

MARION, Jean-Luc. **D'ailleurs, la Révélation**: contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2020. 601p.*

Wellistony Carvalho Viana**

O livro *D'ailleurs, la Révélation* (Marion, 2020) constitui um dos principais livros de Jean-Luc Marion, que culmina o longo percurso de sua fenomenologia. No prefácio, Marion admite que o livro lhe custou mais que todos os outros (p. 9-10). De fato, Marion publicou dois rascunhos do livro em inglês, antes de publicar a versão francesa. A primeira foi em 2016 depois de suas *Gifford lectures*, em 2014; a outra em alemão no ano de 2018 em Regensburg quando ministrou um curso na *Papst Benedikt XVI- Gastprofessur*. Não foi a primeira vez que Marion tratou do fenômeno da Revelação cristã. Depois de *Le visible et le révélé*, nosso autor tratou a Revelação em outros escritos e cursos, sobretudo em *Étant donné*, de 1997, quando mostrou que a Revelação bíblica seria uma forma de paradigma para todo fenômeno de revelação comum. Marion se aplica ao tema não apenas com o intuito de ajudar os teólogos a terem uma compreensão fenomenológica da Revelação, mas também na intenção de ajudar os fenomenólogos/filósofos a compreenderem como funciona nossa percepção cotidiana dos fenômenos em geral. A seguir, divido esta resenha em três pontos: 1) apresentação da ideia central do livro; 2) divisão e argumentos principais e 3) uma avaliação crítica.

1 APRESENTAÇÃO DA IDEIA CENTRAL DO LIVRO

Deve-se observar que a fenomenologia da religião feita por Marion não se conecta com a tradicional disciplina desenvolvida por R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade, mas se encontra na linha da fenomenologia de Husserl e Heidegger. Ou seja, sua análise é puramente filosófica e não empírica. De fato, Marion não pretende fazer uma fenomenologia da religião de forma positiva, estudando empiricamente como as religiões aparecem, seus ritos, seus códigos morais etc., muito menos está interessado em mostrar certa neutralidade em relação às religiões. Pelo contrário, ele escolhe e privilegia o conceito de Revelação do Cristianismo e procura interpretá-lo a partir de seu método fenomenológico.

* Resenha recebida em 23/09/2025 e aprovado para publicação em 10/10/2025.

** Doutor em Filosofia pela Hochschule für Philosophie, de Munique. Pós-doutor pela Universidade Federal do Piauí. Mestrado em Filosofia pela PUG - Roma. Professor da PUG – Roma. E-mail: w.carvalho@unigre.it.

Para realizar essa empreita, Marion analisa a tradição cristã a partir dos Padres da Igreja, da história dos dogmas, da teologia medieval, da virada metafísica da teologia moderna e dos desenvolvimentos da teologia contemporânea. Seu intuito é desenvolver a seguinte tese: a Revelação cristã constitui um fenômeno que vem *d’ailleurs* (de outro lugar). Por essa razão, o trabalho do teólogo não é como o trabalho de um cientista, que deve objetivar e categorizar seu objeto a fim de submetê-lo a uma verificação. O teólogo lida com algo além da objetivação e da categorização da razão, o que torna seu trabalho uma espécie de busca sem bússola: “un bom théologien [...] ne doute pas du mystère qu’il vise, mais de la hausse de sagesse, de sa propre hauteur de vue” (p. 11). O olhar do teólogo está sempre *aquém* do horizonte a ele desvelado, pois nenhuma teologia “ne peut accomplir totalement l’herméneutique de l’infini” (p. 12).

O livro constitui um longo debate crítico com a teologia moderna que realizou uma interpretação epistemológica e metafísica (entendida como onto-teo-logia) da Revelação cristã. Marion critica essa concepção, mostrando que nossas categorias racionais e metafísicas jamais podem esgotar ou apreender o fenômeno da Revelação de Deus, uma vez que ela se encontra sempre *ailleurs* (para além) de nossos conceitos.

2 DIVISÃO E ARGUMENTOS PRINCIPAIS

D’ailleurs, la Révélation está dividido em **seis partes**, totalizando vinte capítulos. No que segue, procuramos resumir os argumentos de cada parte, oferecendo uma visão geral do conteúdo do livro.

Na primeira parte chamada *Envoi* (caps. 1-2), Marion parte de fenômenos cotidianos de “revelação” (capítulo 1) para introduzir a expressão máxima desse tipo de fenômeno, a saber: a Revelação cristã (capítulo 2).

