano. “O ícone dispõe a matéria da madeira e da pintura de tal modo que aparece nela a intenção de uma visada, penetrante, que surge dele.” (Idem) A visada não procede, no ícone, do ser humano. Ela aparece por meio da obra de arte em questão. É o invisível que nos encara e produz uma visada que nos acomete. A intencionalidade agora origina-se do invisível e não do ser humano. “O ícone nos olha – nos *concerne*, ao deixar advir visivelmente a intenção do invisível” (Idem). Esta olhada por parte do invisível é o rosto (*visage*) que nos encara. Por isso, ao nos depararmos com a tela de Rafael (“A transfiguração”, segundo o exemplo citado), o rosto do ícone (Cristo) nos encara. Seu olhar nos incita a percorrermos um movimento ascensional em direção à infinitude do invisível. A visada produzida pelo invisível provoca a visada humana a não se deter em ponto algum de seu movimento ascensional. O sem-fundo do invisível é a cada vez adentrado e perscrutado pela visada humana que irrompe com a encarada do rosto do invisível. Por isso, o rosto não permite à visada humana experimentar o deslumbramento paralisante, que faz a visada decair, surgindo assim o primeiro visível (ídolo). No lugar do

deslumbramento, surge a veneração. Esta, em sentido próprio, só se estabelece, quando a visada humana é provocada pelo olhar do ícone a adentrar continuamente a profundidade inexaurível do invisível. Nas palavras de Marion:

O ícone se abre a um rosto no qual o olhar do homem não encara nada, mas que ascende ao infinito do visível, ao invisível pela graça do visível mesmo: no lugar do espelho invisível que reenviava a visada humana somente a ele e censurava o não-visível, o ícone se abre num rosto que visa nossas visadas para convocá-las à sua profundidade. (...) E isso porque um rosto só aparece na medida em que a opacidade perfeita e lisa de um espelho não o fecha; que um rosto se feche implica somente sua clausura ao modo de um espelho radiante, pois nada fecha mais um rosto com uma máscara que um sorriso radiante. Unicamente o ícone oferece um rosto aberto, porque abre nele o visível ao invisível, permitindo que seu espetáculo seja transgredido – não para ser visto, mas venerado (...) Ao espelho invisível no qual se paralisa a visada, segue a abertura de um rosto no qual a visada humana se abisma, convidada a ver o invisível. (Ibidem, p. 40)

A visada do ícone, que determina sua invisibilidade, desconstrói toda possibilidade de a visada humana produzir um espelho invisível, que reduza a transcendência divina à amplitude da visada intencional humana. O rosto do ícone não permite que a percepção humana (*aisthesis*) encarcere a divindade em seus átrios. Por isso, não há *estética* no ícone, somente no ídolo. No ícone, há *apocalipsis*, ou seja, *revelação* da profundidade inexaurível do invisível, por meio do visível. Isto não significa que não haja ícones artísticos. Como vimos, o ícone conceitual aparece, para Marion, como fruto de uma transposição analógica do ícone artístico. O que interessa a Marion é somente assinalar que a ideia de *aisthesis* não se dá no ícone, uma vez que o ícone não nasce de uma “percepção” humana, mas da inviabilidade de se perceber a divindade, seja por meio dos sentidos ou mesmo intelectivamente. Como revelação, o ícone permite que a divindade se dê em sua insuprimível distância. Neste sentido, no ícone, nós é que somos o espelho visível de uma visada invisível. Quanto mais o rosto nos encara, mais o nosso olhar (visível) reflete a abissalidade do invisível que nos confronta.

Justamente isto elimina a possibilidade de o nosso olhar declinar e fundar o espelho invisível. Marion chega a afirmar: “terminamos sendo o espelho visível de uma visada invisível que nos subverte a medida de sua glória” (Ibidem, p. 42-43). Se este movimento contínuo rumo ao invisível caracteriza a relação entre ícone e visada humana, então, assim como aconteceu com o ídolo, Marion assinala a possibilidade de transpor analogamente o conceito de ícone para o interior do conceito. É possível, pensa Marion, pensar em um caráter icônico do conceito. Como isto acontece, é o que devemos assinalar agora.

Se o ícone, a exemplo do ídolo, não se restringe ao âmbito artístico, então, a invisibilidade da divindade se dá também conceitualmente. Diferentemente do ídolo conceitual, que reduz a invisibilidade do divino à amplitude do poder de apreensão do conceito, o ícone conceitual renuncia a compreender (apreender) o divino, dispondo-se a recebê-lo segundo sua desmesura. Como afirma Marion: “Ao ícone, somente pode servir de suporte – inteligível – um conceito que admita deixar-se medir pela desmesura do invisível que entra na visibilidade mediante a profundidade infinita, quer dizer, um conceito que diga ou prometa dizer essa profundidade infinita na qual o visível e o invisível se familiarizam” (Ibidem, p. 44). Ora, se o ícone conceitual não trancafia a incomensurabilidade do invisível na limitação do conceito, ele de modo algum pode ter a pretensão de descrever objetivamente a essência da divindade. Mais: não há qualquer pretensão de o ícone conceitual ater-se à ideia metafísica de essência. Sua relação é com a intenção do invisível, que encara, com seu rosto, a visada intencional que é a minha. Através do visível o invisível nos encara e conduz nossa visada à incomensurabilidade do invisível. Isto significa que, no ícone (sobretudo o ícone conceitual), há um processo de mútua remissão entre visível e invisível: o visível remete ao olhar do invisível que nos encara por meio da visibilidade. É neste sentido que Marion assinala que o ícone opera o conceito de *distância* (Cf. Ibidem, p. 44), conceito tematizado sobretudo em *O ídolo e a distância* (Cf. Marion, 1977). O que se entende por distância fica claro em uma sentença de Marion: “a união [Marion

se refere à união entre visível e invisível] aumenta à medida da distinção, e reciprocamente” (Marion, 2010 a, p. 44). A distância assinala o caráter unitivo e disjuntivo da copertinência de visível e invisível. Quanto mais o ícone torna vigente o invisível enquanto invisível por meio do visível, este visível não se subtrai ao invisível: ele é, contrariamente, realçado. Por outro lado, quanto mais o visível aparece como tal, o invisível não é subsumido por ele, mas sua peculiaridade é patenteada.

