

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

LÚCIO ÁLVARO MARQUES

ERÓTICA E ONTOLOGIA

Um ensaio sobre a questão da ontoteologia no pensamento de Orígenes de Alexandria

Porto Alegre – RS

2014

LÚCIO ÁLVARO MARQUES

ERÓTICA E ONTOLOGIA

Um ensaio sobre a questão da ontoteologia no pensamento de Orígenes de Alexandria

Tese apresentada como requisito para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de  
Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre – RS

2014

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M348e Marques, Lúcio Álvaro

Erótica e ontologia : um ensaio sobre a questão da ontoteologia no pensamento de Orígenes de Alexandria / Lúcio Álvaro Marques. – Porto Alegre, 2014.  
219 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS.

Orientador: Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Teologia. 4. Deus.  
5. Erótica. 6. Orígenes de Alexandria. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

CDD 111

**Ficha Catalográfica elaborada por  
Vanessa Pinent  
CRB 10/1297**

LÚCIO ÁLVARO MARQUES

ERÓTICA E ONTOLOGIA

Um ensaio sobre a questão da ontoteologia no pensamento de Orígenes de Alexandria

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: 27 de novembro de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

---

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

---

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

---

Prof. Dr. Urbano Zilles

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre – RS

2014

À memória dos meus pais na glória e à minha família.  
Àqueles com quem convivo no admirável mundo da filosofia e a *quem amo intensamente...*

## AGRADEÇO...

Ao Senhor “porque sabe de que barro somos feitos, e lembra-se que apenas somos pó” (Sl 102,14). À minha família por seu amor, união e incentivo, pois me ensinaram a viver e me conhecem bem. Com eles aprendi que “Deus é o apoio e o fundamento da minh’alma, é minha parte e minha herança para sempre” (Sl 72,26). Ensinaram-me também o valor do trabalho e a seriedade das buscas humanas, pois o salmista completa, “...do trabalho de tuas mãos hás de viver, serás feliz, tudo irá bem”. Aos meus amigos prediletos e aos cristãos da Arquidiocese de Mariana com quem convivo. À PUCRS pela bolsa que me foi concedida. Às Faculdades de Filosofia FAM e FAJE, onde partilho as pesquisas. E aos professores que refinaram meu gosto pela filosofia, especialmente Ulpiano Moro, Ricardo Timm e o admirável Roberto Pich, que sabem ser solidários quando a dor alheia é intensa. Agradeço imensamente a Águida Sá, Helena Carvalho e Paulo Augusto da Silva pela revisão e preciosas observações. Ao Paulo Augusto da Silva que, por notório saber, alertou-me para a distinção entre “a necessidade de equilibrar no pensamento filosófico o jogo entre o rigor demonstrativo e a filosofia sapiencial, pois nem tudo o que é demonstrável é sábio e nem tudo o que é sábio é demonstrável. A sabedoria aponta, justamente, para um conceito de razão que ultrapassa o discurso e se expressa no testemunho lúcido e coerente, embora o testemunho não seja demonstração”, ele afirma. A todos os que fazem parte de minha vida e a quem dedico todo o meu amor: vocês o sabem muito bem: obrigado!

*Tu honoreras Dieu de la façon la plus excellente quand tu rendras ta pensée semblable à Dieu. Or tu la rendras semblable par le seul moyen de la vertu. Seule en effet, la vertu attire l'âme en haut vers ce qui est congénère. Après Dieu, rien n'est plus grand que la vertu. Dieu est plus grand que la vertu ; il fortifie l'homme que s'applique à bien agir. Par contre, le prince des mauvaises actions est le mauvais démon. Aussi l'âme vicieuse fut-elle Dieu, elle ne veut pas qu'il y ait de Providence, elle rejette absolument la loi divine que châtie toute vilenie. L'âme du sage, au contraire, est en accord avec Dieu, elle voit Dieu toujours, elle est toujours unie à Dieu. S'il est vrai que le souverain se complaît en ses sujets, Dieu aussi prend soin du sage et veille à ses besoins : et c'est pourquoi le sage est bienheureux, car il est sous la sauvegarde de Dieu. (PORPHYRE, 1998, 16)*

## RESUMO

Duas perguntas fomentaram nossa pesquisa: “por que há algo e não o nada?” (G. Leibniz) e “o amor de Deus, para ser compreendido, pressupõe o amor humano?” (J.-Y. Lacoste). Elas pontuam elementos fundamentais à compreensão divina. O ser e o amor, desde a herança grega, semita e joanina, despertam uma interrogação sobre a convergência ou divergência entre os conceitos. Atentos às compreensões platônica (que situa o bem “para além do ser”) e à aristotélica (que afirma Deus como “para além do intelecto”), conscientes também das leituras de Lacoste e Ricoeur sobre o sentido e alcance do ser e do amor na tradição ocidental, interrogamos: necessita-se estabelecer uma relação entre ser e amor para compreender Deus? Eis a questão que enfrentamos mediante as críticas à ontoteologia: o “desvio” operado pelo pensamento cristão primitivo sobre o sentido do ser e seu esquecimento segundo Heidegger, a recusa levinasiana da neutralidade do pensamento ontológico, a busca de um discurso que pense Deus sem a contaminação do ser, a tentativa de destruição da idolatria do ser e a compreensão de um “Deus que ama sem ser” por Marion. Entre a crítica ao ser da ontoteologia (Heidegger), a recusa do ser (Lévinas) e a exclusiva adesão ao amor (Marion), não encontramos respostas suficientes, por isso voltamos ao pensamento cristão primitivo (Orígenes de Alexandria) para averiguar se encontramos uma formulação da compreensão divina que não se reduzisse ao objeto da crítica ontoteológica tanto quanto ao exclusivo discurso teológico sobre o amor. Uma formulação curiosa da nossa questão encontra-se em Joseph S. O’Leary ao nomear o “oximoro endógeno à filosofia ocidental” como a necessidade de “reconciliar individualidade e universalidade, liberdade e necessidade lógica, Deus pessoal e razão suficiente”. Para afrontar a questão, recorreremos ao primeiro sistema de pensamento cristão primitivo. Orígenes de Alexandria pareceu-nos uma testemunha fiel do esforço de conjugar a herança grega do ser à tradição semita da metafísica exódica, além da compreensão cristã do amor. Porém, tal empreendimento exigiu a elaboração de uma ontologia divina, una e trina, e uma erótica divina e humana. Finalmente, averiguamos a possibilidade de uma articulação entre a erótica, mediante a “passibilidade do Impassível” (*passio caritatis Impassibilis*), e a ontologia, unitária na essência e trinitária nas “hypóstases” (*mía ousía três hypostáseis*), porque assim responderíamos à questão fundamental tanto para a metafísica quanto para a teologia: é possível compreender Deus como ser e amor? A possibilidade de uma resposta à questão depende da conjunção entre ser e amor em uma unicidade concreta, isto é, é possível compreender a unicidade e a universalidade do Logos identificando-as ao Logos encarnado?

Palavras-chave: Ontoteologia, Orígenes de Alexandria, Erótica, Ontologia, Deus.



## ABSTRACT

Two questions have supported our research: “why is there something rather than nothing?” (G. Leibniz) and “the love of God, to be understood, presupposes the human love?” (J. Y. Lacoste). They punctuate fundamental elements to the divine understanding. Being and love, since the Greek, Semitic and Johannine heritage, raise a question about the convergence or divergence between the concepts. Aware of the platonic (which puts the good “beyond being”) and Aristotle’s (which states God as “beyond the intellect”) understandings, and also aware of Lacoste and Ricoeur readings about the sense and reach of being and love in the Western tradition, we ask: is it possible to understand and is it necessary to establish a relation between being and love to the understanding of God? That’s the question we face by criticizing the ontotheology: the “diversion” operated by the early Christian thought about the sense of being and its forgetfulness, according to Heidegger, the Lévinas’ refusal of the neutrality of the ontological thought, the search of a speech that thinks God without the contamination of being, the attempt of destruction of the idolatry of being and the understanding of a “God that loves without Being” by Marion. We don’t judge enough the proposals of the criticism to the being of the ontotheology (Heidegger), the refusal of being (Lévinas) and the exclusive support to love (Marion), so we turn to the early Christian thought (Origen of Alexandria) to verify if we find a formulation of the divine understanding which did not restrict itself to the object of the ontotheological criticism as well as the exclusive theological speech about love. A curious formulation of our question is found in Joseph S. O’Leary when he names the “endogenous oxymoron to the Western philosophy” as the necessity of “reconciliating individuality and universality, liberty and logical necessity, personal God and enough reason.” To affront the question, we turn to the first system of the early Christian thought. Origen of Alexandria seemed to us to be a reliable witness of the effort to conjugate the Greek heritage of being to the semitic tradition of the Exodus Metaphysics, beyond the Christian understanding of love. However, this undertaking claimed the formulation of a divine, unique and trinity ontology, and a divine and human erotics. At last, we verify the possibility of an articulation between the erotics, by means the “possibility of the Impassive” (*passio caritatis Impassibilis*), and the ontology, unique in the essence and -trinit in the “hypóstases” (*mía ousía trêis hypostáseis*), because this way we would answer the fundamental question not only about the Metaphysics but also about the Theology: is it possible to understand God as being and love? The possibility of an answer to the question depends on the conjunction between being and love in a concrete unicity, that is, is it possible to understand the unicity and the universality of *Logos* identifying them to the personified *Logos*?

Keywords: Ontotheology, Origen of Alexandria, Ontology, God.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>NAS MARGENS DA ONTOLOGIA.....</b>	<b>21</b>
2.1	INTRODUÇÃO.....	21
2.2	DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE À POÉTICA DO VAZIO.....	27
2.2.1	“Da hermenêutica da facticidade à ontologia fundamental”.....	27
2.2.2	“Da ontologia fundamental à metafísica do <i>Dasein</i> ”.....	29
2.2.3	Da metafísica do <i>Dasein</i> ao pastoreio do ser.....	36
2.2.4	Do pastoreio do ser à poética do vazio.....	42
2.3	DO HORROR DO SER À EXCELÊNCIA PARA ALÉM DO SER.....	47
2.3.1	A necessidade de evasão da neutralidade.....	47
2.3.2	Pensar a alteridade fora da totalidade do ser.....	57
2.3.3	“Um Deus não contaminado pelo ser”.....	63
2.3.4	“Mais ou menos que ser” ou a excelência do Bem.....	70
2.4	DA IDOLATRIA DO SER À DOAÇÃO AMOROSA.....	75
2.4.1	Da idolatria à distância: pensar Deus.....	75
2.4.2	Da idolatria do ser ao “Deus que ama sem ser”.....	78
2.4.3	“Ser ou não-ser – tal <i>não</i> é justamente a questão quando há Deus como amor”.....	85
2.5	CONCLUSÃO.....	92
<b>3</b>	<b>POR UMA ONTOLOGIA ERÓTICA.....</b>	<b>99</b>
3.1	INTRODUÇÃO.....	99
3.2	UMA ONTOLOGIA CRIACIONISTA.....	102
3.2.1	Deus como princípio (ἀρχή) do Logos e do ser (criação).....	102
3.2.2	O Logos unido em Deus (ἀρχή): essência, <i>prophorikos</i> , imagem e ser.....	109
3.2.3	Para além do princípio (ἀρχή) e da racionalidade (λόγος): o Santo em Deus.....	120
3.2.4	Atentos ao coração do ser: da ontologia trinitária às <i>ratio criationis</i> .....	126
3.3	A ERÓTICA DIVINA.....	136
3.3.1	O amor como mandamento e ato.....	140
3.3.2	O Logos como fonte da <i>ordinata caritatis</i> .....	147
3.3.3	A filantropia como obra do amor divino.....	155
3.3.4	O amor do Logos enquanto <i>passio caritatis</i> .....	165

3.4	ONTOLOGIA ERÓTICA.....	171
3.4.1	<i>Mía ousía três hypostáseis</i> .....	173
3.4.2	<i>Passio caritatis Impassibilis</i> .....	181
3.4.3	Erótica e ontologia em Deus: <i>epékeina tês ousías</i> .....	193
3.5	CONCLUSÃO.....	199
4	CONCLUSÃO.....	203
	REFERÊNCIAS PRINCIPAIS.....	210
	REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES.....	214

## 1 INTRODUÇÃO

*Porquoy il y a plustôt quelque chose que rien ?*

Leibniz, 1965, p. 602

*O amor de Deus pressupõe, para ser compreendido pelo homem,  
o amor propriamente humano?*

Harder, 2004, p. 109

Há séculos o Ocidente filosófico está às voltas com a questão que Leibniz consignou de forma tão elegante, mas, não menos importante, também é a questão referente ao amor. O ser e o amor constituem uma espécie de coluna dorsal do pensamento cujas raízes nascem na Grécia e em Jerusalém. Quer pela proximidade e identificação entre o ser e Deus quer pela afirmação de Deus como amor, esses conceitos como que rivalizam na aproximação à questão divina. Platão, por sua vez, situou o ser como a realidade mais elevada para a razão e nele encontrou o núcleo da filosofia, porém não afirmou o discurso sobre o ser como a última instância, porque entendeu o ser como a realidade à qual o conhecimento alcança mediante a razão. Esta não se detém no ser como a última palavra. Na sua compreensão, o ser não tem uma origem em si mesmo, pois sua origem é o Bem supremo. O Bem se situa “para além do ser ou da essência (ἐπέκειντα τῆς οὐσίας)” (PLATON, 1949b, 509b)<sup>1</sup>, sendo a razão de todo conhecimento e a causa do ser. Há a possibilidade de identificar esse Bem supremo com Deus, sabendo que por ser Bem não se lhe atribui a origem do mal. Ao Bem supremo, compreendido como Deus, atribui-se ser “bom por essência”. Ademais, afirma-se também que esse “Deus é a medida de todas as coisas” (PLATON, 1951, 716 e JAEGER, s/d, p. 819), diversamente da afirmação de Protágoras que atribuiu ao homem a condição de medida de todas as coisas. Ao Deus que se reconhece como medida somente pode-se alcançar mediante a ciência da razão (νοῦς), aquela ciência que ultrapassa o pensamento e a inteligência (διάνοια) e que difere radicalmente da mera confiança na percepção sensorial (πίστις) e que em nada se relaciona com a representação (εἰκασία), enquanto fonte de conhecimento (PLATON, 1949b, 511d). Reconhece-se esse Deus enquanto o que se situa “para além do ser” não como uma refutação do ser, mas como o Bem que ultrapassa todas as realidades, donde se

---

<sup>1</sup> Nas citações de obras clássicas (de Platão, Aristóteles, Eusébio de Cesareia, Gregório Taumaturgo, Pânfilo, Rufino e Orígenes de Alexandria) solicitamos a compreensão do leitor, pois há uma forma tradicionalmente estabelecida para as referências que evita confusões entre as diferentes edições. As numerações clássicas permitem a localização das referências em diferentes edições sem o risco de variação, por isso optamos por adaptar as citações dos clássicos segundo o modo exigido pelo Manual de Normas da PUCRS, ao mesmo tempo facultando-nos o direito de inserir após Autor e Ano, não a página, mas a referência que está presente em todas as edições clássicas das obras, visando, com isso, facilitar a localização dos mesmos e evitar equívocos.

diz “uma ontologia que culmina na ideia do Bem: eis a metafísica da *paideia*” (JAEGER, s/d, p. 822). O ser constitui-se, assim, como a instância mais elevada que a razão (νοῦς) alcança, mas é o Bem que se revela como o fim de toda a contemplação (θεωρεῖν) humana.