O primeiro capítulo trata da revelação (com r minúsculo) como um acontecimento do cotidiano. O autor mostra que, dos vários fenômenos dos quais tomamos consciência, a grande maioria será esquecida, mas não aqueles que nos pegam de surpresa e escapam de qualquer preparação para recebê-los. Esse tipo de fenômeno é inesquecível e acaba determinando aquilo que sou. Marion apresenta dois fenômenos do cotidiano para ilustrar seu conceito básico de “revelação”: o evento esportivo e o evento erótico. Esses tipos de evento podem revelar um mundo novo, novas possibilidades e até mesmo uma parte desconhecida de mim mesmo, para mim e para os outros. Às vezes, como na revelação erótica, a atenção do

amante é lançada para fora do próprio *ego* na direção de um outro, como se ele compreendesse a si mesmo não a partir dele, mas a partir do amado. A revelação traz consigo um “excesso” imprevisto, que não depende de meu olhar, nem de minhas expectativas. Nesse caso, a revelação consiste num fenômeno que torna de alguma forma visível o invisível no momento mesmo em que ele continua invisível.

O segundo capítulo introduz a expressão máxima da revelação, a saber: a Revelação bíblica, caracterizada por três elementos, que são explorados nos capítulos sucessivos, a saber: o *testemunho*, a *resistência* e o *paradoxo*. A Revelação só pode ser testemunhada enquanto não é transmitida como um conhecimento objetivo como se aquele que recebe a revelação fosse capaz de entendê-la totalmente. Porque a Revelação ultrapassa a capacidade de apreensão daquele que a recebe, mostrando um “excesso” de intuição incapaz de ser categorizado plenamente, a Revelação é transmitida apenas como um testemunho. Mas, ela também é caracterizada pela resistência, uma vez que não ter categorias para enquadrá-la causa um estranhamento no receptor que pode levá-lo à sua rejeição. Por fim, a característica principal da Revelação constitui aquela do paradoxo, que conduz a lógica com suas regras estabelecidas de racionalidade ao limite. De fato, tais regras lógicas, segundo Marion, devem ser revistas segundo as exigências da manifestação de Deus *a partir d’Ele mesmo*. Esse conceito de paradoxo se expressa na ideia de “fenômeno saturado”, que constitui aquele evento no qual a intuição transborda o quadro conceitual daquele que o recebe.

A segunda parte é intitulada *Constitution de l’aporie* (caps. 3-6), na qual Marion realiza uma crítica histórica das origens da concepção contrária à sua, a saber: aquela concepção de Revelação totalmente adequada ao quadro teórico metafísico. Ele começa sua análise com Tomás de Aquino e sua concepção epistemológica de Teologia dentro dos quadros da metafísica do ente (capítulo 3). Para o Aquinate, a Teologia (Ciência sagrada) constitui uma *quase* ciência, porque utiliza a razão natural para explicitar conteúdos que ultrapassam a razão natural. Por causa do *déficit* de conhecimento na experiência da fé, a razão adere às verdades reveladas apenas por meio da motivação da vontade ajudada pela graça. Segundo Marion, a posição de Tomás abriu o campo para interpretações mais rígidas de teologia como ciência metafísica, como, por exemplo, aquela feita por Suarez (capítulo 4), que transformou a teologia numa ciência puramente teórica, na qual tem prioridade apenas a apreensão (*apprehensio*) de *proposições suficientes* a serem cridas e não o assentimento (*assentio*) da vontade ajudado pela graça. O resultado é que se começa uma ideia de teologia

sem fé, que pode ser praticada inclusive por ateus ou heréticos, bastando eles terem uma disposição (*habitus*) científica que os qualifiquem para o estudo acadêmico.

A influência de Suarez em Kant e todos os idealistas foi determinante (capítulo 6). Marion persegue as consequências da interpretação epistemológico-metafísica no pensamento moderno, de Kant a Hegel, para mostrar uma total transformação da teologia numa disciplina filosófica, na qual o conceito acaba pretendendo esgotar a intuição da Revelação, como acontece no idealismo. O veredito de Marion é claro: “[...] *cette théologie n’appartient pas tant à La Révélation qu’à la métaphysique*” (p. 153).