A identidade e diferença entre visível e invisível aparecem no ícone, justamente porque a distância entre ambos simultaneamente os distingue e os unifica. No caso do ícone conceitual, isto pode ser verificado sobretudo de três modos: 1) “vale como ícone o conceito ou o conjunto de conceitos que reforça tanto a distinção do visível e o invisível como sua união, assim, pois, acrescentando tanto a um quanto sublinhando o outro.” (ibidem, p. 44) Por isso, o ícone conceitual não pode ter a pretensão de produzir saberes absolutos acerca da divindade; 2) Marion destaca que o ícone possui estatuto teológico, uma vez que sua noção nasce da relação icônica entre Filho (Cristo) e Pai. O rosto de Cristo traz à vigência a invisibilidade e incomensurabilidade do Pai. Ainda que Marion não especifique, ele afirma que esta relação possui valor normativo para a produção de ícones conceituais (Cf. Ibidem); 3) todo ícone subverte a visada idólatra. Isto se dá também no âmbito conceitual. Neste sentido, a visada paralisada do ídolo, que reduz o invisível à amplitude de seu “espaço” compreensivo, é transformada, abrindo os “olhos” para que a visão seja provocada a ascender rumo ao invisível (Cf. Ibidem, p. 45). O conceito que procede deste modo pode ser considerado um ícone.

A partir dessa caracterização do ídolo e do ícone, é necessário perguntar como Heidegger apresenta-se como idólatra. Ora, para que tal questão seja respondida, faz-se mister anteriormente perguntar pelo modo como Marion entende o conceito heideggeriano de onto-teo-logia, pois é justamente por meio deste que Heidegger será caracterizado como idólatra.

2. Heidegger e a onto-teo-logia: a interpretação de Marion.

A caracterização marioniana da onto-teo-logia é aprofundada obviamente no pensamento de Heidegger. E isto basicamente por dois motivos: primeiramente, pelo fato de ter sido Heidegger o criador de tal conceito. Em segundo lugar, pelo fato de ser este conceito aquele que fornece o horizonte de compreensão do que, segundo a obra tardia Heidegger e também Marion, se entende radicalmente por metafísica e pelo modo como esta pensa conceitualmente “Deus”. Ora, inicialmente, deve-se observar que o modo como Marion apropria-se do conceito heideggeriano de onto-teo-logia deriva-se da insuficiência do modo como a tradição entendeu a dupla direção ou a dupla orientação da metafísica. No artigo “Metafísica e fenomenologia: uma substituição para a teologia”, publicado em *O visível e o revelado*, Marion reconstrói historicamente o modo como a tradição compreendeu a tarefa e a essência da metafísica. Dito de modo sucinto, a metafísica tradicionalmente investigou os caracteres ontológicos que determinam universalmente os entes, isto é, os elementos ontológicos que determinam o ente enquanto tal, e o modo de ser do ente supremo, quase sempre compreendido como ente primeiro separado da matéria (Cf. Marion, 2010 b, §2).

Justamente esta bidirecionalidade da metafísica foi, a partir dos séculos XVII e XVIII, entendida sob a nomenclatura de *metafísica geral* (ou ontologia) e *metafísica especial*, sendo esta última dividida em *teologia natural*, *psicologia racional* e *cosmologia racional* (Cf. Álvarez, 1968). Disso advém a definição tradicional da metafísica ensaiada por Marion: “uma ciência única que trata ao mesmo tempo do universal do ente comum e do ente (ou dos entes) por excelência” (Marion, 2010 b, 78). Ora, tal definição engendra um problema capital. Eis como Marion o formula:

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

mais concreto que nenhuma materialidade o afeta, portanto uma abstração real. (Idem)

A metafísica, devido à duplicidade que lhe é inerente, a um só tempo, investiga os caracteres gerais dos entes, o que exige uma certa abstração da singularidade entitativa, e o ente supremo, ou seja, um ente concretíssimo e singularíssimo que distingue-se, desde o início, da generalidade da investigação da metafísica geral. No que concerne ao ente supremo, para que o pensamento o alcance, deve ocorrer uma abstração peculiar: a metafísica abstrai-se de toda materialidade e generalidade possíveis. Isto assinala uma questão crucial: como a metafísica pode, simultaneamente, investigar o mais geral e o singularíssimo? Qual a condição de possibilidade desta investigação? Como ultrapassar a oposição destes dois direcionamentos da metafísica? Marion responde: “Heidegger ultrapassa esta oposição superficial, mas tradicional, propondo ler a relação entre as duas funções da mesma ‘metafísica’ como aquela das duas funções cruzadas e recíprocas” (Idem). Ora, uma afirmação como esta não faz sentido algum, se não entendermos como Heidegger, segundo Marion, consegue interconectar as “duas funções da metafísica”. Levando em conta o texto heideggeriano que orienta a leitura de Marion acerca da caracterização da metafísica, a saber, a parte intitulada “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”, pertencente à obra *Identidade e diferença*, de Heidegger, pode-se afirmar que o filósofo alemão entende inicialmente por metafísica justamente o que a tradição entendeu por este termo. Somente a partir de uma análise detida do que está em jogo na compreensão tradicional de metafísica, Heidegger consegue esclarecer a condição de possibilidade da articulação das duas funções da metafísica. Como então Heidegger primeiramente caracteriza a metafísica? Em “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”, ele afirma:

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

é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas (Heidegger, 1973, p. 393).