A questão sobre o ser e a essência constitui a origem de toda a filosofia, pois “o que é o ser? a saber, o que é ela, a essência? (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία)” (ARISTÓTELES, 2005, 1028b4) não constituem somente a busca da filosofia, mas também uma via não distante para a identificação entre a “essência primeira ou o princípio fundamental” (πρώτη οὐσία ou ἀρχή) e Deus. A inquirição sobre a ontologia e a busca da filosofia primeira, entendida como teologia ou metafísica, legaram a Aristóteles o reconhecimento da “primeira proposição *explícita* da questão de fundo onto-teológico<sup>2</sup>” (BEIERWALTES, 2000, p. 14). Embora em Platão não se exclua de todo a relação entre a ideia de Bem e o “mais resplandecente do ser” (PLATON, 1949b, 18c e 526e), é em Aristóteles que a relação torna-se patente. Embora a compreensão da divindade em Platão envolva a possibilidade de participação em seu ser, nem por isso significa que “um Deus tenha relação com um homem” (NYGREN, 1971, p. 176), assim como o Deus de Aristóteles permanece, de certa forma, alheio ao mundo por ser uma inteligência que pensa e ama só a si mesma: “seu pensamento é pensamento de pensamento (ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)” (ARISTÓTELES, 2005, 1074b33-35). Não estando ligado, portanto, ao mundo, esse Deus move o mundo por atração, não por relação. “O ‘primeiro movente’ move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (ARISTÓTELES, 2005, 1072b3-4).

O lastro aristotélico perpassará o neoplatonismo de Plotino até encontrar na interpretação tradicional judaico-cristã do Êxodo 3,14<sup>3</sup> a identificação entre o Ser e Deus,

<sup>2</sup> O vasto uso que faremos da expressão “ontoteologia” justifica-se pelo fato de enfrentarmos sua questão central, ou seja, a relação entre os conceitos “Deus” e “Ser”. Sempre que a expressão “ontoteologia” fizer parte de uma citação, poderá estar como a presente, unida por hífen. Quanto a nós, empregaremos “ontoteologia” sem nenhum hífen e dedicaremos toda a nossa atenção aos conceitos “Deus-teo” e “Ser-onto” e não nos deteremos no sentido de “logia”, pois o nosso problema centra-se na relação entre “Deus” e “Ser”.

<sup>3</sup> O versículo, originariamente, consignado em hebraico como *’ehyèh asher ’ehyèh*, foi traduzido na Setenta como *Εγώ εἶμι ὁ ὢν* e vertido na Vulgata como *ego sum qui sum*. Há uma controvérsia sincera quanto à tradução do versículo, pois desde meados do século XX, muitos exegetas recusam-se a admitir a tradução da Setenta e da Vulgata, pois o Deus da Escritura não “carece” do conceito de Ser; antes, o Deus na Escritura, expresso no versículo do Êxodo, deve ser compreendido à luz do conceito Evento (*Ereignis*). A questão da ontoteologia, desde a *analogia do ser* de Tomás de Aquino à diferença ontológica entre ser e ente em M. Heidegger, não deve ser entendida precipuamente a partir da tradução da Setenta e da Vulgata. A exegese bíblica, desde meados do século XX, afastou-se dessa tradução e priorizou o Evento (*Ereignis*) e o sentido (afirmando-se Deus como Deus vivo, santo, ciumento, misericordioso e amor) como designações mais adequadas para exprimir a compreensão do Deus da Escritura (ZILLES, 2004, pp. 9-27). Não obstante, as discussões filosóficas em torno da tradução da Setenta e da Vulgata permanecem e são, vastamente, exemplificadas e discutidas em Vignaux (1978), Beierwaltes (2000), Ricoeur (2001) e Gilbert (2012).

donde se explicita a formulação da questão ontoteológica. A essa herança, Heidegger (2000) somará a interpretação de Mestre Eckhart para formular sua famosa crítica à ontoteologia mediante a identificação entre Deus e “qualquer coisa”, ou seja, o Ser (HEIDEGGER, 2000, pp. 173-200 e BEIERWALTES, 2000, pp. 14-15). Porém, as traduções grega e latina aduzidas na nota 3 não são suficientes para resolver a questão, porque a expressão “Eu sou o que sou” não pode ser tranquilamente vertida em “Eu sou o Ser”, porque o ὅ ὄν é somente um particípio presente substantivado do verbo εἶμί precedido de artigo. Por isso, não é nada óbvia a afirmação de Beierwaltes (2000, pp. 11-87): “*Deus est Esse – Esse est Deus*”. Não obstante, a recusa dessa identificação é igualmente complexa.

Étienne Gilson evidencia como a elevação da questão do ser (*ens*) ao “para além da essência” não significa uma resolução da questão, porque a busca metafísica do primeiro princípio facilmente defronta-se com “algo que escapa não só à conceituação quiditativa, mas à própria ordem da quididade” (GILSON, 2005, p. 41). Ademais, a questão do ser não permanece a mesma desde sua origem grega. Para os gregos, havia uma sabedoria capaz de consignar um fundamento unificado que constituía a base para a metafísica. Aliás, até Descartes, a certeza de um fundamento metafísico para a árvore do conhecimento não constituiu um problema, porém, com Kant, a unidade do saber entrou em crise. A herança kantiana reservou à metafísica o estatuto de pseudociência ou a necessidade de instaurar um saber metacientífico. Nesse ponto, Heidegger alicerçou-se para estabelecer, por um lado, a crítica ao esquecimento do ser pela ontologia e, por outro, a necessidade da metafísica superar a ciência do ente para alçar ao conhecimento do ser (GILSON, 2005, pp. 101 e 136-137). À questão “o que é o ser?”, Heidegger responde mediante um retorno a Parmênides, para quem “há, pois, ser” (εἶστίν γὰρ εἶνᾶι), ao que o próprio Heidegger ainda acresce “é o mesmo” (*Es ist es selbst*) e, a partir desse ponto, ele pretende estabelecer a impossibilidade de Deus confiscar a compreensão do ser (GILSON, 2005, pp. 106-107). A advertência implícita no pensamento heideggeriano refere-se à impropriedade de se atribuir a Deus o nome de uma criatura: o ser (GILSON, 2005, p. 162). Contrariamente à postura heideggeriana, Gilson adverte que o problema da interpretação desse autor está em deter-se demasiadamente na questão do ser e não refletir suficientemente a questão sobre Deus. “Agora então, a transcendência absoluta do ser sobre o ente só aparece plenamente na metafísica do *esse*, no momento em que, teologizando a fundo a noção do ser, identifica-o com a noção filosófica de Deus” (GILSON, 2005, p. 161). Donde se segue não uma imprudência nessa identificação, mas uma necessidade interna de tematização da questão de Deus. Não havendo uma possibilidade de dizer tudo o que Deus é, ao menos, resguarda-se a viabilidade de um discurso

aproximativo sobre Deus. “Nomear Deus o menos mal que se possa, é fazer o melhor, mas não é cometer o erro de pretender dizer o que Ele é na solidão de sua perfeição” (GILSON, 2005, p. 163). A nomeação, ainda que imperfeita, é melhor que o silêncio da omissão.

Longe dessa omissão, a questão do ser continuamente retorna à pauta do pensamento filosófico. Recentemente, Claude Bruaire e Lorenz Bruno Puntel retomaram essa questão para a inquirição do problema da ontoteologia. A começar por Puntel (2011), reconhece-se como legítima a possibilidade de um acesso ao ser mediante uma “teoria do Ser como tal e em seu todo”. Essa teoria funda-se nas vias da dimensão universal do Ser como “X [= Es]”, na “coextensionalidade intencional do espírito humano com o universo irrestrito do discurso” e na universalidade irrestrita do Ser entendido como interconexão de interconexões (PUNTEL, 2011, pp. 177-202 e 237). Aliando a teoria geral do ser e de sua necessidade à concepção de um ser livre e pessoal absolutamente necessário e criador, Puntel introduz o conceito “Deus” na compreensão dessa realidade, ao que se segue a tese por ele (2011, p. 243) defendida:

*Não há uma transcendência absoluta, mas apenas uma transcendência relativa do Ser absolutamente necessário como absoluto-criador relativamente à dimensão contingente do Ser, no seguinte sentido: a transcendência de Deus relativamente à dimensão contingente do Ser tem lugar, ou melhor: acontece inteiramente na total autoimanência do Ser absolutamente necessário como absoluto-criador.*

Assim como Gilson, Puntel não renuncia ao discurso sobre o Ser como mediação irrenunciável ao pensamento sobre Deus. Porém, não fica de todo explícito no seu pensamento a origem da distinção entre a dimensão contingente e a dimensão necessária do Ser. Donde se segue que a relação de dependência entre essas dimensões não denotam uma compreensão clara da dependência entre o contingente e o necessário, ou seja, a compreensão do Ser absolutamente necessário como absoluto-criador parece decorrer claramente de uma pré-compreensão criacionista introduzida no pensamento. O que não significa um obstáculo ao pensamento, mas que exige mais esclarecimentos prévios. Por sua vez, Bruaire (2010) também não renuncia ao discurso sobre o Ser, porém enquadra-o na lógica do dom de si aos outros. Somente se entende o ser mediante o dom ontológico de si que se revela na única condição de ser: ser-do-dom. “O ser-do-dom é dado a si mesmo, para ser sujeito, substância espiritual livre, de si, para ser autor e ator de sua existência” (BRUAIRE, 2010, p. 57). Com sua filosofia do ser como dom, Bruaire intenciona não somente superar a imposição da identidade e da necessidade como única lógica do pensamento, mas também responder à clausura em que a crítica kantiana confinou a metafísica e instaurar um novo pensamento que

situa a “liberdade ontodorológica” como a condição para a identidade do outro e sua prioridade na relação com o mesmo (BRUAIRE, 2010, p. 63). Donde se segue a possibilidade de pensar um Deus tripessoal, escapando das aporias da unidade e da trindade no pensamento cristão, pois constantemente há o risco de “extrair a ideia de um Deus pessoal e abandonar a afirmação trinitária” (BRUAIRE, 2010, p. 154). Segundo a ontodorologia de Bruaire, nada obsta ao pensamento da “unidade pessoal e tripessoal do absoluto de espírito”, ou seja, o dom permite pensar uma ontologia trinitária coerente. Ele (2010, p. 184) afirma:

Assim se apresenta, na formulação em que se unifica a consecução, a tripla relação mediadora de cada pessoa, triplicidade por e para a unidade pessoal do Uno que é o Único, princípio e fim de si mesmo, dado que ele se verifica como dom absoluto de si mesmo em si mesmo. Deus é o Uno que é Alguém, pois ele se determina no ato de geração, se conhece na absoluta reflexão do Verbo engendrado e confirma espiritualmente a positiva presença a si. É assim que Deus é Deus.

Desse modo, Bruaire não só pretendeu uma ontologia do ser divino uno e trino, mas antes o efetuou através de uma ontologia do dom, do ser-do-dom. E é nessa gratuidade que se entende Deus como dom de si sem se perder nem se diminuir. Esse Deus que se constitui primeiramente como uma relação entre os membros trinitários e que se externaliza no dom de si ao mundo. Tal como a ontodorologia de Bruaire que associou o pensamento do Ser ao Dom pode-se pensar também a ontoteologia de Aristóteles, segundo Beierwaltes (2000, p. 14) e Konninck (1991, p. 74), que uniu Ser e Pensamento do Pensamento ou Deus. Enquanto Pensamento de Pensamento, Konninck (1991, pp. 80-88) reconhece que essa realidade goza de onisciência e imutabilidade, vive divina e narcisicamente e ignora a realidade do mundo, além de viver exclusivamente voltado sobre si mesmo. “A *noêseôs noêsis* é, de parte em parte, inteligência perfeita da substância primeira – ato puro, simples, imutável, eterno – por si mesmo”, além de ser a realidade do “primeiro desejável, τὸ ὄν καλόν (1072 a 28), o próprio Bem ou o Bem real” (KONNINCK, 1991, pp. 150-151). À ontodorologia e à ontoteologia pode-se somar também uma “onto-agatho-logia” (Ser e Bem), uma “onto-anthropo-logia” (Ser e Homem) e uma “onto-ego-logia” (Ser e Ego) (AUBENQUE, 1991, p. 267), etc. Com isso, o que não se pode negar é a necessidade de pensar de alguma forma a questão do ser. Considerando as diversas formulações que o ser assume no pensamento (ontoteologia, ontodorologia, onto-agatho-logia, onto-anthropo-logia e onto-ego-logia), vê-se a improbabilidade do fim das questões sobre o ser. Ao contrário, há uma verdadeira emergência da questão ontológica no pensamento, por isso parece pouco provável que possamos concordar sem mais com a renúncia ao pensamento do ser.