Como se sabe, a interpretação epistemológico-metafísica da Revelação determinou a teologia classicista e neoescolástica, que durou até a nova concepção do Magistério católico no Concílio Vaticano II (capítulo 5). Na *Dei Verbum*, a Revelação é entendida não mais como um conjunto de proposições suficientes, mas como a *autocomunicação* de Deus mesmo. A consequência dessa concepção, segundo Marion, é que se deve conceber uma nova *teologia* e não mais uma *teologia* entendida como um mero discurso filosófico sobre Deus. De fato, para Marion, *Teologia* só pode ser um discurso a partir da perspectiva divina mesma e não da perspectiva humana.

A terceira parte pretende realizar uma *Restitution d’un concept théologique* (caps. 7-10). O desafio, segundo Marion, é desenvolver uma *teologia* da Revelação a partir da perspectiva divina e não mais a partir do quadro teórico metafísico. Para realizar essa tarefa, nosso autor analisa a concepção de Revelação como a *autocomunicação* de Deus da *Dei Verbum* de teólogos contemporâneos (capítulo 7), a fim de saber como essa comunicação pode acontecer e segundo qual fenomenalidade. Sua ideia será que Revelação como autocomunicação só pode ser “... la connaissance de l’*agapé* [...] qui surpasse toute connaissance” (*Éphésiens* 3, 14)” (p. 161). Na verdade, a grande aporia de uma nova concepção *teológica* é esta: uma Revelação *de Deus mesmo* só pode acontecer se vier *d’ailleurs* e não pode se identificar com outra coisa, como por exemplo, o Ser, a moral etc., mas apenas com Ele mesmo (p. 175). Nesse capítulo, Marion faz uso abundante das concepções de Karl Barth e H.U. von Balthasar, a saber: uma Revelação divina não admite nenhum *a priori* que fixa as condições de possibilidade de sua manifestação (Barth), pois a Revelação não responde às questões humanas, senão que põe questões novas que o homem nem mesmo se colocava. A Revelação se dá na figura (*Gestalt*) do *amor* (Balthasar), que vem *d’ailleurs* como um encontro, sem condições e visível na carne de Cristo, que se *doa* até a morte e morte de cruz.

A Revelação, portanto, é uma *des-coberta* (*apokalupsis*) e não um *des-velamento* (*alêtheia*). Marion contrasta as palavras *alêtheia* e *apokalupsis* para afirmar que a Revelação não é como uma verdade que se adequa ao nosso modo de pensar, mas deve ser vista como uma descoberta que nos adequa ao modo de pensar de Deus (capítulo 8). Isto implica inverter a interpretação epistemológica da Revelação, ou seja: o que vem primeiro não é a razão, mas a fé (a vontade): é preciso crer para ver e não ver para crer. A fé gera o amor que impulsiona e reformula os critérios da razão. Mas, o amor só se deixa conhecer por aquele que o pratica, isto é, somente quem ama conhece, e não o contrário. No amor acontece a reviravolta fenomenológica, na qual o *ego* se descentraliza e vê o mundo a partir do outro (*d'ailleurs*).

Marion se propõe a descobrir as origens dessa inversão conceitual, que não pode ser outra, senão uma fenomenalidade *teológica* (capítulo 9). Santo Agostinho e Guillaume de Saint-Thierry são citados para mostrar que é o amor do Pai que primeiro atrai a vontade a fim de que ela creia e, crendo, possa ver e entender. A oposição entre as duas lógicas da Revelação, aquela da *des-coberta* (*apokalupsis*) e a filosófica do *des-velamento* (*alêtheia*) devem encontrar um ponto de conciliação, que Marion procura fazer ao tentar interpretar o *logos* humano a partir do *Logos* divino (capítulo 10). A Revelação entendida na lógica da descoberta torna-se o paradigma para entender todo e qualquer fenômeno, a saber: como um *evento que se doa* (*dando revelat et revelando dat*). Nesse capítulo, Marion apresenta sua concepção de “fenômeno saturado” e interpreta a Revelação como o máximo exemplo desse tipo de fenômeno. A doação do fenômeno saturado é proporcional à capacidade de recebimento, ou seja, quanto mais ama aquele que recebe, mais vem doado o fenômeno pelo doador. Enquanto Aquele que se doa doa totalmente, aquele que recebe recebe de acordo com sua capacidade. De fato, somente o Cristo recebeu do Pai a totalidade do dom, enquanto nós o recebemos apenas dentro de nossos limites.