“A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo.” Um pensamento como este parece somente ratificar o que fora dito anteriormente acerca do modo como a tradição veio caracterizando a metafísica. Dizer que a metafísica é in-diferente, uma vez que ela explora a unidade do mais geral, não é difícil de ser entendido. Se pensarmos em conceitos metafísicos, como existência e essência, matéria e forma, substância e acidente, por exemplo, o que Heidegger afirma torna-se mais claro. Tais conceitos, tradicionalmente determinantes na estruturação dos entes em geral (no caso do aristotelismo-tomista, tais conceitos determinam sobretudo os entes sensíveis e em parte os entes suprassensíveis, pois alguns se aplicam, no caso de Tomás de Aquino, aos anjos), não se definem por causa de um determinado ente. Por isso, eles são *a priori* indiferentes, caso levemos em conta os entes particulares que os atualizam. Por outro lado, Heidegger assinala que a metafísica interessa-se pelo ente “supremo acima de tudo”, a saber, “Deus”. Este aparece como princípio último explicativo dos caracteres gerais estruturadores dos entes. Ora, se por um lado esta caracterização heideggeriana identifica-se com o binômio tradicional metafísica geral/metafísica especial, por outro, ela não pode ser entendida sem que levemos em conta o que o próprio Heidegger entende por metafísica, que não se reduz a estas informações.

Desde *Ser e tempo*, o pensamento de Heidegger gira em torno do problema da metafísica, sobretudo pelo fato de a questão do ser (*Seinsfrage*) ter sido levantada hegemonicamente pela tradição metafísica, o que gerou diversos empecilhos para uma reta visualização (fenomenológica) do sentido do ser. Por isso, Heidegger preocupa-se sobremaneira em determinar o que se entende por metafísica e por que esta é insuficiente, quando se trata de esclarecer a radicalidade

do sentido do ser (Cf. Heidegger, 2006, §1). Para Heidegger, já em *Ser e tempo*, a metafísica caracteriza-se por esquecer-se da diferença irredutível entre ser e ente, diferença esta que será chamada ao longo de sua obra de *diferença ontológica*. Consequentemente, a metafísica não é simplesmente uma disciplina dentro do conhecimento filosófico, mas o modo hegemônico de interpelação do real com vistas à elucidação de suas propriedades estruturais previamente dadas. Ora, a metafísica certamente falou e ainda fala do ser. Contudo, o modo como este é tematizado já assinala o esquecimento da diferença ontológica denunciado por Heidegger. A metafísica pensa o ser a partir do ente e compreende este como ser simplesmente à vista ou ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), o que significa que a metafísica, desde a origem, pensa o ente como aquilo que é dotado de propriedades, propriedades estas que podem (e devem) ser categorializadas pelo pensamento.

Neste sentido, o ser identifica-se com as propriedades fundamentais ou mesmo com o ente supremo fundador (ou causador) dos entes em geral. Isto impossibilitou a gênese de um pensamento que esclarece o caráter pré-compreensivo de toda lida com os entes, ou seja, a metafísica não se deu conta de que o ente que somos, chamado por Heidegger de ser-aí ou *Dasein*, já sempre pré-compreende o ser dos entes (e o sentido do ser como tal) em sua lida com eles. O sentido do ser, consequentemente, nos envolve, seja o sentido do ser de um determinado ente, como o sentido do ser em geral. Ora, em *Ser e tempo*, o esclarecimento do sentido do ser foi orientado pela explicitação prévia da estrutura ontológico-existencial do ser-aí, uma vez que este ente move-se em meio a esta compreensão do ser, o que o faz um ente privilegiado, no que concerne ao ponto de partida da investigação fenomenológica e ontológica. Como sabido, o ser-aí é marcado pelo caráter modal do poder-ser (*Seinkönnen*), uma vez que ele é o único ente cuja essência identifica-se com a existência (Cf. *Ibidem*, §9 e §31). Existir, contudo, não é factivamente estar aí, geograficamente situado. Antes, existir é existir, isto é, estar fora de si, ser um ente aberto, ontologicamente indeterminado, necessitando de um suporte ontológico (o mundo)

para receber possibilidades de ser historicamente condicionadas que levam o ser-aí a conquistar modos de ser de duração relativa. Consequentemente, o fato de o ser-aí ser poder-ser significa que ele a priori não possui quaisquer propriedades ontológicas. Ele não é animal racional, animal político, ser sexuado etc. O que ele é resulta da atualização de possibilidades de ser, possibilidades estas legadas pelo mundo em que ele vem a ser quem é. Justamente este horizonte-mundo que condiciona os múltiplos comportamentos do ser-aí e fornece o fundamento (histórico) de suas múltiplas relações com os entes (possibilidades de ser), identifica-se com a noção de *abertura do ente na totalidade*. Tal abertura do ente na totalidade funciona como o sentido do ser, que condiciona e possibilita a aparição da totalidade dos entes (Cf. *Ibidem*, § 18). Uma vez que o mundo não é o que nele se manifesta, há uma diferença ontológica entre ambos (Cf. Casanova, 2009). Esta diferença é justamente o primeiro sentido da já mencionada diferença ontológica. É o seu esquecimento que possibilita a instauração da metafísica. Por outro lado, é possível entender a diferença ontológica como a diferença entre o sentido de ser (mundo) e o poder-ser que caracteriza o ser-aí. É justamente porque somos marcados pelo caráter de poder-ser que o mundo não pode ser absolutizado. Seu condicionamento histórico aparece em suas transformações históricas (gênese de novos mundos ou novos sentidos de ser), transformações que só acontecem por causa de uma transformação prévia no modo de determinação existencial do ser-aí. Ora, é justamente porque o mundo não é o poder-ser que seu caráter histórico está salvaguardado e cada mundo não se identifica cabalmente com o sentido geral de ser, mas somente com *um* sentido de ser. Tal questionamento, que posiciona a existência do ser-aí como índice explicativo das rearticulações históricas do mundo, não permite contudo caracterizar Heidegger como pensador existencialista, uma vez que seu problema é justamente ontológico: como as ontologias históricas (sentidos de ser, mundos históricos) se reconfiguram e condicionam os conceitos filosóficos e modos de ser dos seres-aí? A fidelidade ao problema ontológico do sentido do ser levou Heidegger a repositonar sua pergunta e abordagem.