O pensamento sobre o ser reveste-se de uma forma especial de compreensão e aproximação da questão divina, por isso parece-nos necessário voltar, de modo decidido e incisivo, à questão da ontoteologia como ela se impõe na tradição ocidental. Porém, como a herança do pensamento acerca de Deus não tem origem somente na Grécia, mas também em Jerusalém, há outro conceito igualmente relevante quando a tarefa é pensar Deus: o amor. Ser e Amor são conceitos que julgamos indispensáveis à proposição do problema da ontoteologia na atualidade. A herança hierosolomita enfrenta a questão da erótica<sup>4</sup> divina ou do amor de Deus como uma obrigação que inquire tanto o amor de Deus por si mesmo quanto pelo mundo, assim como o amor humano pela humanidade e também por Deus (HARDER, 2004, pp. 109-118). A herança grega impõe a questão da ontologia enquanto possibilidade de identificação entre Deus e o ser e a constituição dos seres presentes no mundo em sua relação com Deus, além de pensar a relação entre o ser divino com o que se situa “para além do ser e do não-ser” (LACOSTE, 2004, pp. 1642-1660). Coligindo as heranças hierosolomita e grega, situamos nossa questão fundamental: como é possível pensar a questão “Deus” sem reduzi-lo ao conceito “Ser”, antes integrando ao pensamento sobre o Ser o pensamento sobre o “Amor”? A questão que constitui o objeto desta pesquisa ancora-se na interrogação sobre a possibilidade de articular Ser e Amor para pensar Deus. A necessidade de articulação dos conceitos Ser e Amor decorre de uma separação operada pela filosofia contemporânea que, de um lado, critica radicalmente a identidade entre Ser e Deus como resultado do pensamento ontoteológico e, por outro, exclui o conceito Ser para pensar Deus, confinando-o no limite do conceito Amor. Eis como Lacoste (2004, p. 1650) formula o problema:

Foi, porém do interior da filosofia que vieram as maiores críticas à linguagem ontológica. Consagrada a colocar uma questão – a do “sentido do ser” – que a tradição metafísica teria de fato esquecido, a tentativa de Heidegger conduziu-o a colocar 1/ que a metafísica teria negligenciado o ser por ter se interessado pelo ente supremo (e ter confiado a Deus esse estatuto de ente supremo), e 2/ que o Deus que entrou na filosofia, garantia da “constituição ontoteológica da metafísica”, teria sido *ipso facto* um Deus condenado à morte. Ainda que diga por que o “Deus dos filósofos” morreu, Heidegger não sugere, porém, outra maneira de falar de Deus, e se contenta em afirmar a heterogeneidade absoluta entre a linguagem sobre o ser e a linguagem sobre Deus: “Ser e Deus não são idênticos, e eu jamais tentaria pensar a essência de Deus por meio do ser. [...] Se me acontecesse de ter de escrever uma

<sup>4</sup> Empregamos a palavra “erótica”, desde o título até quaisquer outras menções, com acepções precisas. A primeira acepção significa simplesmente toda a dimensão amorosa e afetiva, quer humana quer divina, sem a distinção entre os conceitos *eros*, *filia* e *agape*; nesse sentido, “erótica” significa tanto a condescendência divina em direção à humanidade quanto a aspiração humana em direção ao divino. Em virtude dessa polissemia, optamos pela palavra. A segunda acepção refere-se à compreensão do ser divino como *agape*. Com isso, queremos dizer que a erótica divina é, na verdade, sinônima da expressão joanina Deus é amor (*agape*). A terceira acepção refere-se à “filantropia”: o amor do Logos pela humanidade, em virtude do qual ele se encarna. A quarta acepção inclui a aspiração ou o elã humano em direção ao divino e, nesse caso, erótica vem de *eros*, isto é, do desejo humano de encontrar-se com o divino (COCCHINI, 2000, pp. 4-6).

teologia – algo que às vezes me sinto incitado – então o termo *ser* não poderia intervir de modo algum. A fé não tem necessidade do pensamento do ser. Quando ela recorre a ele, ela não é mais fé” (em *Poésie*, 13, 60-61). Não faltaram conseqüências teológicas. Um interesse teológico por Deus conduz assim a afirmar (Marion in Burg *et al.* 1986, 122) que fazer do ser o primeiro nome de Deus condenava Deus “a cada uma das figuras da metafísica, a se submeter às novas exigências impostas a ele pela filosofia”. E se é preciso pensar Deus “sem o ser”, ou (Levinas 1982, 93-127) um Deus “não contaminado pelo ser”, a crítica aos ídolos ontoteológicos poderá então receber sua face positiva numa teoria dos nomes divinos para a qual o bem (caridade, *agapé*) possui uma primazia absoluta (Marion 1982). A partir disso, é preciso fazer uma leitura apofática de Ex 3,14 – e é em 1Jo 4,7 que uma nomenclatura de Deus encontra seu cânone, o dever de pensar Deus como *actus purus amandi* ou *caritas ipsa subsistens*.

A formulação de Lacoste sintetiza bem os três aspectos imprescindíveis da questão: em Heidegger destaca-se a recusa de pensar Deus usando o conceito Ser; em Lévinas afirma-se a necessidade de pensar Deus sem o concurso do Ser; e Marion recusa o que denomina a idolatria do Ser para pensar um Deus somente como Amor. As três proposições parecem-nos questionáveis. Heidegger recusa o conceito Ser, mas não apresenta outra forma com que se possa pensar Deus, antes confina a compreensão da fé ao fideísmo distante de qualquer diálogo com a ontologia ou, ainda, pretende retirar o ser do esquecimento, mas ao preço de confinar Deus ao esquecimento (GILSON, 2005, p. 161). Lévinas mostra-se bastante coerente com a busca de pensar “um Deus não contaminado pelo ser”, pois parte justamente do pensamento que situa o Bem “para além do ser”, sendo esse pensamento também uma “metafísica da *paideia*” (JAEGER, s/d, p. 822). Finalmente, a crítica de Marion à idolatria do ser parece confinar o pensamento ao apofatismo do amor. Ademais, a recusa de Marion quanto à metafísica chega ao ponto de negar, por exemplo, a Agostinho, o fato de ter se “inquietado com o ser”. Ele (2008, p. 414) afirma que “santo Agostinho, cristão por excelência e que pensa, não pensa Deus como ser – a fim de não fazer do ser um deus”. Marion pretende uma verdadeira assepsia do ser no pensamento filosófico, porém soa-nos controverso, pois o próprio Agostinho não se recusa a interrogar, como se lê em Beierwaltes (2000, p. 36): “Que sois Vós? AQUELE QUE É SEMPRE O MESMO. Vós que haveis dito: EU SOU AQUELE QUE SOU, VÓS SOIS SEMPRE O MESMO. E mais que todas as criaturas não existiriam se elas não fossem vossas, por vós e em vós, no entanto, elas não são o que vós sois, vós que sois SEMPRE O MESMO”. Finalmente, há um aspecto que consideramos demasiado sério: a leitura feita por Dominique Janicaud acerca da herança fenomenológica heideggeriana até o pensamento de Lévinas, Marion e outros. Segundo Janicaud (1991), a “fenomenologia do inaparente” anunciada por Heidegger (1976) em 1973 teve como desdobramento a abertura da filosofia à questão de Deus, que se converteu por sua

vez no oposto da fenomenologia, isto é, em uma verdadeira metafísica idealista que, não por acaso, encontra-se às voltas com “a dimensão teológica, essencialmente meta-física” e bastante próxima do risco de “retornar à estrutura *onto-teológica*” (JANICAUD, 1991, p. 88). Por isso, não julgamos concluída a tarefa do pensamento acerca da relação entre Ser, Amor e Deus. Ao contrário, para fazer jus à questão, consideramos necessária uma volta ao problema da ontoteologia e uma leitura atenta das críticas de Heidegger, Lévinas e Marion.

Assim, nosso trabalho estrutura-se em duas partes: na primeira parte, denominada *Nas margens da ontologia*, expomos uma leitura do pensamento de Heidegger, Lévinas e Marion; na segunda parte, denominada *Por uma ontologia erótica*, voltamo-nos justamente à tradição metafísica patrística para explicitar, a partir do pensamento de Orígenes de Alexandria, uma resposta às principais demandas do pensamento daqueles autores, considerando a possibilidade de articulação entre os conceitos Ser, Amor e Deus.

*Nas margens da ontologia* apresentamos uma interpretação do pensamento de cada autor citado procurando precisamente verificar algumas hipóteses. A primeira hipótese dirige-se ao pensamento de Heidegger, pois a considerar suas acusações de esquecimento do ser pela tradição e identificação entre Ser e Deus, o que resulta no pensamento ontoteológico, precisamos averiguar até que ponto Heidegger conseguiu retirar o ser do esquecimento, pois somente assim talvez possamos superar a metafísica como ele pretende e instaurar um pensamento não mais dominado pela ontoteologia. A segunda hipótese dirige-se precisamente a Lévinas, pois uma vez que atribui o mal à questão do ser propriamente dito, interessa-nos saber como ele pensa a questão de Deus fora da contaminação do ser. E a terceira hipótese volta-se, naturalmente, para Marion, pois cômicos da necessidade de superar a idolatria do ser, então cumpre averiguar como é possível pensar Deus sem se restringir exclusivamente às malhas do discurso teológico sobre o amor. Entretanto, desconfiamos do êxito da tarefa desempenhada pelos três, por isso procuramos radicalizar a questão e, ao que nos parece, existem também três possibilidades paralelas às hipóteses, a saber: a primeira refere-se ao possível fracasso de Heidegger em não lograr a retirada do ser do esquecimento; a segunda atribui-se a Lévinas não somente por uma impossibilidade de pensar um Deus alheio ao ser, mas antes, de manter em seu pensamento uma ontologia como filosofia segunda; e a terceira possibilidade a Marion que, ao excluir a idolatria do ser, confina o pensamento sobre Deus aos cânones exclusivos do discurso teológico.

Conscientes dessa tríplice possibilidade, elaboramos em *Por uma ontologia erótica* uma interpretação do pensamento origeniano que pretende responder a três hipóteses sucessivas: a primeira, voltada à viabilidade de uma ontologia que articule a compreensão do

ser divino não só como um monoteísmo estrito, mas como um monoteísmo trinitário com base ontológica inegável, conservando a imutabilidade; a segunda, referente à compreensão do amor em Deus enquanto princípio constitutivo do ser divino e enquanto vínculo da relação entre Deus e os seres, pois não julgamos conveniente uma compreensão narcísica do amor divino, antes, precisamos averiguar a possibilidade desse amor constituir o vínculo de relação entre os seres e o ser divino, isto é, a possível passibilidade divina; a terceira hipótese pretende responder à seguinte questão: para além da mera identificação entre Ser e Deus e excluída a possibilidade de reduzir a compreensão de Deus ao Amor, é possível pensar um Deus como Ser e Amor? Em que pesem as possibilidades, nossa hipótese não pretende se restringir aos limites da ontoteologia nem naufragar no discurso sobre o amor divino que fundamenta a teologia, antes interessa-nos a aproximação entre Ser e Amor. Para logarmos êxito em nossa tarefa não poderemos descuidar de uma compreensão unitária e trinitária solidamente ontológica, pois, por um lado, “a divindade é *ἐν, ἀπλοῦν, μονάς, ἕνας*, é ‘espírito ou para além do espírito e essência’, imóvel e (como se entendia por si mesmo naquela época) inconcebível ao menos para o espírito humano” (JONAS, 2000, p. 264), por outro, é “hipóstase” em relação. Hans Jonas (2000, p. 265) afirma que em Orígenes há uma subordinação do Logos e do Espírito a Deus. Em segundo lugar, Jonas destaca em Orígenes a primazia da vontade e da liberdade como “princípio concreto do movimento no processo metafísico” (JONAS, 2000, p. 300). É nesse exato sentido que investigamos a possível articulação entre uma ontologia una e trinitária, sem subordinacionismo entre as “hipóstases” e uma erótica divina que integra a aspiração humana em direção ao divino e a bondade divina que se revela ao humano, isto é, uma erótica que se completa mediante uma ontologia.

Na perspectiva erótica, demonstramos como o amor constitui essencialmente o ser divino e como esse amor impele o divino à relação com os seres e com o mundo. Uma relação que tanto vai dos seres ao Ser divino quanto descende do Ser divino aos seres mundanos. Na erótica precisamos responder à crítica de Anders Nygren e Hal Koch que acusam Orígenes de confusão entre *eros* e *agape*, além de precisar o sentido da impassibilidade divina. Na perspectiva ontológica, precisamos averiguar a legitimidade da atribuição do conceito Ser a Deus como decorrência da interpretação de Êxodo 3,14 e como os seres trinitários unem-se sem subordinacionismo, mas em igualdade de natureza. Na ontologia não queremos excluir a relação entre Ser e Deus como se fosse uma impossibilidade; nem equivaler simplesmente Ser e Deus, pois são conceitos com significação própria e distinta; nem afirmar uma mera elevação do conceito Ser à condição divina; por fim, não reduzir Deus simplesmente a mero Ser, pois consideramos seriamente as críticas de Heidegger, Lévinas e Marion à ontoteologia.

Nesse sentido, são possíveis uma erótica e uma ontologia que se articulam para formular um conceito divino ainda que “para além do ser e da essência”?

Tal como Lacoste, Ricoeur retorna à tríade dos críticos da ontoteologia que citamos e recoloca a questão da ontoteologia. Se, para Heidegger, o pensamento do Ser exclui por princípio o pensamento cristão, para Lévinas impõe-se a necessidade do ateísmo conceitual para pensar Deus tanto quanto para Marion faz-se necessário desvencilhar-se da idolatria do Ser para pensar Deus exclusivamente sob as categorias de amor e dom. Tudo isso decorre, segundo Ricoeur (2001, pp. 377-380), da assimilação da morte de Deus no pensamento metafísico, isto é, da dissociação entre Ser e Deus. Mas ele inquire também outras consequências da dissociação entre Ser e Deus. Para Ricoeur não está suficiente claro, em primeiro lugar, que a teologia do amor tenha suprimido a unidade do ser divino expresso no *shema Israel* judaico; em segundo lugar, interroga a necessidade de excluir a relação entre o *‘èhyèh* hebraico, o *einai* grego e o *esse* latino; em terceiro, duvida da possibilidade de traduzir o *‘èhyèh* excluindo-se a polissemia do verbo ser (RICOEUR, 2001, p. 382). Donde se pode concluir que uma correta interpretação do *‘èhyèh* hebraico como do *agape* joanino exigem, no mínimo, uma consideração sincera da polissemia do *einai* grego e do *esse* latino. Por isso propomo-nos voltar precisamente a essa questão.