A quarta parte constitui aquela principal (*Le Christ comme phénomène* – caps. 11-14), na qual Marion aplica sua fenomenologia da Revelação ao evento Cristo, ou seja, ele mostra que Revelação é a manifestação *do Pai em Cristo no Espírito Santo*. O capítulo 11 começa mostrando como os deuses gregos apareciam aos humanos, geralmente escondendo sua divindade e modificando sua forma, mas jamais face a face; por outro lado, o Deus de Israel sempre se mostrou em sua própria invisibilidade, seja por meio do Nome, da Voz ou de sinais. De fato, as representações dos deuses gregos não passam de *ídolos*, que escondem a divindade, enquanto os símbolos do Deus de Israel representam *ícones* de sua real presença. Nos capítulos seguintes dessa parte, Marion mostra como o mistério de Cristo se revela na lógica

da descoberta nas 1) *cartas de Paulo* (capítulo 12); de fato, o *corpus* paulino responde bem à pergunta: “*de quoi Le mystêrion permet la phénoménalisation: du fond de que lin vu surgit ce qui vient à se montrera partir de lui-même et autant que soi?*” (p. 306); 2) nos *Evangelhos* (capítulo 13), que respondem bem à questão: “*comment se dé-couvrecequi se donne: par quelle opération l’invisible se fait-il reconnaître comme visible?*” (p. 306); 3) no *Evangelho de João* (capítulo 14), que responde bem à questão de “*cequi se dé-couvre autant qu’il se donne: qui se montre autant qu’il se donne, sans reste, ni réserve?*” (p. 306). Nessas três capítulos, Marion mostra o dilema daquele que se encontra com Cristo, a saber: ou recebe esse dom a partir do horizonte do seu próprio *ego* ou deixa-se encontrar a partir de Deus mesmo, que se doa totalmente. Nesse sentido, Marion relembra seu princípio fenomenológico, aplicando-o maximamente à Revelação: “d’autant plus de réduction, d’autant plus de donation” (p. 332). Ou seja, diferentemente da redução fenomenológica de Husserl e Heidegger, seu terceiro tipo de redução (a doação) constitui o último grau de redução possível, uma vez que a doação é total e sem reservas. O mistério de Cristo, afinal, aponta como um *icone* para o mistério da Trindade.

Na quinta parte (*L’icone de l’invisible*– caps. 15-18), Marion se esforça por resgatar o dogma trinitário da interpretação epistemológico-metafísica e reinterpretá-lo a partir do campo fenomenológico da des-coberta (*apokalupsis*) de Cristo como o fenômeno saturado por excelência. Para fazer isso, nosso autor apresenta três modelos de compreensão da Trindade: o modelo metafísico (capítulo 15), o modelo econômico ou histórico (capítulo 16), o modelo do ícone de Basílio de Cesareia (capítulo 17) e, por fim, o modelo de comunhão (capítulo 18). O modelo metafísico procurou interpretar a Trindade dentro de um quadro ôntico (aristotélico) e se mostrou inadequado para explicitar o *mystêrion* do *agapê*. O modelo econômico-histórico é representado pelo *Grundaxiom* de Rahner: “a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa”. O problema dessa concepção, segundo Marion, é que ela pensa Deus imanente a partir da (nossa compreensão de) sua manifestação/economia, o que impossibilita, segundo Marion, pensar seriamente o *ailleurs* da revelação trinitária. Para Marion, é preciso pensar o contrário, ou seja, a economia *a partir* do *ailleurs* da Trindade imanente (p. 434).

Marion sugere interpretar a Trindade a partir de um modelo fenomenológico, que preserve o ponto de origem *d’ailleurs* da Revelação, a partir do Espírito e não do *nosso* espírito. Para isso, ele utiliza a ideia de *icone* já encontrada em alguns Padres da Igreja, sobretudo, em Basílio de Cesareia. Nesse ponto, Marion recupera toda a sua fenomenologia do ícone de escritos anteriores para mostrar o quanto a concepção icônica da Trindade revela

no visível o invisível, em si mesmo o outro. Segundo Basílio, o Pai e o Filho têm uma única “forma”, que funciona como um ícone: a face do Filho é vista *como* a face do Pai invisível *na graça* do Espírito Santo. O modelo do ícone deixa, no entanto, uma questão aberta: como pode o Espírito Santo tornar possível para nós o impossível, ou seja, uma Revelação a partir de Deus mesmo? O que é impossível para o homem é possível *no dom* do Espírito Santo.