Com a viragem do pensamento heideggeriano (*die Kehre*), a tematização da metafísica sofre algumas transformações consideráveis. A pergunta pelo sentido do ser, poder-se-ia dizer, continuou viva, ainda que Heidegger aos poucos tenha abandonado a expressão “sentido do ser” e passe a utilizar a expressão “verdade do ser”. Contudo, o foco da questão se diferencia. Heidegger não mais se preocupa em pensar o sentido do ser privilegiando o poder-ser do ser-aí como índice explicativo das transformações históricas do mundo, isto é, dos sentidos (históricos) de ser (Cf. Casanova, 2009). O acontecimento histórico de mundo deixa de ser devedor dos processos de singularização do ser-aí e passa a se determinar por meio da transformação no modo mesmo como o ser (*Seyn*) se envia ao ser-aí. Ora, se a metafísica interpela o ser a partir do ente, considerando este como dotado de propriedades ontológicas passíveis de serem apreendidas, elencadas e descritas conceitualmente, com a viragem, Heidegger não mais entende a metafísica como alicerçada no mundo impessoal, que, em *Ser e tempo*, funcionara como condição de possibilidade da pergunta metafísica por excelência: o que é o ente? (*ti tó òn*)⁴ – pergunta esta que perquire o ente com vistas à apreensão de suas propriedades simplesmente dadas. Neste sentido, o que caracteriza primeiramente a viragem do pensamento heideggeriano conseqüentemente é o deslocamento da pergunta pelo sentido do ser partindo do privilégio ôntico-ontológico do ser-aí (Cf. Heidegger, 2006, §§ 3-4) para a questão do acontecimento de ser por si só mobilizador das reconfigurações históricas do mundo (Cf. Casanova, 2013). Em outras palavras: Heidegger passa a pensar o acontecimento do “aí” enquanto horizonte histórico de determinação de tudo que é e pode ser, sem que este dependa diretamente do ser-aí enquanto ente responsável pelos modos históricos de determinação do ser.

⁴ Deve-se notar que o mundo impessoal não é necessariamente o mundo metafísico. Nele, contudo, há uma certa homogeneização ontológica a partir do modo de ser utilitário. Ora, como os utensílios são entes dotados de propriedades materiais com vistas ao uso, seu modo de ser e a correlata obstrução da visualização da multiplicidade de modos de ser dos entes que se dão no mundo (campos intencionais) sofrem certa modulação com a pergunta metafísica, que perquire propriedades entitativas. Por isso, o mundo impessoal, ao obscurecer a riqueza dos modos de ser dos entes e ao destacar as propriedades dos entes de uso, favorece a gênese e a hegemonia da metafísica.

Ora, isto parece descartar o ser-aí humano como ente privilegiado para se pensar o sentido do ser e autonomizar o ser como se este fora uma “superentidade”. Isto é justamente o que não acontece. Em “O princípio de identidade”, que, ao lado de “A constituição onto-teo-lógico da metafísica”, compõe a obra *Identidade e diferença*, Heidegger afirma:

O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar. Tal presentar necessita do aberto de uma clareira e pertence assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro. homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. (Heidegger, 1973, p. 380)

Ser sempre se dá como envio presentificador de tudo que é e pode ser. Sua tarefa é deixar ser, isto é, descerrar o horizonte de aparição da totalidade dos entes. Contudo, o ser nada é fora da interpelação do ente que somos. “Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo”. Por outro lado, o ser humano nada é fora de sua permeabilidade à interpelação do ser. Isto significa que o homem pertence ao ser, é sua propriedade, uma vez que quem o ser humano é resulta do horizonte descerrado pelo ser. A recíproca é verdadeira: o ser não é nada fora do modo como ele envia-se ao homem e é por ele apropriado. Interpelação e resposta são os termos essenciais para uma reta compreensão da relação homem/ser. O ser não é portanto uma “coisa em si”; ele é sua relação essencial com o ser humano, uma vez que somente na resposta fornecida pelo ser humano, o ser vem a ser segundo um modo específico de essenciação. A *ipseidade* (próprio) humana é conquistada pela medida ontológica fundada pelo envio essenciador do ser e o modo *próprio* de o ser vigorar é determinado pelo modo como ele é recebido pelo homem. Ser e homem conquistam, portanto, seus modos próprios de ser por meio da mútua requisição e (inter)penetração de ambos⁵. Obviamente que

⁵ Esta co-pertinência de ser e homem é chamada, em *Identidade e diferença* (“O princípio de

esta mútua requisição assinala um certo privilégio do ser, uma vez que é o ser mesmo que requer uma resposta por parte do ser humano e é por causa de sua auto-dação que um horizonte mundano se funda e os entes e o ser humano se estabelecem.

Ora, se não há ser fora de seu envio ao homem e se não há ser humano fora do envio do ser, então, ser e homem possuem um caráter acontecimental. Ambos são o que são em meio a um acontecimento de mútua apropriação, acontecimento este que assinala que não há ser e ser humano fora da dinâmica de interpenetração de ambos. O modo como tal relação acontece determina o modo de ser do ser e do ser humano. Para dar conta de tal apropriação bi-lateral, Heidegger cria o conceito de acontecimento apropriador (*Ereignis*). Com este conceito, Heidegger não está dizendo que ser e homem são simples ocorrências. Antes, o acontecimento apropriador assinala a gênese de um espaço histórico de desvelamento dos entes, de determinação de um certo modo histórico de essência do ser humano e de aparição também histórica do ser. Por isso, em citação anterior, Heidegger fala de uma certa clareira (*Lichtung*), isto é, a dimensão do aberto que condiciona o ser de tudo que é. O ser dá-se como clareira e, neste sentido, estabelece o horizonte histórico de aparição dos entes em geral. Como disse Heidegger em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “Quer seja experimentado aquilo que se apresenta, quer seja compreendido e exposto, ou não, sempre a presença, como o demorar-se dentro da dimensão do aberto, permanece dependente da clareira já imperante. Mesmo o que se ausenta não pode ser como tal, a não ser que se desdobre na livre dimensão da clareira” (Heidegger, 1991, p. 78). Tudo que é, portanto, depende da clareira do ser, isto é, de um modo próprio de o ser historialmente se enviar e de iluminar o espaço de manifestação da totalidade do real: paradigmas morais, crenças religiosas, pensamentos científicos, correntes literárias etc. dependem desta clareira do ser. A questão é

identidade”) de *Zusammengehörigkeit*, isto é, “comum-pertencer”. Neste sentido, deve-se registrar que a co-pertinência de ser e homem supera o dualismo presente em muitas interpretações metafísicas acerca como o homem relaciona-se com os entes. Assim, a ideia de representação moderna assinala, antes de tudo, a falta de comunhão inicial entre o ser humano e o ente representado, isto é, o objeto.