## 2 NAS MARGENS DA ONTOLOGIA

### 2.1 INTRODUÇÃO

Hoje, somos parte de um questionamento radical, com o rótulo deliberadamente provocativo de ontoteologia, de que desde o período Patrístico, através de Leibniz e Wolff, permaneceu uma convicção comum, a de que o Deus da revelação mosaica e o Ser da filosofia grega devem ser associados, sem serem simplesmente identificados um com o outro, dentro da estrutura da constituição de sentido da fé. Esta conjunção permanece como um evento fundamental em relação a um desenvolvimento histórico que se estende por mais de mil e quinhentos anos. Portanto, antes de denunciar uma confusão inaceitável nesse encontro, ou alguma perversão escandalosa, seria mais justo indagar como um tal amplo e duradouro consenso pôde ter-se realizado. (RICOEUR, 2001, p. 363)

O questionamento desenvolvido nestas páginas pretende exatamente considerar a proposta de Ricoeur. A saber, questiona-se a forma e o sentido do vínculo estabelecido na tradição ocidental entre “o Deus da revelação mosaica e o Ser da filosofia grega”. Porém, não se compreende o Deus da revelação somente a partir do Primeiro, mas também o Segundo Testamento. Se a revelação mosaica “con-funde-se” de alguma forma com o Ser da filosofia grega, o Deus amor do Segundo Testamento não se exclui dessa perspectiva, mas aporta novas questões. Ricoeur inquire o nexos, desde a Patrística, existente entre a revelação mosaica do Êxodo e o Ser da filosofia grega. Nós, porém, intencionamos pensar essa relação, acrescidos da revelação do Segundo Testamento: o Deus como amor da tradição joanina. Com isso, o cerne do questionamento não se refere somente à relação entre a denominada “metafísica do Êxodo”<sup>5</sup> e o Ser da filosofia grega, mas inclui o Deus que se revela como amor (*agape*) no Segundo Testamento.

Se, por um lado, para Pascal, era salutar a distinção entre o Deus dos Patriarcas e o Deus dos filósofos, não é esse o caso aqui. Por outro, necessário se faz inquirir a conjunção entre o Deus da revelação e o Deus dos filósofos, sem aceitar imediatamente o limite do apofatismo como solução, mas pensando o sentido da questão ontológica inclusive “para algo

---

<sup>5</sup> Conscientes do sentido e do valor que a expressão “metafísica do Êxodo” adquire em Étienne Gilson (2005, 2006 e outros) e em Paul Ricoeur (2001), fazemos notar que a empregamos simplesmente por comodidade e por ser uma expressão já consagrada no léxico metafísico. Não desconsideramos o sentido do amor expresso no contexto escriturístico de Ex 3,14, por isso tomamos a expressão “metafísica do Êxodo” como signo da discussão tradicional que, em grande parte, “ignora” o sentido do amor na narrativa exódica e restringe o sentido do ser à acepção grega, especialmente aristotélica, onde se destaca a polissemia do ser e atribui-se ao Motor Imóvel a capacidade de amar-se somente a si mesmo e atrair as esferas celestes pelo amor e não por uma relação direta com as mesmas. Por isso, considere-se o emprego da expressão como indicativo da distinção entre o dom do amor da tradição judaico-cristã e a filosofia grega do ser, sem exclusão do sentido do amor manifesto no contexto do livro do Êxodo. Em decorrência disso, a expressão figurará sempre entre aspas (exceto se fizer parte de alguma citação) para aludir ao sentido próprio que delineamos nesta nota e não precisamente ao sentido atribuído por Étienne Gilson.

além do Ser” (RICOEUR, 2001, p. 365). Conjugar o ser e o amor em Deus impõe questionar a mutabilidade em Deus. Mas, para pensar a mutabilidade em Deus questionam-se os fundamentos das operações ontológicas tradicionais, como pensa Ricoeur (2001, p. 367):

Para Deus, ser é ser imóvel, portanto eterno: “Pensa em Deus, e de descobrirás um ‘ele é’ onde nenhum ‘foi’ nem ‘será’ nem tem algum lugar”. Imutabilidade e eternidade são as implicações principais de *ipsum esse*. A razão pode compreender isto na medida em que pode estabelecer por meio de argumentação que a mudança depende de um ser imutável.

Se a razão é capaz de pensar a mudança em Deus, é justamente essa a tarefa que propomos. Pensar a questão de Deus conjugando a tradição grega, semita e cristã. A saber, a filosofia do Ser grega, a herança semita da “metafísica do Êxodo” e o aporte cristão do amor divino. Novamente recorrendo à lucidez de Ricoeur (2001, p. 374): “dissemos o suficiente para poder colocar a questão fundamental: essa convergência sem fusão entre o versículo bíblico e o ontologismo herdado dos gregos – com seu corretivo apofático – representa uma aberração intelectual, como é dito freqüentemente hoje em dia, às vezes por teólogos, às vezes por filósofos?” É notório que as questões fundamentais da filosofia não pertencem a um indivíduo. Ao contrário, as questões fundamentais, que são tão difíceis quanto raras, permeiam o pensamento de gerações, por isso colocamo-nos como herdeiros dessa questão e pretendemos considerar algum ângulo seu quiçá ainda pouco ou insuficientemente debatido. Não somos herdeiros da ilusão de gozar, por mérito ou argúcia individual, de uma compreensão mais lúcida que os nossos mestres. No entanto, somos cômicos de nossas possibilidades, porque “somos como anões nos ombros de gigantes”, dizia Bernardo de Chartres, citado por Gilson (2006, p. 520) que acrescenta: “vemos mais coisas que os antigos, e mais distantes, mas não é nem graças à acuidade da nossa vista, nem pelo elevado da nossa altura, é apenas por eles nos carregarem e nos alçarem com sua estatura gigantesca.”

Colocado o problema fundamental, cumpre considerar o *status quaestionis*. Recentemente, essa questão foi analisada longamente por grandes nomes da tradição ocidental: Heidegger, Lévinas e Marion. Considerando ou criticando suas posições, Paul Ricoeur, Jean-Yves Lacoste e Lorenz Bruno Puntel detiveram-se também nas mesmas questões e autores. Por isso, antes de afrontar diretamente aqueles que demoradamente dedicaram-se a essa questão, cumpre evidenciar as chaves hermenêuticas que já se acercam de suas reflexões.

Ricoeur concatena a leitura dos três autores citados a partir de três elementos fundamentais. Em Heidegger, nota-se o divórcio irrevogável entre Deus e Ser como

consequência da “morte de Deus” anunciada por Nietzsche. A compreensão bíblica cede lugar a um tipo de “poesia filosofante” que instaura uma busca do sentido do ser no alvorecer da tradição ocidental. Heidegger busca “um pensamento pós-cristão, fortemente marcado por uma espécie de neopaganismo” (RICOEUR, 2001, p. 379). Ao contrário de Heidegger, Lévinas não concede cidadania ao pensamento do ser, centrando toda a tarefa da filosofia na compreensão ética. A ética precede a ontologia, pois instaura-se como a verdadeira filosofia primeira, porque a responsabilidade precede toda liberdade. Lévinas pensa uma “ruptura de uma ética sem ontologia” (RICOEUR, 2001, p. 380). Essa perspectiva é seguida por Jean-Luc Marion que reconhece no ser a principal idolatria do pensamento ocidental, por isso pensa um “Deus sem ser”. Anterior e contra toda ontologia, o amor não se impõe, antes revela-se como dom que precede inclusive todo ser. Antes mesmo de toda ontologia, “Deus existe, diz, e entende que Deus primeiro nos amou” (RICOEUR, 2001, p. 381). A partir dessa impositação, Ricoeur aponta três considerações ulteriores. A primeira evidencia a tentativa de des-helenização do cristianismo como uma nova judaização do pensamento cristão. A segunda interroga os limites do discurso sobre o ser, pois se há, como disse Aristóteles, uma polissemia do ser, a exegese da tradição exódica esgotaria os significados do *ehyeh* hebraico, do *einai* grego e do *esse* latino? A terceira evidencia que os problemas decorrentes da tradição da “metafísica do Êxodo” produziram um hiato na tradição ontológica, porém esse hiato “não nos força a eliminá-lo de nossa tradução” (RICOEUR, 2001, p. 383). Nesse sentido, conclui-se com Ricoeur (2001, p. 381) que a questão do ser e do amor na tradição ocidental está longe de ser encerrada e questiona:

Em suma, ainda precisa ser mostrado que pensar o amor não exige um novo *sacrificium intellectus*, mas sim uma outra razão. Em outras palavras, pode uma teologia do amor resistir melhor do que a tão depreciada ontoteologia ao veredicto de Heidegger relegando toda teologia cristã (e por implicação, judaica) às margens do pensamento ocidental?

A questão do ser e do amor na tradição ocidental é marginal ou nuclear? Essa é a questão que Ricoeur conserva aberta e que assumimos como tarefa doravante. Antes, consideremos ainda as leituras de Lacoste e Puntel. Lacoste traça com exatidão o arco que vai do esquecimento do ser pela tradição ocidental até a questão do sentido do ser em Heidegger. A busca do sentido do ser foi desviada em virtude da “constituição ontoteológica da metafísica” que se apoiou num Deus condenado à morte. A perspectiva heideggeriana cedeu lugar tanto à ruptura com a ontologia propagada por Lévinas quanto à afirmação da primazia do amor sobre o ser. Lacoste (2004, p. 1650) apresenta o problema de modo preciso:



Ainda que diga por que o “Deus dos filósofos” morreu, Heidegger não sugere, porém, outra maneira de falar de Deus, e se contenta em afirmar a heterogeneidade absoluta entre a linguagem sobre o ser e a linguagem sobre Deus: “Ser e Deus não são idênticos, e eu jamais tentaria pensar a essência de Deus por meio do ser.” [...] A partir disso, é preciso fazer uma leitura apofática de Ex 3,14 – e é em 1Jo 4,7 que uma nomeação de Deus encontra o seu cânone, o dever de pensar Deus como *actus purus amandi* ou *caritas ipsa subsistens*.

A leitura que Lacoste faz dos três conduz irremediavelmente a uma recusa do ser no pensamento de Deus. Aconteceria uma ruptura inconciliável entre ser e Deus em favor de um Deus “não contaminado pelo ser” e em direção a um Deus pensado exclusivamente como amor ou *actus purus amandi*. Finalmente, o que restaria ao pensamento cristão seria a “elaboração de uma ontologia teológica” (LACOSTE, 2004, p. 1660), cuja referência última não é mais o ser da tradição grega, mas o modo de ser do próprio amor (*caritas*) enquanto *ipsa subsistens*.

Finalmente, Puntel radicaliza a crítica em relação aos três. Heidegger, segundo ele (2011, p. 137), constitui “uma forma fundamentalmente deficiente e confusa de ‘pensar’”, pois as “sentenças teóricas” presentes em seus escritos não resistem à análise semântica, além de unir “pensar e poetar”, o que não coaduna com a tarefa da filosofia que é “rigorosamente teórica”. Enfim o “pensamento heideggeriano pode ser denominado *escatológico-profético*”, o que novamente o exclui do rigor da tarefa teórica (PUNTEL, 2011, pp. 141-143). A Lévinas, ele imputa a elaboração de uma “forma *extrovertida* de subjetividade”, pois esse filósofo não superou os reducionismos da “filosofia da subjetividade”, além de reduzir transcendência e Deus a uma “*função* da subjetividade *extrovertida*”. Finalmente, “Lévinas nunca chegou a empreender, nem mesmo rudimentarmente, uma ontologia ‘autêntica’ (a sua ontologia<sub>1</sub>)” (PUNTEL, 2011, p. 278). Por sua vez, segundo Puntel, Marion operou uma confusão entre “prova (da existência) de Deus” e Deus, além de chegar a um “Deus *ex machina*” por passar do plano teórico ao “plano bíblico-teológico” sem explicitar as condições do próprio pensamento, por isso, conclui Puntel, “a posição de Marion é expressão tanto quanto resultado de uma *recusa* descompromissada *a pensar*” (PUNTEL, 2011, p. 362). Se nos fiarmos à caracterização que Puntel faz dos três, não deveríamos despende tempo com uma ulterior leitura dos mesmos. Mas como não consideramos final sua palavra, então se reabre o debate teórico com eles. Antes de nos determos neles, cumpre analisar a proposta do próprio Puntel.

Ele considera a filosofia “como *teoria das estruturas universais do universo irrestrito do discurso*” (PUNTEL, 2011, p. 147). Com essa “quase-definição” ou “definição provisória” de filosofia, ele exclui do labor filosófico tudo o que não se coaduna à exclusiva operação

teórica. A filosofia como obra puramente teórica implica uma linguagem, uma lógica, uma semântica e uma ontologia. A linguagem apropriada à filosofia teórica exclui qualquer operador estético ou prático, pois somente um operador teórico lhe satisfaz<sup>6</sup>. Com isso, Puntel (2011, p. 146) exclui toda forma de “filosofia como terapêutica ou terapia, especialmente como crítica terapêutica da linguagem, como formas de filosofia com intenção prática (filosofia como sabedoria, como tomada de consciência, como orientação para a vida, como educação, filosofia como atividade diagnóstica etc.)”. Desse modo, a filosofia não tem preocupação com a significação estética e existencial, além de excluir o discurso em primeira pessoa, isto é, não importa o sujeito do discurso em filosofia, importa somente a forma do discurso. Nesse aparato, eis a tese de Puntel (2011, p. 229):

A tese central [da obra *Ser e Deus*] é a bidimensionalidade do Ser, ou seja, da diferenciação entre a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser. A primeira foi explicitada, ademais, como Ser espiritual ou pessoal absolutamente necessário, que deve ser pensado mais precisamente como liberdade absoluta. Por conseguinte a questão que se coloca é como deve ser compreendida a relação entre o Ser livre absolutamente necessário e a dimensão contingente dos entes.