Por fim, o modelo de comunhão vindo sobretudo de Agostinho explicita o papel do Espírito Santo no modelo fenomenológico: o Espírito Santo é a comunhão inefável do Pai e do Filho, entendido como *agapê*. O Espírito é, portanto, o dom que se doa e princípio de toda doação. Como o Espírito permanece invisível, mas torna visível a comunhão trinitária no ícone do Filho, é Ele quem impede qualquer apropriação do dom por parte daquele que recebe, garantindo assim o *ailleurs* da doação/dom. Em poucas palavras, é o Espírito quem realiza o processo de *anamorfose*, ou seja, o processo que nos tira de nossa perspectiva e nos eleva à perspectiva de Deus mesmo.

Na sexta e última parte (*L'overture* – caps. 19-20), Marion procura fazer o caminho de volta a partir do lugar alcançado em sua pesquisa, a saber: ele volta à fenomenologia do cotidiano a partir do *ailleurs* da perspectiva divina, a fim de repensar o *ser* (capítulo 19) e o *tempo* (capítulo 20). O *ailleurs* permite repensar o ser/ente não só como *evento* (*Ereignis*), como fez Heidegger, mas como *dom doado* que nos remete para além dele e de nós mesmos. Marion pensa aqui em sua terceira redução fenomenológica, para além daquela de Husserl e Heidegger: a redução à doação, que vai além do próprio Ser. Abaixo criticaremos essa posição.

Também o tempo precisa ser repensado a partir d'*ailleurs*. Na metafísica, ser e tempo são pensados juntos, e a preocupação é sempre encontrar no passar do tempo aquilo que permanece *presente*. Mas, segundo Marion, essa empreita metafísica é falida, pois ao interpretar o tempo como um presente atômico (*khronos*) reduzido a um instante que se aniquila a todo momento, ele só consegue se reafirmar no próprio nada de sua duração. Sem a visão d'*ailleurs*, a morte do (meu) presente é o único resultado desesperador. Mas o tempo também é um dom recebido d'*ailleurs*, o que nos impele não só a *decidir* (e *decidira nos decidir a*) viver o presente de outra forma, mas também nossa própria morte. Ou seja, interpretar o tempo a partir da perspectiva divina abre ao sentido último da vida humana e da história, que só podem vir d'*ailleurs*.

3 AVALIAÇÃO CRÍTICA: DOM PARA ALÉM DO SER?

Antes de tudo, faz-se mister esclarecer que a Revelação, como a trata Marion em sua fenomenologia, constitui apenas uma *possibilidade* e não algo efetivo. Ou seja, enquanto a teologia trata da efetividade da Revelação, a fenomenologia/filosofia só pode tratar de sua possibilidade. Como ele afirma: “si une révélation effective doit, peut ou a pu se Donner dans l’apparition phénoménale, elle ne l’apu, ne le peux, ou ne le pourra qu’en se donnant selon le type du paradoxe par excellence” (Marion, 1997, p. 385). A Revelação seria, então, uma “possibilidade da impossibilidade”. Isto se explica da seguinte forma: todo fenômeno saturado se doa como um “extra” que ultrapassa a compreensão, não se manifestando *no* fenômeno, mas *a partir* dele. Tal “extra” se constitui como uma impossibilidade de apreensão *por nós* ou, justamente, uma saturação. De fato, na Revelação, Deus se faz visível como invisível, faz-se conhecer na “noite dos sentidos e dos conceitos”, numa total penúria conceitual ou obscuridade do pensamento. Nesse caso, a doação não é representável como um objeto ou ente, mas constituiria uma doação pura. Este fato faz Marion defender que a Revelação/o dom aparece para além do ente/Ser, entendendo “ente/Ser” como aquele primeiro que se mostra em qualquer apreensão (*ens/esse primum intelligibilis*). Nesse ponto, podemos identificar o principal problema da fenomenologia de Marion. Para explicitar essa crítica, se faz necessário reconstruir a redução da doação de Marion, entendida por ele como a última redução fenomenológica possível.