que se o ser instaura uma clareira, por ser histórica sua essência, ele não possui fundamentos últimos ou bases substanciais. O acontecimento histórico do ser é abissal (*Abgrund*, é o termo que Heidegger utiliza para caracterizar a desfundamentação metafísica do mundo), ou seja, sem fundamentos últimos. Isto engendra um elemento essencial em todo acontecimento apropriador: o ser, por fundar um espaço de mostraçã, retrai-se na abissalidade que o determina. É neste sentido que Heidegger, de diversos modos, assinala que o ser se dá de modo duplo: desvelando(-se) e velando(-se). Disto se infere o sentido do binômio descerramento e retraçã que acompanha a “lógica” do acontecimento apropriador. É justamente este binômio que explica o novo sentido do conceito de diferença ontológica pensado por Heidegger após a viragem. O ser não é o ente – eis a formulaçã básica da diferença ontológica. Mas, isto necessita de uma explicitaçã. Em um primeiro momento, o ser não é o ente porque a clareira do ser, que possibilita a apariçã de todo e qualquer ente, não é o que nela aparece. O ser portanto não se identifica com aquilo que se manifesta no interior de sua clareira. Em outro sentido, o ser não se reduz ao modo como ele se envia, caso contrário, ele se esgotaria em um de seus envios históricos, o que suspenderia seu caráter essencialmente histórico. O fato de o ser não ser um fundamento metafísico, mas fundar aberturas históricas do ente na totalidade, o leva a nunca se identificar com a dimensã da clareira que ele mesmo descerra. Assim, o ser é abissal, porque sempre se retrai em todo envio histórico ou em todo acontecimento apropriador, o que o leva a diferir-se de todo horizonte de mostraçã dos entes, ainda que todo horizonte seja por ele descerrado. Neste sentido, o ser não é a abertura do ente na totalidade, apesar de cada abertura ser caracterizada por um tipo de essência do ser. Como afirmou Casanova:

A questão da diferença ontológica é justamente marcar o caráter em última instância infundado de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer mundo. Como o ser nunca se confunde com um ente entre outros, nem mesmo com o ente supremo e sumamente perfeito, jamais se pode pensar um mundo, ou seja, uma determinaçã do ser do ente

na totalidade, que traga consigo uma suspensão do problema mesmo do fundamento, uma correção do caráter histórico de toda e qualquer fundação. Este fato traz consigo, por sua vez, algumas consequências imediatas. Uma vez que o ser não se confunde com o ser dos entes em geral, todo projeto de mundo sempre envolve necessariamente uma dinâmica de expansão e de desvelamento do ser. De outro modo, o ser se encontraria dado no mundo e se confundiria concomitantemente com o seu modo de ser no interior de um tal campo de abertura. Por outro lado, toda expansão e todo desvelamento de ser sempre implicam ao mesmo tempo uma retração do ser no abismo de sua diferença, uma diferença para a qual não se tem medida alguma e na qual impera incontornavelmente o silêncio. (Casanova, 2009, p. 165-166)

Com essas informações acerca do acontecimento apropriador e com a correlata relação entre ser e ser humano, pode-se entender por que Heidegger afirma, em citação anterior, que “A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral.” A metafísica, ao pensar o ente como tal, move-se em uma relação de indiferença ante a diferença ontológica que se dá em todo acontecimento apropriador. Isto, contudo, não significa que a metafísica seja uma questão de falta de memória do filósofo. Nada disso. Após a viragem, Heidegger caracteriza a metafísica como o caráter intrínseco da história ocidental. Isto porque os acontecimentos apropriadores que determinaram a história do Ocidente se consolidam por meio de um ocultamento paulatino da diferença entre ser e ente, ocultamento este possibilitado pela relação entre desvelamento e retração do ser fundamental na determinação de todo mundo histórico. Isto significa que a metafísica, ao pensar o ser a partir do ente, o pensou como um elemento ôntico essencial para estruturação de todo e qualquer ente. Inicialmente, tal elemento se caracterizou por ser uma “presença constante”, viabilizadora de todas as injunções fenomênicas e de todo devir entitativo. Ora, justamente porque os acontecimentos apropriadores que determinaram o Ocidente sempre ocultaram sua dinâmica estrutural, o ente apareceu desarticulado com o horizonte global de possibilitação de sua aparição. Assim, instaurou-se o campo de investigação metafísica, que, como vimos, passou a perguntar pelos caracteres mais gerais de determinação de todo e qualquer ente e pelo ente supremo. Isto nos possibilita afirmar que somente a

partir de um tipo específico de acontecimento apropriador tornou-se possível algo como a onto-teo-logia. Mais: somente em meio à metafísica aparece a co-pertinência dos elementos ontológicos gerais determinadores dos entes e o ente supremo como causa última do real. Estas duas funções da metafísica, realçadas por Marion, se fundam mutuamente.

Chegamos ao ponto central da consideração heideggeriana (e também marioniana) da metafísica, uma vez que os elementos anteriormente expostos nos permitem visualizar seu caráter onto-teo-lógico. Se a metafísica desconsidera o jogo entre desvelamento e retração que determina todo acontecimento apropriador e que condiciona o aparecimento de todo e qualquer ente, então, a investigação do ente enquanto ente conquista aí sua condição de possibilidade. Se, como foi dito, a gênese da metafísica assinalou que todo ente passou a ser inquirido com vistas ao elemento não deveniente que condiciona todo e qualquer ente, fundando assim a metafísica da presença⁶, isto abre o campo para que, a um só tempo, os entes apareçam por meio de um pensamento fundacional, que visa esclarecer o(s) fundamento(s) ontológico(s) geral(is) que determina(m) o ente e o fundamento supremo que causa a totalidade dos entes. O *lógos* da onto-*logia* e da teo-*logia* que estrutura a metafísica funciona como princípio de fundamentação dos entes. O simples aparecimento de um ente não garante seu ser. Por isso, a acidentalidade de sua manifestação indicialmente aponta para algum elemento não deveniente que funda os demais elementos ontológicos inerentes ao ente. Ora, tal elemento funda e condiciona um ente contingente. Por isso, é necessário perguntar