Puntel pretende superar as falhas do discurso referente ao Ser e instaurar um discurso teórico absolutamente irrefutável que explicita a relação entre as dimensões necessária e contingente do Ser. Superando os limites da argumentação inclusive tomista que comporta falhas, mas principalmente refutando as formas deficientes de discurso representadas por Heidegger, Lévinas e Marion. Ele (2011, p. 243) quer explicitar “*a transcendência de Deus relativamente à dimensão contingente do Ser tem lugar, ou melhor: acontece inteiramente na total autoimanência do Ser absolutamente necessário como absoluto-criador*”. O que, no entanto, Puntel não explicita é a “noção filosófica de criação”, pois uma teoria do Ser como “absoluto-criador” pressupõe um elemento que filosoficamente ou teoricamente é impossível de se provar. Dito de outro modo: como é possível explicitar nos estritos cânones do discurso teórico a constituição da bidimensionalidade do Ser? Puntel não só pretende responder essa questão mas também evidenciar a relação entre Ser e Deus, pois “Deus é o sentido plenamente explicitado do Ser ou, dito de modo mais simples, Deus é o próprio Ser plenamente explicitado” (PUNTEL, 2011, p. 287).

---

<sup>6</sup> A linguagem filosófica não admite um operador estético como “T(e) É o caso que o mundo é belo” nem operador prático “T(p) É o caso que deves agir assim”; a filosofia somente aceita o operador teórico “T(f) É o caso que... quando esse é o fato”.

É justamente esse caráter explícito da relação entre Ser e Deus que não consideramos evidente. A identificação de Ser e Deus não é só problema fundamental da ontoteologia, mas de toda ontologia que ainda se pretenda fazer sensatamente. Por isso, a tarefa visada nessa parte implica uma consideração atenta do pensamento de Heidegger, Lévinas e Marion na tentativa de responder à questão fundamental posta por Ricoeur (2001, p. 374): “essa convergência sem fusão entre o versículo bíblico e o ontologismo herdado dos gregos – com seu corretivo apofático – representa uma aberração intelectual, como é dito freqüentemente hoje em dia, às vezes por teólogos, às vezes por filósofos?”

A busca de uma resposta sensata para essa questão impõe como tarefa a leitura e interpretação atenta, pelo menos, das principais características do pensamento de Heidegger, Lévinas e Marion, pois tanto criticamente, à luz de Puntel, quanto explicitamente, à luz de Ricoeur e Lacoste, tais autores são referendados como credores na questão que entrelaça Ser e Deus no pensamento ocidental. A hipótese a ser avaliada tem o seguinte escopo: o pensamento de Heidegger, Lévinas e Marion permite equacionar um discurso erótico e ontológico consistente sobre Deus?

## 2.2 DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE À POÉTICA DO VAZIO

*Sua vida se consome assim no transtorno de receios injustificados e de desejos insatisfeitos.*

*Eles são, pois privados do único prazer verdadeiro, o prazer de ser.*

Hadot, 2002, p. 34

### 2.2.1 “Da hermenêutica da facticidade à ontologia fundamental”

A proximidade escura de uma negra floresta atesta sua densidade enquanto esconde seus segredos. Aos botânicos oferta o conhecimento; aos poetas, a beleza; ao lenhador recusa o silêncio das horas de seu crescimento, mas também lhe oferece o aquecer, a presa e os desafios que guarda silenciosamente. O lenhador, na astúcia da busca escolhe e recusa a perda de tempo, pois procura o que a escuridão lhe abriga em segredo. Tanto mais densa a floresta menores e raras as clareiras. Em cada busca, o lenhador exaure-se na escolha da madeira adequada, por isso precisa a todas conhecer. A escolha só se completa quando toda a floresta torna-se conhecida. Igualmente no labor filosófico, somente percorrendo vagarosamente as trilhas, avança-se na direção de maior densidade nas florestas das ideias.

Conhecer objetos sem reconhecer a existência que lhes é contígua não cumpre o papel do labor filosófico. O conhecimento do objeto afastado da realidade, alheio à existência e reduzido ao pensamento teórico termina na esterilidade de ideia sem conteúdo. Alheia à existência concreta, a filosofia reduz-se à discussão de conceitos mumificados pela razão. Assim, a filosofia tradicional reduziu o ser a objeto, esqueceu a existência e perdeu o sentido transitivo do verbo ser. Só através da redescoberta do caráter factual da existência o pensamento aproxima-se da transitividade do verbo ser. Tal descoberta acontece na *facticidade* onde o “nosso *existir* próprio” se constitui. Essa constituição recusa-se ao acaso. Mas revela-se na interpretação da própria existência.

A interpretação da existência não acontece no recuso ao imemorial com pretensões de validade universal. Ela acontece no “ser-agora” da existência. Nem antes nem depois, nem alhures, mas na tensão do “agora” e do “aí” existencial. A interpretação revê a suposta obviedade do real, pois arranca-o de si e põe-se diante dele em sua inexorabilidade. Essa reversão do óbvio caracteriza a hermenêutica que se volta à facticidade do real. Por isso, a hermenêutica da facticidade constitui o modo do labor filosófico empreendido na busca da realidade concreta.

Enquanto a filosofia tradicional dedicou-se à ontologia, viu-se um verdadeiro esquecimento da realidade concreta. Doravante, a ontologia precisa constituir-se como hermenêutica da facticidade. Mas a filosofia não se reduz à hermenêutica. Esta condiciona modos de acesso ao procedimento filosófico. A hermenêutica caracteriza os objetos culturais, ordena e situa seus lugares e configura a trama classificatória dos mesmos. Porém, a pretensão de domínio sobre o todo e sobre todos os objetos acaba por perder a verdadeira liberdade da vida. Heidegger (2000, p. 85) afirma:

Em resumo, a filosofia oferece ao existir proteção objetiva, o panorama sereno da segurança que procura concordância, o domínio da imediatez da proximidade da vida e junto com ele a superação de um questionar detalhado e de pouco alento, moroso e escorregadio, que desiste das grandes respostas. Se se alcança a absoluta “inexistência de necessidades” (*Hegel*); o espírito habita o lugar da certeza de si mesmo. Já não estamos em meio a sensações, fins, interesses; a vida se retira a sua verdadeira liberdade.

Esse tipo de labor filosófico torna-se alheio à concretude da vida. Necessita-se, então, “falar de algo tal como esse algo se mostra e só na medida em que se mostra” (HEIDEGGER, 2000, p. 95). A fenomenologia permite essa aproximação da realidade existencial. Enquanto “modo de investigação”, a fenomenologia permite um olhar próprio dirigido às coisas. Um aprendizado no olhar, no ouvir e no fixar as coisas. A hermenêutica da facticidade constitui uma interpretação da realidade, pois dirige-se ao “*existir (viver fáctico) é ser no mundo*” (HEIDEGGER, 2000, p. 104). Presa à imediatez da proximidade da vida, a filosofia esgota seu alento frente às grandes questões. Alheia às necessidades, retira-se da realidade da vida. Por isso, a tradição filosófica ocidental esqueceu-se dos problemas originários, deixando-os encobertos nas areias do esquecimento.

Embora seja constitutivo do ser o encobrir e o velar-se, a filosofia precisa regressar ao ponto em que o escondimento do ser deu lugar ao seu esquecimento na filosofia ocidental. Para isso, necessita-se desmontar a tradição filosófica para reconhecer o lugar do seu desvio. “Desmontar’ quer dizer aqui: retorno à filosofia grega, a *Aristóteles*, para ver como o que era originário decaiu e fica encoberto, e para ver como nós estamos em meio a essa *queda*” (HEIDEGGER, 2000, p. 100).

Assim Heidegger caracteriza em seu primeiro escrito o labor filosófico. Pois o encobrimento próprio ao fenômeno precisa dar lugar à fenomenologia para se retirar da queda em que jaz o pensamento filosófico ocidental. A filosofia na tradição ocidental objetivou o ser esquecendo-se dele e, principalmente, encobrendo seu sentido verbal. Com isso, o objeto tornou-se uso e esqueceu-se o modo fundamental de “ser em” e de “ser dentro de um mundo”.

Pois “ser no mundo”, antes de mais nada, implica o cuidado. “O verdadeiro modo do próprio ser no mundo é o *cuidar*, o *atender*, seja fabricar, atender os negócios, tomar posse de algo, impedir, preservar danos ou perdas, etc” (HEIDEGGER, 2000, p. 130).

Heidegger delineou em sua *Ontologia* a constituição de um pensamento pela hermenêutica fenomenológica da facticidade. Na sua obra de juventude nota-se uma primeira passagem “da hermenêutica da facticidade à ontologia fundamental” (GREISCH, 1994, p. 1). De 1923 a 1927, quando veio à luz *Ser e tempo*, operou uma mudança do paradigma de pensamento que se associou ao seu nome: a ontologia fundamental. O que, segundo Jean Greisch (2006, p. 417), permitiu a passagem “da ontologia fundamental à metafísica do *Dasein*”.

### 2.2.2 “Da ontologia fundamental à metafísica do *Dasein*”

Na obra de 1927, Heidegger atingiu todo o vigor do seu pensamento. Estabeleceu as bases da sua leitura do ser na história do pensamento ocidental apontando os pontos críticos. Delineou uma compreensão de ser e um método para aproximação do sentido do ser. A suposta evidência do conceito de ser revela somente a inacessibilidade da sua compreensão, que, por si mesma, não é evidente. Por isso, impõe-se a necessidade de retornar à questão fundamental sobre o sentido fundamental do ser. Por outro lado, admitir que “o conceito de ‘ser’ é indefinível” (HEIDEGGER, 2011, p. 39 §1) conduz ao ceticismo paralisante. Possibilidade não cogitada por Heidegger. O ponto de partida heideggeriano (2011, pp. 38-39 §1) generaliza a leitura do ser em toda a história do pensamento ocidental:

“Ser” é o conceito “mais universal”. [...] Uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente. [...] Segundo a terminologia da ontologia medieval, “ser” é um “transcendens”. [...] ...Aristóteles apresentou em nova base o problema do ser, apesar de toda a dependência do questionamento ontológico de Platão. No entanto, ele também não esclareceu a obscuridade desses nexos categoriais. A ontologia medieval discutiu variadamente o problema, sobretudo nas escolas tomista e escotista, sem, no entanto, chegar a uma clareza de princípio. E quando, por fim, Hegel determina o “ser” como o “imediate indeterminado” e coloca essa determinação à base de todas as posteriores explicações categoriais de sua *Lógica*, ele ainda permanece na mesma direção da antiga ontologia com a diferença de que abandona o problema já colocado por Aristóteles da unidade do ser face à multiplicidade das “categorias” reais. [...] Ao contrário, o conceito de “ser” é o mais obscuro.

No início da obra, Heidegger delineia as caracterizações fundamentais da sua leitura da história do conceito “ser” no pensamento ocidental. O “mais universal”, o “transcendens”,

o “imediate indeterminado” e o “mais obscuro” parece-lhe suficiente para a compreensão do pensamento, isto é, para denunciar o esquecimento do ser em favor do ente. Porém, há um problema imerso na caracterização heideggeriana. O estereótipo elaborado por ele não é suficiente para a compreensão do ser. Ele desconsidera a plurivocidade do ser em Aristóteles, as aporias do ser e do não-ser em Platão, a *analogia entis* em Tomás, a intelecção do infinito através da finitude do ser em Duns Scotus e a máxima determinação do ser em Hegel que, paradoxalmente, revela-se pelas indeterminações. O que nos induz, com o aval de Puntel (2011, pp. 137-144), à afirmação de que a caracterização do pensamento ocidental por Heidegger permanece insuficiente e insustentável.

A insatisfação com o pensamento ocidental provocou a reformulação das bases da compreensão do ser não mais *sub species aeternitatis*, mas *sub lex temporis*. A questão conclusiva de *Ser e tempo* (2011, p. 535 §83), a saber: “haverá um caminho que conduza do tempo originário para o sentido do ser? Será que o próprio tempo se revela como horizonte do ser?” aparece na *introdução* claramente delineada. Heidegger (2011, p. 55 §5) pretende uma “*explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser da presença, que se perfaz no movimento de compreensão de ser*”. A delimitação introdutória da questão do ser aponta uma compreensão vetada ao horizonte do pensamento *sub species aeternitatis*. Por isso, a questão conclusiva significará uma reversão de postura do pensamento do autor ou permanece somente uma questão retórica?

Sem concessões às interpretações tradicionais do ser, Heidegger denuncia a rigidez tradicional da compreensão do ser propondo uma destruição da tradição ontológica. Destruição que aponte os limites do pensamento, mas que considere também suas “possibilidades positivas” (HEIDEGGER, 2011, p. 61 §6). A positividade da tradição ontológica parece dificilmente reconhecida por ele, pois se o limite para a compreensão do ser encontra-se na “*elaboração da temporaneidade de ser*”, as compreensões abertas à transcendência estariam incluídas? A “*tarefa ontológica fundamental*” denuncia somente o esquecimento do ser e opera uma remoção de entulhos. Com isso, não vemos a positividade anunciada por Heidegger na história do pensamento ocidental. Para reconhecê-la, a compreensão do ser não poderia estar limitada ao horizonte da temporalidade. Mais uma vez, a sua postura soa retoricamente. Nesse sentido, cremos que a proposta heideggeriana exclui a possibilidade de diálogo com a tradição ocidental, porque ele (2011, p. 65 §6) afirma:

A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica. É nela que a questão do ser haverá de provar

cabalmente que a questão sobre o sentido do ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma “retomada” dessa questão.

A destruição constitui o projeto fundamental em razão da incontornabilidade da questão do sentido do ser. Heidegger desloca a questão da essência para o sentido do ser. Exclui a transcendência na perspectiva tradicional para instaurá-la na perspectiva do conhecimento. A herança kantiana da metafísica do conhecimento faculta o deslocamento do polo da transcendência, enquanto superação da imanência e da contingência, para uma transcendência do sentido do ser. “A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritatis transcendentalis*” (HEIDEGGER, 2011, p. 78 §7). A transcendência perde seu valor ontológico para a compreensão gnosiológica. O sentido do ser inscrito no horizonte da temporalidade não permite uma compreensão transcendental aos moldes tradicionais. Menos ainda, o conhecimento do ser faculta somente uma metafísica do conhecimento à moda kantiana. “Toda e qualquer abertura de ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*” (HEIDEGGER, 2011, p. 78 §7). Porém, uma transcendência horizontal nos limites da temporalidade.