Marion pretende realizar uma terceira redução fenomenológica, para além daquelas de Husserl e Heidegger. Como se sabe, a primeira redução fenomenológica de Husserl levou ao “Eu transcendental” ao abstrair o mundo empírico, restando somente a relação transcendental entre sujeito e objeto. Heidegger criticou o resultado da redução de Husserl ao mostrar que o ser humano constitui um *Dasein*, ou seja, um ser-aí-no-mundo e que a “mundanidade” (*in-der-Welt-sein*) não pode simplesmente ser abstraída. De fato, o mundo não constitui um objeto diante do qual o sujeito está, mas o próprio sujeito pertence ao mundo e não pode compreendê-lo como uma coisa/objeto, senão apenas a partir de um círculo hermenêutico. Na verdade, também o *Dasein* está no mundo como estão as coisas, mas não da mesma forma, uma vez que ele é o único aberto ao todo do mundo. A dimensão do mundo é, portanto, anterior e condição de possibilidade do surgimento das coisas/objetos/entese do *Dasein*. Enquanto o primeiro Heidegger prioriza essa análise existencial, o segundo Heidegger não se preocupou tanto com a dimensão do mundo (*Seiendheit*) ou dos entes, mas procurou tematizar a dimensão do Ser enquanto tal. De fato, o primeiro Heidegger já havia denunciado a metafísica ocidental por não fazer essa diferença entre *Ser* e *ente* (*ontologische Differenz*),

realizando apenas uma metafísica do ente e não do Ser, ou seja, uma metafísica onto-teológica. A segunda redução de Heidegger, portanto, levou a fenomenologia a encontrar o Ser enquanto tal da seguinte forma: todos os entes podem ser reduzidos à dimensão do Ser, mas essa dimensão não pode ser mais reduzida a nenhuma outra. Ou seja, a dimensão do Ser constitui, para Heidegger, a dimensão última, irreduzível e original que precisa ser pensada.

Contudo, Marion pretende fazer uma última redução para além do Ser. Isto é, segundo ele, o *dom/Revelação* ultrapassa a dimensão do Ser porque vem *d'ailleurs*, significando com este termo que o dom nem mesmo entra no quadro absolutamente geral do Ser. Sua ideia pode se explicar da seguinte forma: o problema da redução fenomenológica de Husserl é que a *Gegebenheit* só pode ser entendida no limite da efetividade do dado. Marion pretende lançar um outro princípio a fim de alargar o limite da fenomenalidade, ou seja, segundo ele é possível ir além do dado efetivo refletindo sobre a possibilidade mesma da efetividade (i.e., do fenômeno dado), fazendo assim uma terceira e última redução capaz de alargar o conceito de fenomenalidade. Tal alargamento ou redução chegaria à dimensão última da *Gegebenheit*, entendida e traduzida por Marion como *doação*. Qual o problema dessa pretensa terceira redução?

Em primeiro lugar, deve-se dizer que Marion não supera Heidegger ao afirmar que sua doação está além do conceito mesmo de Ser. Na verdade, a doação para além do Ser, proposta por Marion, acaba ficando *aquém* da reviravolta que Heidegger realizou na filosofia do século XX, a saber, *aquém* daquela superação da filosofia da subjetividade por meio da concepção de Ser, para além dos entes. Na verdade, o que Marion realiza é uma retomada da dualidade sujeito-objeto da redução de Husserl. De fato, a dualidade sujeito-objeto tinha sido superada pela redução de Heidegger ao mostrar que o *sujeito constituinte* e o *objeto constituído* de Husserl já estavam dentro da dimensão oníabrangente do Ser, ou seja, sujeito-constituinte e objeto-constituído podem ser reduzidos ao Ser enquanto tal; ambos são apenas dois modos de Ser. Marion, ao contrário, volta à dualidade fazendo uma *inversão* do eu transcendental de Husserl, a saber: o eu transcendental não é mais o *eu constituinte* do objeto, mas um *eu constituído* pela dimensão da doação. Nesse sentido, o *eu (je)* se transforma em um *mim/me (moi)*. Em poucas palavras, como a última redução é entendida como doação (dádiva), o “eu” é interpretado como aquele que recebe (*adonné*). Ora, mas nesse sentido, a relação sujeito-objeto não é superada, senão apenas invertida, deixando a filosofia de Marion ainda no âmago da filosofia da subjetividade. A consequência dessa inversão é que o sujeito continua sendo o ponto de referência em seu discurso sobre a Revelação, mesmo que Marion insista que sua

perspectiva é *teológica* e não *teológica*, ou seja, que seu discurso sobre a Revelação é feito a partir de Deus mesmo e não a partir das categorias humanas.