⁶ Ainda que não tenhamos a pretensão de esclarecer os pormenores da relação entre esquecimento da diferença ontológica, história do Ocidente e metafísica, devemos mencionar que, segundo Heidegger, a metafísica da presença se funda em uma espécie de “travestismo” da diferença ontológica, que se dá na diferença entre mundo deveniente e instância não deveniente estruturadora do devir, ou seja, entre “mundo sensível” e “mundo suprassensível”. A instância que se identifica com a presença constante passa a ser o ser dos entes em geral. Desta dicotomia surge a ontologia e a teologia funcionalizadas pela metafísica. A metafísica da presença, consequentemente, depende da transformação da diferença ontológica no que se pode chamar de diferença ôntica. Obviamente que, segundo Heidegger, tal dicotomização do real se desconstrói em Nietzsche, ainda que, sobretudo por meio do binômio vontade de poder/eterno retorno, a metafísica ganhe novos contornos. Cf. Cabral, 2013.

por uma instância não contingente que funciona como causa última dos entes: Deus. Justamente este duplo aspecto fundacional do *lógos* transforma a metafísica em onto-teo-logia. Nas palavras esclarecedoras de Heidegger:

As sílabas finais “-logia” dizem, de maneira imprecisa e corrente, que se trata de uma ciência da alma, do vivo, do cosmos, das antiguidades. Mas, na “-logia” se oculta não apenas o lógico no sentido do conseqüente e em geral do que tem caráter enunciativo, que articula e dinamiza todo o saber das ciências, armazena-o e o comunica. A “-logia” é, cada vez, o todo de um complexo fundador, onde os objetos das ciências são representados sob o ponto de vista de seu fundamento, isto é, são compreendidos. A ontologia, porém, e a teologia são “-logias” na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam contas do ser, enquanto fundamento do ente. Prestam contas ao *lógos* e são, num sentido essencial, conformes ao *lógos*, quer dizer, à lógica do *lógos*. De acordo com isto chamam-se mais exatamente onto-lógica e teo-lógica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara a metafísica é: Onto-teo-lógica. (Heidegger, 1973, p. 394)

Vimos anteriormente que Marion interessa-se pela caracterização heideggeriana de metafísica devido, sobretudo, ao fato de Heidegger pensar as duas funções da metafísica como funções cruzadas e recíprocas (no *lógos*). Isto supõe que o caráter ontológico da metafísica, que caracteriza os elementos gerais dos entes, e seu traço teológico, que explicita o ser supremo como causa última da totalidade, se fundam mutuamente. No que concerne a um reto entendimento desta mútua fundamentação da causa suprema e do ser dos entes, devemos dar um passo adiante na compreensão marioniana da onto-teo-logia, para que possamos vislumbrar seus elementos mais radicais. Para Marion, na onto-teo-logia, “o ente, e particularmente o primeiro ente declarado em cada metafísica, não só funda os outros entes a título de causa primeira e dá a eles assim sua razão, como também funda o ser do ente enquanto cumpre nele perfeitamente e até na existência as características formais da entidade” (Marion, 2010 a, p. 270-271). Isto quer dizer que o ente supremo (Deus), na metafísica, fornece a razão última dos entes em

geral, além de conter em si de modo eminente e perfeito as perfeições pertencentes aos entes. Esta relação entre causa suprema e caracteres ontológicos estruturais dos entes deixa aparecer um duplo caráter fundacional interrelacionado, a saber, a metafísica funda os entes por meio de uma fundação conceitual, além de uma fundação causal. Esta dupla fundação estabelece em verdade uma tripla fundação no seio da metafísica: A) o ente é explicado por meio a uma remissão a um determinado número de conceitos explicativos de sua estruturação. Consequentemente, a metafísica funda conceitualmente o ente. O ser do ente aparece aí conceitualmente; B) os entes são, ao mesmo tempo, fundados pelo ente supremo segundo a causalidade eficiente. Em outras palavras: o ente supremo sustenta, por meio da causa eficiente, a totalidade dos entes; C) a fundação conceitual dos entes é, por sua vez, fundamentada pela causalidade eficiente. (Cf. *Ibidem*, p. 272)

Deve-se reconhecer uma explícita proeminência do ente supremo sobre os demais. Mais: na onto-teo-logia, o ente supremo é a condição de possibilidade dos caracteres gerais dos entes. Isto parece contradizer a ideia marioniana de que há um cruzamento e reciprocidade entre as duas funções da metafísica. Para darmos conta desta aparente contradição, devemos primeiramente perguntar pelo modo como a onto-teo-logia entende Deus. A este respeito, Heidegger diz que o Deus da metafísica identifica-se com a noção de *causa sui* (Heidegger, 1973, p. 399). Marion entende por *causa sui* o fato de o Deus da metafísica ter de auto-fundar-se, antes mesmo de fundar o que quer que seja. Esta auto-fundação manifesta-se como auto-causalidade eficiente. Por causa da auto-causalidade, Deus funda os demais entes. Deus, então, necessita fundamentar-se, assim como os demais entes necessitam de fundamentação. Deus e os entes necessitam de fundamentação, ainda que tipologicamente de modo distinto. Ora, se levarmos em consideração o fato de Deus guardar em si de modo pleno as perfeições inerentes aos entes que ele mesmo fundamenta, isto quer dizer que este Deus só pode ser pensado por meio de tais entes. Consequentemente, se Deus e os entes só aparecem em um sistema baseado na ideia de fundação e

se isto depende do esquecimento da diferença ontológica, então, na metafísica, Deus só aparece junto da aparição dos entes e estes só se dão, à medida que Deus se desvela. Isto mostra uma dupla reciprocidade entre Deus e os demais entes. Primeiramente, ambos se fundam no esquecimento da diferença ontológica, ou seja, em um tipo de acontecimento apropriador desapropriado de si mesmo (*Enteignis*). Somente aí os dois são pensáveis. Por outro lado, se o Deus da metafísica possui plenamente os caracteres dos demais entes que ele mesmo funda, isto significa que este Deus é pensado por meio dos entes que ele mesmo funda. Ainda que metafisicamente Deus seja mais originário que os entes que ele causa, ele mesmo só pode aparecer significativamente por meio dos caracteres gerais dos entes. Assim, como pensou Marion, há um cruzamento e reciprocidade entre a metafísica especial, que pensa Deus, e a metafísica geral, que pensa os caracteres gerais dos entes.