A transcendência do ser no horizonte da temporalidade constitui uma ontologia fundamental a partir da ontologia e da fenomenologia. O que constitui, segundo Adorno (2009, p. 105), uma reificação do ser e uma “ontologização do ôntico”. Obviamente, Heidegger rejeitaria radicalmente essa interpretação adorniana. Para Heidegger, “a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*” (HEIDEGGER, 2011, p. 78 §7). A hermenêutica do *Dasein* constitui a analítica existencial, fundando uma ontologia fundamental que, segundo Heidegger, ultrapassa a metafísica clássica. De Waelhens e Biemel (1953, p. 12) evidenciam a centralidade do homem como o que “revela o ser”. Essa revelação não se reduz à aproximação do conhecimento do ser. Ao contrário, o conhecimento do ser depende exclusivamente da condição do *Dasein*. Ele interroga o ser e funda a nova metafísica possível: a metafísica como compreensão do ser.

A verdade do ser constitui-se fora dos limites do ôntico. Ela funda-se necessariamente no ontológico como o horizonte de sua significação (HEIDEGGER, 1953, p. 73). Porém, o sentido ontológico da verdade aponta, em *Kant e o problema da metafísica* (1953, p. 146), a “totalidade específica da estrutura da transcendência”. Novamente, a transcendência revela-se como horizonte do conhecimento, mas uma transcendência do próprio ato do conhecimento. A leitura heideggeriana deriva da proposta kantiana. A sensibilidade e o entendimento fundam



o conhecimento no limite do tempo. Heidegger (1953, p. 256) coloca a questão do tempo como o fundamento da metafísica: a questão do sentido do ser.

Esse título [*Ser e tempo*] contém a ideia diretriz da presente interpretação da *Crítica da razão pura* como instauração do fundamento da metafísica. A ideia posta em evidência por essa interpretação fornece um esboço do problema da ontologia fundamental. [...] Ela é bem mais a expressão de um esforço visando apropriar originalmente o essencial da instauração do fundamento da metafísica, ainda que seja uma instauração porvir, se repetindo, à sua possibilidade mais propriamente original. (HEIDEGGER, 1953, p. 256)

A ontologia fundamental assenta-se na interpretação do ser nos limites da temporalidade. Tanto em Kant quanto em Heidegger, o tempo constitui o horizonte do conhecimento. Constitui o horizonte de instauração do fundamento da metafísica, a saber, do ser. No limite do tempo inscreve-se a finitude do homem. O homem em meio aos entes instaura o modo de manifestação que os recebe e possibilita-lhes manifestarem-se. Esse lugar de revelação dos entes, a saber, o homem, caracteriza a manifestação dos entes e constitui o modo de ser da *existência* humana. “A existência não é possível senão fundada sobre a compreensão do ser” (HEIDEGGER, 1953, p. 284). E, por sua vez, a existência somente acontece na finitude temporal do *Dasein*. Donde emerge o caráter fundamental da ontologia, enquanto interrogação do ser pelo *Dasein*. Finalmente, “a ontologia fundamental não é, senão a primeira etapa da metafísica do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1953, p. 288).

Da ontologia fundamental, Heidegger aponta um novo passo na constituição da compreensão de si do *Dasein*. Aquele que interroga o ser, interroga-se e funda o saber sobre a revelação (*alétheia*) do ser. No entanto, a compreensão do ser captada pela finitude do *Dasein* “caiu no esquecimento”. O esquecimento do ser efetuado em toda a história do pensamento ocidental precisa ceder lugar a um novo tipo de conhecimento. É necessário retirar o ser do esquecimento. O caminho que ele aponta situa-se na “rememoração” (HEIDEGGER, 1953, p. 289). Não se supera o esquecimento do ser preso à cadeia do pensamento tradicional. Somente um repensar (*Andenken*) ou rememoração possibilitam a empresa.

A metafísica somente acontece mediante a irrupção da existência humana concreta, pois ela interroga o ser<sup>7</sup>. Retirar o ser do esquecimento através da rememoração constitui o caminho de instauração de um novo fundamento, não porém de uma reinstauração da

---

<sup>7</sup> A atestação do homem como lugar de encontro do ser não é secundária. Ao contrário, “...o problema do ser, em sua radicalidade, é precisamente a revelação da condição transcendental do homem. [...] Desta maneira, o homem é considerado o lugar privilegiado para a manifestação do ser, manifestação que se realiza pela experiência do nada”. Essa indicação consta na “Nota do Tradutor” do **Que é metafísica** de Martin Heidegger elaborada por Ernildo STEIN, 1969, pp. 11 e 13.

metafísica tradicional. O centro da nova forma de pensamento não é o ser esquecido e pensado como ente, conforme a tradição, mas o ser assumido originariamente através da rememoração, assevera Heidegger (1953, p. 298):

A metafísica do *Dasein* que se constitui na ontologia fundamental, não pretende ser uma disciplina nova, inserindo-se nos quadros de uma ordem já estabelecida; ela quer antes fazer compreender que o pensamento filosófico cumpre-se como transcendência explícita do *Dasein*.

Heidegger não pretende uma refundação da metafísica nem uma nova forma de fazer metafísica academicamente, mas um novo modo de pensar. Um pensar no qual a existência humana (*Dasein*) revela sua transcendência na medida em que se aproxima da interrogação do ser. A concretude da existência humana, ou seja, a finitude humana não obsta o alicerce do pensamento como evento fundamental à metafísica. Porém, a superação (*Überwindung*) do esquecimento do ser operado pela metafísica tradicional acontece através da reversão do pensamento em direção à finitude. Assim, ele rompe o percurso da metafísica clássica, mas reencontra um lugar “metafísico” do pensamento, isto é, a transcendência do *Dasein*. O novo pensamento irrompe na busca do sentido da finitude do *Dasein*.

Esse pensamento voltado para a finitude não tem lugar ainda na história do pensamento ocidental. Nem o próprio Kant superou o ideal da contemplação do céu estrelado acima do uso da razão. Ele desinstalou um paradigma de pensamento, mas permaneceu devedor de uma metafísica reformada. Kant não conseguiu instaurar a finitude como condição primeira do seu pensamento. A condição temporal cedeu lugar a um pensamento devedor de ideais reguladores da razão pura: Deus, a imortalidade da alma e o mundo. “O próprio Kant – tal como a segunda edição da *Crítica da razão pura* o indica – encorajou-se a seguir este caminho que consiste em se evadir de uma finitude incompreendida e aquietar-se na infinitude” (HEIDEGGER, 2003, p. 241 §49). A incompreensão presente no pensamento metafísico tradicional não permite uma aproximação adequada do conceito fundamental do pensamento: o conceito de ser. Por isso, Heidegger, no curso de 1941 em Freiburg, precisou o lugar do ser no pensamento e, ao mesmo tempo, o lugar que o ser ocupa em seu pensamento.

Esta libertação liberta no sentido de que somos livres frente “ao” ente, “livres” dele, “livres” para ele, “ante” ele e em meio a ele e assim podemos ter inclusive a possibilidade de ser nós mesmos. A transposição ao ser é a *libertação* encaminhada à liberdade. É esta libertação o único que é a essência da liberdade. *O ser é o mais esquecido e, ao mesmo tempo, a recordação interiorizante. O ser é mais coativo e, ao mesmo tempo, a libertação. O ser é o mais vazio e o mais comum de tudo. O ser é o mais compreensivo e o mais desgastado. O ser é o mais fiável e o mais dito. O ser é o mais esquecido e o mais coativo. Mas, ao mesmo tempo: O ser é*

*o exuberante e a unicidade. O ser é a ocultação e a origem. O ser é o a-bismo e o silêncio. O ser é o re-cordado interiorizante e a libertação.* (HEIDEGGER, 1999, pp. 107-108 §§ 15 e 16)

A liberdade na relação com o ente permite uma aproximação do ser. A cadeia entitativa impede o pensamento de aproximar-se do ser como ele é. Por isso, na primeira parte da citação, a caracterização do ser revela-se negativa: o esquecido e o recordado, o coativo e o liberto, o mais vazio e o mais comum, o mais compreensivo e o mais desgastado, o mais fiável e o mais dito. Esquecimento, coação, vazio, desgaste e dizível tornam o ser, ao mesmo tempo, próximo e desconhecido. Finalmente, o autor caracteriza-o com traços que marcam seu pensamento: a exuberância e a unicidade, a ocultação e a origem, o abismo e o silêncio, o recordado e a libertação. De todos esses traços, a ocultação e a origem, o abismo e o silêncio terão uma larga discussão.

À luz da tradição heraclitiana, Heidegger destaca o escondimento do ser e, conseqüentemente, a necessidade de buscar sua origem mais originária. O abismo (*Ab-Grund*) e o silêncio revelam o segundo aspecto fundamental, pois o ser perde o estatuto de fundamento cedendo lugar ao desfundamento ou abismo, segundo a interpretação de Lévinas (1976, p. 134)<sup>8</sup>. Além do abismo que envolve o ser, o silêncio ronda suas origens, pois todo dizer sobre o ser nunca diz todo o ser. Donde emerge a necessidade de uma aproximação bem mais cuidadosa em relação ao ser. O pensamento tradicional objetivou o ser, por isso o esqueceu. Necessita-se uma aproximação do ser que supere seu ocultamento para que reconheça também sua exuberância. “*O ser é um subsistir em permanência, e com todo este ser, também nós. Há mudanças, mas o permanecer, o ser, permanece subsistindo. Também o acontecer é uma mudança, um movimento, um devir do ser*” (HEIDEGGER, 1991, p. 67). A permanência do ser e nossa permitem reconhecer, através do véu da mudança, a subsistência do permanente. E enquanto permanece, o ser revela-se no movimento.

A mudança contínua conduz ao reconhecimento do esvanecimento do ser. A revelação do ser através do movimento aproxima-o da condição temporal, pois no tempo tudo muda. Com isso, “*o presente é o que desaparece. Assim resulta, então que mudou totalmente o conceito de ser*” (HEIDEGGER, 1991, p. 79). Reconhece-se a necessidade de um novo pensamento do ser, pois a compreensão tradicional não consegue mais pensar o ser na mutabilidade do presente. Finalmente, Heidegger acrescenta à citação anterior: “O que isso implica para o ser da história? E para o ser da linguagem?”

---

<sup>8</sup> Lévinas identifica a essência do ser na compreensão “heideggeriana” e o vazio bíblico do *tohu bohu*. Este é o lugar do vazio e da confusão, do desfundamento e da desordem original, isto é, da anarquia original.

A mudança que se inscreve no ser dentro da demarcação temporal exige um novo pensamento. Tanto a história quanto a linguagem do ser mudam. Justamente essa mudança caracteriza no pensamento de Heidegger uma reviravolta (*Kehre*) tanto linguística quanto de algumas características do pensamento, sobretudo a partir do fim da Segunda Guerra ou, mais precisamente, da *Carta sobre o humanismo*. No entanto, para além das mudanças, há permanências significativas explicitadas em *Que é metafísica*.

“Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão” (HEIDEGGER, 1969, p. 39). A compreensão do ser só acontece pelo que o interroga, isto é, o homem. O ser estava imerso no esquecimento, pois a tradição assim o relegou priorizando o ente. Somente o homem retira o ser do esquecimento à medida que o interroga. Não através da negação da metafísica, mas retirando o ser do esquecimento a partir do pensamento metafísico. “A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 1969, p. 43). Excluídas as amarras do pensamento tradicional que reduz a questão metafísica à reclusão acadêmica, ela se reinventa a partir do cerne da questão do homem. “Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à ‘natureza do homem’” (HEIDEGGER, 1969, p. 43).

A redução da metafísica ao âmbito acadêmico propiciou o esquecimento do ser e, conseqüentemente, a perda da questão fundamental da própria metafísica. Acomodada aos padrões do pensamento tradicional, a metafísica distanciou-se da questão do ser reduzindo-se a interrogar os entes. Para Heidegger, de Anaximandro a Nietzsche, esse erro perdurou. Necessita-se, por isso, uma superação da metafísica. O que não significa seu acabamento. “Esta ‘superação da metafísica’, contudo, não rejeita a metafísica. Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*” (HEIDEGGER, 1969, p. 64). A permanência da metafísica, no entanto, não significa uma busca no lugar em que a tradição a relegou, mas uma superação do esquecimento do ser em direção “a uma claridade que leve o homem à pertença do ser” (HEIDEGGER, 1969, p. 65). Heidegger busca um pensamento para além do esquecimento em direção ao pensamento do ser. Um pensamento que não está por se iniciar, mas que desenvolva o que apresentou em *Ser e tempo* livre das interpretações equivocadas que ele afirma pesar sobre a obra. Ao final da *Introdução* que escreveu a *Que é metafísica*, ele retorna à caracterização do pensamento ocidental de Anaximandro a Nietzsche, porém identificando-o como pensamento onto-teológico. Que não é tributário da tradição eclesial, porque o pensamento grego já propiciava tal confusão. Mas na *Introdução à metafísica* (1999, p. 151), ele credita ao cristianismo a mudança do sentido do ser e do logos gregos.

A essência onto-teológica da filosofia propriamente dita (*prote philosophia*) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o *on*, a saber, enquanto *on*. O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde, pela teologia eclesial do cristianismo e por ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia se apoderar da filosofia grega. (HEIDEGGER, 1969, p. 77)

Pode-se, com isso, confirmar a afirmação acima de que o homem, no exercício de sua racionalidade, não nega a metafísica, antes, permanece *animal metaphysicum*. Por isso, a filosofia grega constitui as bases necessárias e possíveis para a assimilação do discurso sobre o ser pela teologia eclesial. Na *Lógica*, Heidegger interrogou-se sobre as consequências da finitude para o pensamento da história e da linguagem. Cumpre agora analisar a mudança de perspectiva operada por ele da metafísica do *Dasein* ao pensamento sobre o ser, enquanto pastoreio.

### 2.2.3 Da metafísica do *Dasein* ao pastoreio do ser

As obras que caracterizam a reviravolta no pensamento heideggeriano têm títulos sugestivos: *Carta sobre o humanismo* e *Introdução à metafísica*. Na *Introdução* à segunda obra, Emmanuel Carneiro Leão destaca o ponto de viragem do que ele denomina o primeiro e o segundo Heidegger, ou seja, a superação da dialética em direção ao pensamento do sentido no itinerário do ser. Leitura não partilhada por Jean Greisch (1994, p. 3s) e outros (LEÃO, 1999, p. 10). A começar pela *Carta*, o escrito reage criticamente ao engajamento popular e à acusação existencialista atribuída ao autor da *Carta*.