O fato é que Marion jamais tematiza a própria diferença entre o “eu” (*mim/me/moi*) que recebe e Aquele que doa (Deus) e trata os dois polos como se fossem dois absolutamente opostos. Marion não percebe que admitir uma diferença já pressupõe uma dimensão que os engloba como condição de possibilidade de falar sobre tal diferença. Isto é, Marion jamais poderia estabelecer uma diferença entre ser finito e infinito, homem e Deus, aquele que recebe e Aquele que doa, se não percebesse tal diferença dentro de uma dimensão que abrange os dois polos. O que Heidegger denominava “esquecimento do Ser” é ainda mais radical no sentido de Marion, que realiza uma “rejeição (deliberada) do Ser”, como afirma Puntel (2016, p. 58). É justamente aqui que se encontra a contradição de Marion, pois rejeitar deliberadamente a dimensão do Ser não significa não a pressupor. De fato, Marion não pode fugir de tal pressuposição, i.e., não pode escapar de pensar sua negação do Ser já pressupondo o próprio Ser. Pior ainda, entendendo homem e Deus como dois polos de uma dualidade insuperável, Marion acaba fazendo aquilo que critica explicitamente, a saber, tornando Deus Alguém finito/limitado pelo outro polo, i.e., relativo ao ser humano e, portanto, como um *ídolo* e não como o Absoluto/infinito/ilimitado.

Além disso, Marion pretende pensar a relação entre sujeito que recebe e Doador para além do Ser. Mas, logo se percebe que sua concepção de “Ser” é bastante limitada. Ele parece entender esta palavra como “efetividade”, como se possibilidade, aparência, amor, nada disso pertencesse à dimensão do Ser. Ora, o conceito de Ser é tão fundamental que não se pode definir o Ser sem o pressupor. De fato, uma definição do Ser só pode ser realizada a partir de seu contraditório absoluto, a saber, do Nada-absoluto que constitui apenas um conceito vazio. Nesse sentido, o Ser constitui a negação do Nada-absoluto. Com este esclarecimento, pode-se claramente ver como Marion pressupõe o Ser em tudo aquilo que ele afirma superar o Ser: amor, possibilidade, aparência, Deus mesmo etc., uma vez que tudo isso é uma negação do Nada-absoluto ou algo-de-Ser. Dizer que o amor ou Deus estão para além do Ser, seria afirmar que o amor e Deus são Nada-absolutamente. Na realidade, Marion entende a metafísica apenas como uma ciência onto-teo-lógica. Quando ele afirma que o amor/Deus está além do Ser, o que pretende (ou deveria pretender) afirmar é apenas que o amor/Deus está para além dos entes e de nossas categorias ônticas.

Contudo, por que Marion pensa que toda apreensão do intelecto é sempre a apreensão do ente? Seria possível a apreensão não apenas do ente, mas do Ser enquanto tal? Como seria

isso possível? Marion está correto em interpretar uma “apreensão” do intelecto apenas no caso da constituição de um objeto, pois somente quando o intelecto objetiva ou entifica algo é que consegue determiná-lo e apreendê-lo. A apreensão do indeterminável constitui algo quase impossível. Mas, por que se dá esta impossibilidade?

A resposta a essa questão é muito complexa e tem a ver em primeiro lugar com a linguagem que configura nossa compreensão. Ou seja, a linguagem natural que utilizamos e configura nosso intelecto é feita de uma estrutura sujeito-predicado, que se baseia numa ontologia intuitiva da substância (objeto). Explicitando melhor, nossas linguagens naturais (português, inglês, italiano etc.) são todas linguagens objetivantes ou entificantes enquanto precisam determinar “algo” e aplicar uma qualidade ou predicado a esse algo. Enquanto o intelecto não pousa seu raio em algo (objeto, ens, coisa), ele parece pairar no ar e não conseguir realizar o ato da compreensão. No entanto, isso apenas se dá porque nossas estruturas linguísticas “naturais” não conseguem ultrapassar esse limite intuitivo. Somente uma linguagem elaborada filosoficamente poderia estar na posição de cumprir esse desafio. Em poucas palavras, uma linguagem artificial e filosófica deveria elaborar estruturas linguísticas que não utilizem a forma sujeito-predicado, nem pressuponham uma ontologia da substância/objeto. Exatamente é esta a tarefa realizada pela *Filosofia estrutural-sistemática* (FES) baseando-se numa linguagem que tem sentenças sem a estrutura sujeito-predicado e que assume uma ontologia de fatos e não de objetos. Ora, fazer uma metafísica do *Ser* enquanto tal (pode-se chamar tal ciência de *Einaílogia*) e não apenas dos entes, como intendera Heidegger, constitui o grande desafio da metafísica contemporânea.