As informações precedentes caracterizam essencialmente o que Marion entende por onto-teo-logia. Compreensão debitária de Heidegger, é por meio dela que, segundo a hipótese aqui aventada, Marion consegue caracterizar Heidegger como idólatra. Mais: Heidegger aparece para Marion ainda como onto-teólogo, ainda que sua onto-teo-logia inverta o modo de realização da onto-teo-logia da tradição. Devemos agora justamente explicitar como esta caracterização do pensamento heideggeriano se efetiva em Marion.

3. Heidegger onto-teólogo: a redução do divino à horizontalidade do ser.

Afirmar que Heidegger perpetua a onto-teo-logia por ele mesmo denunciada e caracterizada não é algo destituído de dificuldades. Primeiramente, pelo fato de o próprio Heidegger ter objetivado superar a metafísica – e, com isso, a onto-teo-logia – por meio do que denominou passo de volta (Cf. Heidegger, 1973). Por outro lado, Heidegger, como viu muito bem Marion, dissociou ser e Deus, o que o fez destituir a metafísica cristã com suas objetivações de Deus (Cf. Marion, 2010 a, p. 98-104). Neste sentido, o próprio Marion

se serve de alguns elementos heideggerianos para desarticular ser e Deus em seu projeto de pensar Deus para além ou aquém do ser. Por exemplo: a ideia heideggeriana de que a teologia não estuda Deus, mas tematiza a auto-compreensão da existência crente (Cf. Heidegger, 2002 a), presente no artigo “Fenomenologia e teologia”, é levada adiante por Marion, assim como a afirmação heideggeriana, presente no *Seminário de Zürich*, segundo a qual “ser e Deus não são idênticos” (Heidegger, 1980, p. 60), o que leva a fé a não necessitar do ser, assim como a teologia não o necessita. O problema de Marion não se refere ao fato de Heidegger ter ou não dissociado ser e Deus ou teologia e ser. O que realmente é problemático é o fato de Heidegger não ter pensado Deus como excessivo, se comparado ao ser. Deus carece do ser para ser. Por isso, há alguma insuficiência em Deus. Isto aparece nos dois momentos da obra heideggeriana: no período de *Ser e tempo* e após a viragem. Para Marion, é paradigmático que, na preleção “Fenomenologia e teologia”, o ser-aí crente, para ser fenomenologicamente descrito, depende da estrutura ontológico-existencial do ser-aí pré-crente, explicitada pela ontologia fundamental, que interconecta essencialmente ser-aí e ser. Consequentemente, a relação do ser-aí crente com Deus depende da relação primária entre ser-aí e ser (Cf. Heidegger, 2002 a; Marion, 2010 a, p. 106-109). Já após a viragem, Deus depende da verdade do ser, para ser quem é. Somente na interioridade de uma determinada essenciación do ser é possível pensar em Deus. Isto significa que, sem ser, Deus não é. Deus, portanto deve ao ser o que ele mesmo é. Como fica claro em uma passagem paradigmática da *Carta sobre o humanismo*:

É só a partir da verdade do ser que se pode pensar na essência do sagrado. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra “Deus”. Ou não será necessário que possamos compreender e ouvir todas essas palavras com cuidado se quisermos, como homens, isto é, como seres ek-sistentes, poder experimentar uma relação de Deus com o homem. Pois como deve o homem que pertence à história universal da atualidade poder ao menos perguntar com seriedade e rigor se Deus se aproxima e se subtrai, quando ele

mesmo negligência adentrar primeiramente e pensar a única dimensão na qual aquela questão pode ser colocada? Esta é, porém, a dimensão do sagrado, a qual, quiçá já como dimensão, permanece vedada, se o aberto do ser não for iluminado e não tiver próximo do homem em sua clareira (Heidegger, 2008 b, p. 364)

Importa a Marion relacionar ser e ídolo. A passagem acima permite compreender claramente o que está em jogo na análise de Marion. Heidegger parte da verdade do ser e, a partir desta, chega à tematização de Deus, assinalando a dependência de Deus em relação ao acontecimento da verdade do ser. A sequência percorrida é: verdade do ser, sagrado, deidade e “Deus”. Isto significa que Deus ele mesmo, por si mesmo, não pode manifestar-se. Sua manifestação é debitária dos limites intrínsecos ao acontecimento da verdade do ser. Deus, então, só pode aparecer como ente, uma vez que tudo que aparece para o ser e segundo o ser é ente. A “tela do ser” condiciona e possibilita a aparição de Deus. Nas palavras de Marion: “O pensamento que pensa o Ser como tal não pode nem deve apreender mais que os entes, os quais oferecem o caminho, ou melhor, o campo para uma meditação sobre o Ser. Todo acesso a algo como ‘Deus’ deverá, pelo fato mesmo desta visada do Ser como tal, determiná-lo de antemão como um ente” (Marion, 2010 a, p. 75). Isto gera um certo deslumbramento pelo ser, que oculta justamente o fato deste ente – “Deus – funcionar como um epifenômeno e o ser como espelho invisível, pois é este que é primeiramente visado e tal visada o faz ser mais originário que “Deus”, ou seja, o ser é mais “Deus” que Deus. Por isso, Marion afirma: “a proposição ‘Deus é um ente’ aparece ela mesma como ídolo, posto que não faz senão devolver a visada que, de antemão, decide que todo ‘Deus’ possível, presente ou ausente, de uma ou de outra maneira, tem que ser” (Ibidem, p. 75-76).⁷ Deus, então, é submisso ao ser e justamente isto é sinal evidente de que Heidegger é um idólatra.