Não obstante a brevidade do escrito, Heidegger consegue demarcar claramente o lugar do pensamento do ser. “Pensar é *l’engagement par l’Être*” (HEIDEGGER, 1998, p. 31). O pensamento precisa encarregar-se do ser exercitando-se em torno dele, pois o ser pertence-lhe essencialmente, mas não na tentação de objetivá-lo. O pensar revela-se na escuta do ser. Uma escuta possível somente à medida que o homem, dócil ao apelo do ser, decide “habitar na verdade do ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 38). Nessas poucas palavras, Heidegger começa a delinear uma nova perspectiva. Em *Ser e tempo*, o *Dasein* imposta-se como aquele que interroga o ser, na *Carta sobre o humanismo*, como o que “escuta o ser” e “habita na verdade do ser”. A passagem da inquirição à audição e à habitação revela o inesperado do pensamento heideggeriano: “a herança semita” vastamente documentada por Zarader (1999, p. 252).

A escuta e a habitação acontecem somente à medida que o homem alcança a proximidade do ser. “Caso o homem encontre, alguma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável” (HEIDEGGER, 1998, p. 38). Se *Ser e tempo* insistiu tanto no pensamento nos limites da finitude, o que significa agora “existir no inefável”? Naturalmente, estamos diante de um pensamento que caminha para uma ruptura com os estreitos limites da finitude impostos na obra mencionada. O inefável pode ser entendido ainda no sentido de pensamento do ser que não se efetivou. “O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem” (HEIDEGGER, 1998, p. 42). Permanece latente a crítica ao esquecimento do ser no pensamento ocidental, porém agora, com a peculiaridade de uma escuta e uma habitação na proximidade que não se reduzem ao dito, mas consumam-se no inefável. Aliás, Heidegger faz questão de mencionar um alheamento do mundo presente não só no pensamento platônico, mas, segundo ele, também no cristianismo. Este consideraria o mundo na “distinção da *Deitas*” não como alteridade, mas como a busca humana do que está além. “O homem”, na forma em que Heidegger (1998, p. 39) interpreta nietzschianamente o cristianismo, “não é deste mundo, na medida em que o ‘mundo’ pensado teórica e platonicamente, é apenas uma passagem provisória para o Além”.

Por mais coerente que pareça a crítica heideggeriana, ela parece desconsiderar que o cristianismo é a religião da imanência radical, pois a própria divindade subverte o além e faz morada no aquém. Porém, Heidegger vai mais além. Ele (1999b, p. 52) quer se acercar da questão (e do próprio) do ser definitivamente:

Mas o ser – que é o ser? Ser é o que é mesmo. Experimentar isto e dizê-lo, é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro – não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é o mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus. O ser é o mais próximo. E contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem atém-se primeiro e para sempre apenas ao ente.

A proximidade e a distância não delimitam o lugar do ser, nem sequer o apontam com mais precisão. Ao contrário, a clausura primária e exclusiva do ente parece a condição do homem e de todo o pensamento metafísico. “A verdade do ser como clareira em si mesma permanece oculta para a Metafísica” (HEIDEGGER, 1998, p. 53). Alheio a Deus e ao fundamento, próximo e distante permanece o ser. Enquanto oculta-se à metafísica, revela-se na clareira. “A clareira em si, porém, é o ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 53). Agora Heidegger delinea o lugar da revelação do ser: a clareira. O ilustre habitante da Floresta Negra não

explica a origem da luz que revela o ser na clareira. Ao contrário, de Platão que identificou o sol ao Bem que guiava os homens para fora da caverna, Heidegger não identifica a luz que ilumina o ser. Com isso, faz uma nova remissão do ser ao homem. “O ser é a relação, na medida em que retém, junto a si, a ex-istência na sua essência existencial, isto é, ex-stática e a recolhe junto a si, como o lugar da verdade do ser, no seio do ente” (HEIDEGGER, 1998, p. 54). Novamente, Heidegger parece mergulhar na tradição, pois destaca a relação constitutiva do ser, porém uma relação que se efetua no “no seio do ente”. A acusação de esquecimento do ser em favor do ente que ele fez pesar sobre a metafísica tradicional parece-nos que pesa também sobre seu pensamento. Embora assuma a proximidade e a distância como os lugares de revelação da clareira do ser, nem por isso o ser perde seu caráter misterioso. Ele impera, sem se impor forçadamente. Heidegger retorna à grande obra de 1927 no cerne da *Carta* (1998, pp. 56-57):

Em vez disso, pensando a partir de *Ser e Tempo*, deveria dizer-se: *precisamente nós somos sobre um plano onde há (il y a) principalmente o Ser. Mas de onde vem e o que é o plano? O Ser e o plano são o mesmo. E Ser e Tempo, vem dito intencionalmente e com todo cuidado (p. 212): há (il y a) o Ser: dá-se. O há (il y a) traduz o “dá-se” de modo impreciso. Pois o “se” que aqui “dá” é o próprio ser. O dá, contudo, nomeia aquilo que dá, a essência do ser que garante a sua verdade. O dar-se claramente, com ele mesmo, é o próprio ser.*

A partir de *Ser e tempo* e da *Carta* temos, então, o tema da dávida do ser ou do ser como dom, aquele que se dá. Essa dadivosidade do ser tem um caráter radicalmente ambíguo na herança heideggeriana. Para Lévinas, o “dá-se” ou o *há (il y a)* não é somente impreciso, mas revela justamente o horror e a neutralidade do ser que assombra como uma insônia. Por outro lado, para Marion, a dádiva do ser ou o *há (il y a)* propicia, justamente, a dádiva de todo ser, pois o próprio Deus se dá sem ser, enfim o ser é *ente doante (étant donné)*. Essas duas leituras serão aprofundadas adiante. Por ora, destacamos o caráter impreciso do ser como doação. Além da impessoalidade do ser (*há* ou *il y a*) que se expressa na terceira pessoa recusando qualquer proximidade e impossibilitando toda relação.

Finalmente, o autor identifica o esplendor da verdade como o lugar da revelação do sagrado. O *sensus divinitatis* mostra-se na dimensão espacial do ser, a saber, “quando antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado na sua verdade” (HEIDEGGER, 1998, p. 62). O lugar em que se revela coincide com sua apatridade. Perdido entre os entes e em virtude do esquecimento do ser, “a verdade do ser permanece impensada. O esquecimento do ser manifesta-se indirectamente no facto de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente” (HEIDEGGER, 1998, p. 62). A apatridade e o esquecimento do ser

conduzem o homem à perda de si, enquanto animal racional. Para Heidegger (1998, p. 65), o homem está “expulso da verdade do ser”. Resta-lhe somente um caminho que permita a reconstituição de sua condição fundamental como ser-no-mundo ex-istente.

“O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. [...] O homem é, na sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ex-istência consiste no facto de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 66). Nesse ponto, Heidegger recoloca a questão do ser e do homem. Ele passa da condição de interrogador do ser à condição de pastor e vizinho do ser. De novo, o ser se furta do discurso heideggeriano. Pois o vizinho nunca é controlado pelo que se avizinha, embora possa ser espezinhado por ele. O pastor constitui a metáfora mais ambígua de Heidegger nessa obra. Não há pastor que cuide sem interesse, o que equivale dizer, o pastor vive daquilo que pastoreia. Nesse sentido, Heidegger desilude-nos, pois, se acusa a tradição de objetivação e esquecimento do ser, colocar o homem como pastor do ser é novamente submetê-lo à medida humana. O pastor sempre conduz o pastoreado. Por outro lado, ele reconhece a necessidade de reencontrar um sentido da transcendência, porque “só pela clarificação da transcendência se alcança um *adequado conceito do ser-aí...*” (HEIDEGGER, 1998, p. 77). Com essa afirmação, Heidegger rompe o limite de pensar o ser nos limites da finitude. Teria sido um abandono do projeto de *Ser e tempo*? Ele reinstaura o ser não mais nos limites da temporalidade, mas afirma a necessidade da clarificação da transcendência. Esse esclarecimento acontece à medida que se responder a questão sobre a “relação do ser-aí com Deus”. Mas o próprio Heidegger (1998, p. 77) permanece temerário nos seus argumentos, pois afirma que “esta filosofia não se decide, nem a favor, nem contra a existência de Deus. Ela permanece presa à indiferença”.

Considerando o tom polêmico da *Carta* frente à postura adotada por Sartre em *O existencialismo é um humanismo* no tocante à questão de Deus, e, aliado à necessidade de clarificação da transcendência e da relação entre o *Dasein* e Deus, a derradeira afirmação soa puramente retórica. Que a filosofia heideggeriana supostamente permaneça indiferente à existência de Deus não é um problema para nós. Não há uma necessidade de pressupô-lo religioso ou não, pois a religiosidade do pensamento não passa pela letra, mas revela-se nas entrelinhas do texto. A “criptorreligiosidade” de um pensamento é mais eficaz que o próprio discurso direto. Nesse sentido, interessa-nos clarificar de algum modo o sentido da transcendência. Embora, até o presente, não significa que seguiremos o seu pensamento. O próprio Heidegger vai além, quando sugere que *talvez* a única fratura real seja o fechamento à graça. Nesse caso, confirmando um lastro religioso no pensamento dele (1998, p. 77):



Esta dimensão, porém, é a dimensão do sagrado, que mesmo como dimensão já permanece fechada, caso não se clarear a aberta do ser para, em sua clareira, estar próximo do homem. Talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a única desgraça.

Esse *talvez* duplamente repetido está na *Carta* de Heidegger e não de um “teólogo”. Não obstante, aponta a exata dimensão de uma leitura religiosa do que ele denominou como o lugar do homem “expulso da verdade do ser”. À semelhança da metáfora do *Gênesis*, a distância do ser *talvez* seja a desgraça anunciada por ele. Ademais, a sequência da argumentação heideggeriana gira em torno da tradução e interpretação do fragmento 119 de Heráclito. E as traduções propostas são demasiado significativas: “o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus” ou, ainda, “a habitação (familiar) é para o homem a aberta para a presentificação do Deus (o in-sólito)” (HEIDEGGER, 1998, p. 81 e 84)<sup>9</sup>. O recurso a Heráclito, com as traduções propostas, coaduna perfeitamente com o afastamento da ontologia indiretamente anunciado por Heidegger na sequência.

A questão do pensamento não se encaminha à ética, mas antes, à ontologia. A questão fundamental não se resolve primariamente no campo da ética. Mas o pensamento do ser “já é em si a Ética originária” (HEIDEGGER, 1998, p. 84)<sup>10</sup>. O ser esquecido pela metafísica tradicional ainda resvala nas margens do esquecimento. “Pois a Ontologia pensa sempre apenas o ente (ὄν) em seu ser. Enquanto não tiver sido pensada, contudo, a verdade do ser, permanece toda a Ontologia sem o seu fundamento” (HEIDEGGER, 1998, p. 84). Porém, se Heidegger em 1927 colocou a necessidade de retirar o ser do esquecimento e, em 1947, reconhece que a ontologia não alcança a questão, será ainda possível tal pensamento do ser? A proposta original do seu pensamento permanece à deriva quiçá em seu próprio projeto. Com isso, a perspectiva heideggeriana desloca-se para o problema da linguagem. A linguagem como possibilidade de “morar na verdade do ser”. O homem passa da condição daquele que interroga o ser, na grande obra de 1927, para pastor do ser na *Carta* e, ao final desta, Heidegger anuncia-o guardado na morada do ser. De interrogador a habitante da casa do ser. Eis o percurso do homem em busca do ser. “O ser é a protecção que guarda o homem na sua essência ex-istente, de tal maneira, para a sua verdade, que ela instala a ex-istência na linguagem. É por isso que a linguagem é particularmente a casa do ser e a habitação do ser humano” (HEIDEGGER, 1998, p. 89).

<sup>9</sup> O fragmento 119 de Heráclito diz: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

<sup>10</sup> Por sua vez, Emmanuel Lévinas reverte exatamente essa perspectiva mostrando que a ética é “mais ontológica que a ontologia”, como veremos no próximo capítulo.

Se a Ontologia, como anunciou no final da *Carta*, pensa somente o “ente em seu ser”, definitivamente Heidegger a abandona. À *Carta* sucede a *Introdução à metafísica*. Haveria aqui uma passagem da ontologia à metafísica? Se não, pelo menos há um desenvolvido da mesma perspectiva negativa do pensamento em torno do ser. Peremptoriamente, ele inicia a *Introdução à metafísica* no ponto em que deixou a *Carta* e, exatamente, do mesmo modo que anunciou na introdução de *Ser e tempo* faz eco à *Introdução* (1999b, p. 48): “a ‘questão do Ser’, na acepção metafísica sobre o ente, como tal, *não INVESTIGA* tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido”.

O próprio Heidegger não percebe uma mudança de perspectiva nem a efetua em seus escritos, até então. O fim do esquecimento do ser não imergiu em sua pena. Embora reafirme a primazia radical da investigação sobre o ser, pois é “o mais digno de ser posto em questão (das Fragwürdigste)”, mas o ser e sua compreensão evadem-se de toda conceituação. Ele (1999b, p. 110) permanece “inteiramente indeterminado e, ao mesmo tempo, sumamente determinado”.

Nesse ponto, a argumentação heideggeriana margeia o insólito, pois, considerada literalmente, há um problema com o princípio da não-contradição aristotélico. A inteira indeterminação e a suma determinação apontam outro paradigma linguístico que não o meramente conceitual ou uma aporia? Deixando de lado essa questão, outro ponto de contato (o primeiro é a retomada da questão do esquecimento do ser) da presente obra com a obra de 1927 encontra-se na interpretação cristã do *logos* e da verdade do ser.