Uma metafísica primordial/original do *Ser*, entendida como *Einaílogia* não elimina o *ailleurs* da Revelação, mas também não cria um abismo intransponível entre Deus e sua criatura, o que impossibilitaria qualquer Revelação. De fato, a *Einaílogia* deve mostrar que a compreensão de Deus como *Ser* constitui não apenas uma categoria irrenunciável, mas também apenas uma mínima determinação do Absoluto, enquanto a Revelação de Deus como *agapê* constitui sua máxima determinação, que salvaguarda o caráter de *ailleurs* da Revelação e, ao mesmo tempo, salva a ponte/conexão entre nós e Deus. Salvaguardar a “condição de possibilidade” da Revelação na *Einaílogia* não significa colocar a Revelação dentro de um quadro teórico fechado, mas num quadro totalmente aberto e infinito, uma vez que o *Ser* é um conceito sem limites. O que poderia significar que Deus está fechado no conceito de *Ser*, como afirma Marion? Ora, tal conceito, por excelência, é absoluto, infinito, ilimitado e aberto. Somente o que não é pode estar fora dele. Mas, o que não é não pode constituir um limite,

senão reforça a ausência de qualquer limite ao conceito de Ser. Mais uma vez, entender a Revelação como totalmente fora do conceito de Ser, seria lançá-lo no nada-absoluto, o que não é o caso, pois o Amor não é um nada-absoluto, senão é a expressão mais perfeita do Ser como tal.

Por fim, Marion tem uma concepção de racionalidade humana bastante limitada. Ele pensa que a racionalidade humana finita constitui um tipo de “copo”, limitado por uma estrutura fixa de tal forma que o conteúdo aparece totalmente limitado por essa estrutura. A partir disso, teríamos apenas um acesso limitado àquilo que Deus é. A nefasta consequência desse modelo é a seguinte: nunca poderíamos aprofundar nosso conhecimento de Deus. Quando chegássemos à nossa medida, não poderíamos mais avançar em seu conhecimento, nem mesmo na eternidade! Ora, mas “a vida eterna é esta: que Te conheçam a Ti, Deus único e verdadeiro (Jo 17, 3). Como poderíamos conhecer Deus eterna e infinitamente, caso nossa razão não pudesse aprofundar esse conhecimento? A questão é que, de fato, nossa razão é aberta infinitamente a Deus, coextensiva a Deus *em princípio*, o que permite uma compreensão sempre nova e profunda do Infinito. É nisto que consiste a vida eterna, num eterno e aprofundado conhecimento de Deus, que nunca acabará porque Ele é infinito, como infinita é nossa capacidade de conhecê-lo. Mas nossa razão não seria então finita? A finitude de nossa razão consiste no fato de que não podemos compreender Tudo como Deus infinito compreende. De fato, a inteligência divina apreende tudo (a Si mesmo) plenamente com apenas um ato de cognição. Ao contrário, nosso ato cognitivo é limitado e finito, embora nossa razão seja aberta ao Infinito. Nossa razão é sempre limitada por estruturas linguísticas, lógicas, semânticas que nos impedem de conhecer como Deus conhece. Isto é, nosso conhecimento é sempre dentro de um quadro teórico-linguístico, mas isto não significa nem que 1) nosso quadro teórico-linguístico seja totalmente incapaz de conhecer qualquer coisa de Deus; nem que 2) *em princípio* nossa inteligência não seja aberta ao Infinito inteligível.

Como conclusão, podemos dizer: a filosofia de Marion teria muito a dizer e a contribuir com o conceito de Revelação, não fosse sua rejeição radical de qualquer “lugar humano” na compreensão da Revelação, o que nega o fato mesmo da Encarnação de Deus em nosso mundo. Em poucas palavras, compreendemos o Deus da Revelação não apenas de um lugar totalmente inacessível a nós, mas de um outro lugar (*ailleurs*) que não é absolutamente estranho a nós, uma vez que “nele nós vivemos, e nos movemos e existimos” (At 17, 28). Afinal de contas, Deus se revelou na carne humana e não numa carne angélica, o que significa que se revelou também numa cultura, a partir de nossas categorias e de uma forma que

pudéssemos compreendê-lo. Que tal compreensão seja plena e exhaustiva (como acusa Marion), nenhum metafísico (a não ser Hegel) ousou afirmar.

REFERÊNCIAS

MARION, J.-L. **Étant donné**: essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.

PUNTEL, L. B. **Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 58.