Como vimos, o ídolo (conceitual ou artístico) é o primeiro visível que funciona como espelho invisível, pois oculta a redutibilidade

⁷ A afirmação de que Heidegger pensa Deus como um ente é apoiada por Marion na obra heideggeriana *Die Technik und die Kehre*. Cf. Marion, 2010 a, p. 76, nota 31.

de Deus à visada intencional que o apreende. Este Deus pode ser consignado em um conceito ou em uma obra de arte. No caso de Heidegger, Deus é um ente que só se determina por causa do espelho invisível que o ser é. A idolatria aí é do tipo conceitual. O caráter de distância presente no ícone, que, segundo Marion, caracteriza propriamente o modo como propriamente Deus se dá, perde-se em Heidegger, pois o ser funciona como uma hipoteca de Deus (Cf. *Ibidem*, p. 98 seg.). Se o caráter icônico de Deus o faz refratário a qualquer condicionamento ou instância *a priori*, então, uma vez que o ser é condição de possibilidade da manifestação do ente Deus, este Deus só pode ser um ídolo. Ora, é possível, então, afirmar que Heidegger reproduz, deste modo, a onto-teo-logia por ele descrita e de certo modo criticada? É necessário afirmar que, se ele o fez, isto não foi realizado como a tradição o realizou. Deve-se observar, antes de tudo, que, na onto-teo-logia, como vimos, Deus aparece como *causa sui*, fundamento último de todos os caracteres comuns dos entes em geral. Os caracteres dos entes são fundados por Deus e reaparecem em Deus de modo supereminente. Obviamente que isto não se manifesta em Heidegger. O pensamento da diferença ontológica não permite a Heidegger pensar Deus e os entes sob o modo como a tradição o fez. Contudo, é possível afirmar que há um traço onto-teo-lógico em Heidegger. Este se manifesta invertendo o modo como a tradição pensou a relação entre Deus, o ser e os entes. Vejamos.

Como foi mostrado, a onto-teo-logia, classicamente, pensou a realidade sob o modo do princípio supremo causador de tudo que é e sob o modo dos caracteres gerais estruturadores dos entes em geral, muitos deles presentes na causa suprema de modo supereminente. Contudo, apesar de Marion assinalar que há uma fundação cruzada e recíproca na relação Deus/entes, Deus funciona como conceito causador dos elementos ontológicos presentes nos demais entes. Por exemplo: Deus causa a relação entre existência e essência, substância e acidentes, matéria e forma, dentre outras que genericamente estruturam os entes. Os caracteres gerais dos entes, estudados pela metafísica geral ou ontologia, são afixados no ente supremo

estudado na metafísica especial, isto é, na teologia natural ou teodicéia. Para Heidegger, o esquecimento da diferença ontológica possibilitou a gênese da metafísica enquanto modo de determinação da tradição ocidental enquanto tal. O Deus que irrompe aí nada mais é que um Deus desvitalizado. Por isso, as famosas palavras de Heidegger em *Identidade e diferença*: “o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre do que a onto-teo-logia quereria reconhecer.” (Heidegger, 1973, p. 399). Pode-se afirmar que, de certo modo, Heidegger entende que o Deus da filosofia, lembrando uma questão presente antes de tudo em Pascal, é apenas um ídolo. Por isso, ele afirma: “A este Deus [o Deus da filosofia] não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar.” (Idem) Ora, para Marion, esta denúncia não leva Heidegger a ultrapassar o horizonte de tematização próprio da idolatria conceitual, uma vez que sua tentativa de saída da onto-teologia não é outra senão submeter Deus ao ser e, assim, condicionar o incondicional. Os conceitos de ídolo e ícone, conseqüentemente, permitem a Marion ressignificar a metafísica e, com ela, seu sentido onto-teo-lógico. A onto-teo-logia não é superada pelo pensamento do ser, mas pela relação entre conceito e ícone.

Neste sentido, se Heidegger é um idólatra, então, ele renovadamente se inscreve na onto-teo-logia. Esta reinscrição é, em verdade, uma inversão do seu sentido tradicional. Para a tradição, Deus funda os caracteres do ser. Em Heidegger, Deus é fundado pelo acontecimento histórico do ser. O modo como Heidegger entende Deus depende do modo como o ser historicamente acontece. Deve-se observar que, até onde é sabido, Heidegger não produz qualquer relação entre os atributos divinos, como acontece com as deduções metafísicas. Contudo, o que Deus é depende do modo como o ser se essencializa. Neste sentido, tanto Deus quanto os demais entes recebem do ser seus modos de ser. Deste modo, diferentemente da tradição, mas em consonância com ela, Deus não é fundamento dos caracteres

gerais dos entes (que a metafísica, muitas vezes, identificou com a noção de ser); ele é, por outro lado, fundado pelo ser. Uma vez que esta compreensão não perverte radicalmente a idolatria metafísica, o que temos em Heidegger, segundo Marion, é uma onto-teo-logia invertida: Deus condicionado pelo ser – e não, conforme a tradição, Deus como fundamento último dos seres.

Referências

ALVARÉZ, Angel Gonzalez. *Tratado de metafísica: Teologia Natural*. Madrid: Gredos, 1968.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 1993.

BÍBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOÉCIO, Severino. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. “De Trinitate”. In: *Traité Théologique*. Paris: GF Flammarion, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002 a.

_____. “Identidade e diferença” In: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

_____. “Fenomenologia e Teologia”. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008 b.

CABRAL, Alexandre M. “Nietzsche ontoteólogo: a presença de Tomás de Aquino na polêmica interpretação heideggeriana de Nietzsche. In: CASANOVA, Marco Antônio; FURTADO, Rebeca. *Fenomenologia hoje IV: Fenomenologia, ciência e técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, p. 233-268.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982.

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

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

_____. *Dios sin el ser*. Vilaboa-Pontevedra: Ellago, 2010 a.

_____. *El ídolo y la distancia*. Cinco estudios. Salamanca: Sigame, 1999.

_____. *O visível e o revelado*. São Paulo: Loyola, 2010 b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.