Segundo Heidegger, o cristianismo incorporou o *logos* heracliteano como precursor do *Logos* encarnado. A verdade cristã subsumiria a verdade da filosofia grega assimilando-a como precursora. Porém, ele discorda da identificação do *logos* grego e do cristão. Em Heráclito, o *logos* significa “o Ser do ente, a unidade de reunião do que tende a opor-se”, enquanto no cristianismo, o *logos* identifica-se com “*keryx, aggelos*, o mensageiro, o enviado, que transmite ordens e mandamentos; *logos tou staurou* é a palavra da Cruz. Ora, a mensagem da Cruz é o próprio Cristo; ele é o Logos da salvação, da Vida Eterna, *logos zoes*. Um mundo será tudo isso de Heráclito” (HEIDEGGER, 1999b, p. 159)<sup>11</sup>. Essa distância entre o *logos* grego e o cristão soa inconciliável, especialmente no nosso período. Mas não é essa a questão que ora perquirimos. Aproximemo-nos do ser.

---

<sup>11</sup> Não é possível esconder “certa distorção da teologia cristã” operada por Heidegger para caracterizar o pensamento da tradição medieval como ontoteologia, conforme nota GREISCH, 1994, p. 117.

O Ser do qual partimos, como de um título vazio, deve ter em contraste com essa aparência, um significado determinado. A determinação do Ser foi evidenciada pela discussão das quatro distinções: Em oposição ao Vir a Ser, o Ser é permanente. Em oposição à Aparência, o Ser é o modo permanente, o sempre igual a si mesmo. Em oposição ao Pensar, o Ser é o substrato objetivamente dado (Vorhanden). Em oposição ao Dever Ser, o Ser é o que pre-jaz (Vorliegende), como o que é devido, ainda não ou já realizado. (HEIDEGGER, 1999b, p. 223)

O cume da obra atingido nesses parágrafos finais não soa consoante ao projeto de ontologia fundamental que retira o ser do esquecimento. Em primeiro lugar, porque o ser donde se parte nunca constitui um título vazio, pois há sempre uma pré-compreensão do ser e o próprio ser já está dado, por isso não está vazio. Mas se fosse vazio não comportaria nenhum significado determinado. O que não é o caso. Por sua vez, a sequência dialética do ser somente remete aos contornos clássicos da questão do ser: o vir a ser e a permanência com Heráclito e Parmênides; a aparência e o mesmo com Berkeley e Platão; o pensar e o substrato com Parmênides e Aristóteles; o dever ser e o pre-jacente com Kant e Heidegger. Tudo isso, ainda que Heidegger não pensasse exatamente nos filósofos mencionados, caracteriza uma apresentação da questão do ser esquemática e estereotipada. O incômodo fundamental permanece. O incômodo reconhecimento de que Heidegger não conseguiu retirar o ser do esquecimento, pois permanece preso à teia da tradição ocidental.

Interpretar Heidegger na teia da tradição ocidental conduz ao reconhecimento dos limites do seu projeto na tentativa de retirar o ser do esquecimento. Julgá-lo além da tradição pode ser altamente oneroso com o risco de situar seus últimos escritos mais próximos à mística ou à poesia que propriamente à filosofia, como o faz Aubenque (2012, p. 21):

Para Heidegger, a superação da metafísica implica o salto para fora da metafísica, em direção de um pensamento futuro, cuja prefiguração pode ser bem-vista no mito, na poesia ou na mística. [...] Para Heidegger, a história da metafísica é a história do próprio ser, o que implica a historicização do ser, ou seja, o ser é o que ao mesmo tempo se revela e se esconde numa história. O destino do ser é o destino (*Geschick*) de um Acontecimento (*Ereignis*).

#### **2.2.4 Do pastoreio do ser à poética do vazio**

O último período do pensamento de Heidegger inicia-se com os escritos posteriores à *Introdução à metafísica* até a entrevista póstuma. Neles, sobretudo na *Contribuição à questão do ser* e em *Tempo e ser*, temos os derradeiros liames do seu pensamento. A perspectiva ontológica do pensamento heideggeriano soa mais como distorção do pensamento ontológico que propriamente uma aproximação do ser esquecido pela tradição. “Eu chamarei *poético* esse

tipo de ontologia, assombrado pela dissipação da Presença e a perda da origem” (BADIOU, 1988, p. 16). Iniciemos nossa leitura pelo poético *Caminho do campo* no qual Heidegger (1969, p. 68) faz notar *kantianamente* a beleza dos céus acima do homem e a profundidade que arrasta ao fundamental:

...abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz.

As belas palavras de Heidegger não se dão ao acaso, mais que um filósofo sugerem a linguagem de um “padre astuto” que se diferencia, sobretudo em virtude do seu “estilo professoral, patético e profético...” (BADIOU, 1997, p. 33 e 30). Na sequência, ele cita o velho Mestre Eckhart fazendo coro à necessidade de abertura a uma nova linguagem (GREISCH, 1994, p. 117)<sup>12</sup>, pois “é naquilo que sua linguagem não diz que Deus é verdadeiramente Deus” (HEIDEGGER, 1999b, p. 69). Conforme mencionamos acima, as entrelinhas do texto são mais evidentes que as linhas. Mas isso ainda não é o suficiente. A interpretação proposta por Aubenque (2012) ganha força quando o autor convida à mudança da linguagem metafísica clássica. “*A pergunta pelo ser do ser morre se ela não abandona a linguagem da metafísica, porque a representação metafísica impede que se pense a pergunta pelo ser do ser*” (HEIDEGGER, 1969, p. 38). Doravante, a linguagem heideggeriana se reconfigura justamente na exclusão do conceito nuclear do seu pensamento: o ser.

De acordo com isto, o pensamento precursor somente pode ainda escrever, nesta esfera, o “ser” da seguinte maneira: o ~~ser~~. O riscar cruciforme procura primeiramente repelir apenas o inextirpável costume de representar “o ser” como algo independente, para afirmá-lo como algo que, de vez em quando, se opõe ao homem. De acordo com essa representação surge a aparência de que o homem está excluído do “ser”. Entretanto, o homem não apenas está excluído, isto é, não apenas está incluído no “ser”, mas o “ser”, necessitando do ser humano, está condenado a abandonar a aparência do para si, sendo, por isso também, de natureza bem diferente daquela que quisera aceitar a representação de um conteúdo que abarca a relação sujeito-objeto. (HEIDEGGER, 1969, pp. 44-45)

A primeira caracterização aponta a superação da objetivação do ser tão presente na tradição ocidental, além de reafirmar a co-habitação do homem e do ser. Este não repugna nem exclui aquele. Ao contrário, o homem também só se encontra no ser, pois o homem é a lembrança do ~~ser~~ (HEIDEGGER, 1969, p. 45). Do ~~ser~~ cuja essência verbal permanece

<sup>12</sup> Greisch apresenta a grande influência que teve o heremita da Floresta Negra Abraham a Santa Clara sobre o pensamento de Heidegger. Some-se a isso a herança hebraica subjacente aos seus escritos vastamente estudada por Marlène ZARADER (1999).

irredutível à relação objetual. Aquele que se oculta não para se furtar no mistério, mas esconde-se para além da entificação do ser esperando ser desvelado através de uma busca adequada (HEIDEGGER, 1969, p. 50). A busca de Heidegger atinge um patamar “desesperado” nos escritos posteriores. “Nós devemos, pois abandonar a palavra: o ‘Ser’, fonte de isolamento e de cisão, também decididamente esse nome: ‘o homem’” (HEIDEGGER, 1968, p. 229). Com essa afirmação, se antes Heidegger aproximou-se da linguagem mística ou poética, conforme Aubenque (2012) e Badiou (1988) indicaram, agora margeia o ser como um “título vazio”, conforme disse na *Introdução à metafísica*.

Mesmo mediante esse anúncio da necessidade de abandonar os termos ser e homem, o filósofo da Floresta Negra ainda retorna ao tema da co-habitação entre ser e homem. E mais, o homem como memória do ser. “O homem é em seu ser a Memória do Ser, mas do ~~ser~~. O que quer dizer: o ser do homem é da obediência desse que, na bifurcação em cruz do Ser, emprega o pensamento sobre o requerimento de um mais inicial apelo” (HEIDEGGER, 1968, p. 233). A busca do pensamento mais original reverterá finalmente no destino da metafísica que constitui a sua transcendência propriamente dita. Uma transcendência que impossibilita pensar o ser como ser do ente e como não-ser ou nada. Pois essa transcendência aponta para o ser através de suas determinações genuínas, isto é, da *physis* e do *logos* (HEIDEGGER, 1968, pp. 235 e 245).

Alheio aos estritos cânones da *physis* e do *logos*, o pensamento metafísico degenera sua constituição. Nesse sentido, afirma-se que “a metafísica é uma onto-teo-logia” (HEIDEGGER, 1968, p. 288). Somente um pensamento sob o crivo da lógica do *logos* que pensa o ser em sentido verbal, ou seja, como *physis*, não se degenera em teologia. Aquilo que não se alcança pelo pensamento, a saber, o ser do ente ou o ser propriamente dito, afasta-se da filosofia. Ao ser que permanece sempre alheio ao pensar se denominou *logos*, *hypokeímenon*, substância, sujeito, entre outros. Esse que permanece alheio, longe e visado, é Deus. Por isso, “a metafísica é uma teologia, um discurso sobre Deus, porque Deus entra na filosofia” (HEIDEGGER, 1968, p. 290). Enquanto o ser que se pensa como *physis* permanece como aquele que “há” (*il y a*), como o que “se dá em um lugar” (HEIDEGGER, 1968, p. 243). Para além da *physis*, o ser pensado pela metafísica concilia as perspectivas da ontologia e da teologia, por isso ontoteologia. Onde se compreende como Deus entra na filosofia. O ser pensado para além da *physis* ecoou na tradição platônica e na ontoteologia através da “transcendência constitutiva do ser” entendido como o “*para além da essência* (ἐπεκείνα τῆς οὐσίας)” (PLATON, 1949b, 509d e GREISCH, 1994, pp. 485 e 487).

No último texto publicado por Heidegger (*Tempo e ser*), novamente aparece a caracterização que dissemos esquemática da tradição metafísica ocidental. Numa caracterização que une Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e Nietzsche no mesmo arco interpretativo, Heidegger acusa o esquecimento do ser proveniente dos conceitos como ideia, comunhão, *enérgeia*, posição, conceito absoluto e vontade de poder. Estes impedem o acesso ao “dá-se Ser” que permitiria seu desvelamento. Por isso, ele (1999c, pp. 29 e 47) chama a atenção para a necessidade de dar um “passo atrás” (*Schritt zurück*), embora não se saiba até onde nem como se alcançaria esse atrás. Finalmente, Heidegger (1999c, p. 61) retoma a crítica que percorreu todo o seu pensamento:

A metafísica é esquecimento do ser, e isto é a história do ocultamento e da retirada daquele que dá ser a entrada do pensar no acontecimento apropriador equivale assim ao final dessa história da retirada. O esquecimento do ser se “cancela” com o *desvelar-se* no acontecimento apropriador.

Heidegger tem todas as razões para tentar colocar-se fora da tradição do esquecimento do ser, porém “a conclusão” da sua tarefa com o tema do acontecimento apropriador não nos convence definitivamente de que ele ultrapassa a tradição criticada. Nesse sentido, não somos condescendentes com seu pensamento. As críticas de Aubenque e Badiou parecem-nos de todo pertinentes. Ademais, a grafia do ser com a marca cruciforme ou, ainda, com a forma mais primitiva com “y” (*Seyn*) não aponta para uma dimensão mais originária do pensamento, apenas resgata um arcaísmo linguístico alemão. O sentido e a interrogação do ser pelo *Dasein* que Heidegger colocou como a tarefa da ontologia fundamental nos limites da finitude, cedeu lugar ao homem como pastor do ser e à co-habitação dos dois. Finalmente, ele detectou a necessidade de assumir o ser como acontecimento apropriador, grafando-o com a marca cruciforme. Emerge também uma série de remissões à transcendência divina como certa condição de revelação de um sentido do ser. Além de uma mudança substancial na própria linguagem referente ao ser. Heidegger ainda mantém a crítica à metafísica tradicional como esquecimento do ser, uma interpretação esquemática da tradição e “distorcida” da teologia cristã em diálogo com a ontologia. Toda ela (ontologia em diálogo com a teologia) interpretada como ontoteologia.

Não obstante toda a grandeza do seu pensamento, a hipótese interpretativa que destacamos constitui-se binariamente. Por um lado, Heidegger não consegue retirar o ser do esquecimento. Com isso ele se inscreve na mesma tradição que desejou superar. Naufragou no “esquecimento do esquecimento” (PUNTEL, 2011, p. 108), por isso não superou o erro

genético da tradição ocidental. Por outro, o acontecimento apropriador (*Ereignis*) não constitui uma acepção originária do ser. Permanece em evidência a grafia cruciforme do ser como uma perda do sentido fundamental e conseqüente dissolução numa noção abstrata, imprecisa e vazia do próprio ser. Donde se pode concluir que a perspectiva final do pensamento heideggeriano sobre o ser assemelha-se mais a uma poética do vazio que propriamente à filosofia ou ao pensar originário intentado pelo filósofo. O pensamento heideggeriano foi bem caracterizado por Robert S. Gall (1987, pp. 120-121):

Tudo isso marca o pensamento de Heidegger como um pensamento poético, receptivo, devocional, atencioso - pensamento que não leva em conta o onde nós estamos, como o pensamento onto-teo-lógico faria, mas acena-nos do onde nós costumamos ainda estar para onde devemos ir, na clareira e correspondente ao ser.

A poética do vazio presente no último período do pensamento de Heidegger conduz a uma perda dolorosa. Exatamente a perda da oportunidade de se colocar de outro modo a questão do ser. Não nos resignamos ao vazio, ao mito ou à poética que condenaria o pensamento sobre o ser. Ao contrário, o fato de *sermos* impõe como tarefa o retorno à questão do ser, pois o prazer de ser é o “único prazer verdadeiro”. A dissolução do ser numa linguagem puramente poética, mítica ou mística significaria uma dissolução da condição fundamental do próprio pensamento e, conseqüentemente, um retorno a um ponto aquém da própria filosofia. À essa condição do ser, Lévinas nomeia a neutralidade e o horror ao ser. Um ser impessoal que se diz na terceira pessoa e que assombra como o horror da insônia. Cumprenos, então, percorrer o caminho levinasiano da crítica ao ser. Pois se o ser é neutro e vazio, a tarefa do filósofo permanece completamente à deriva do pensamento filosófico. “Sua vida se consome assim no transtorno de receios injustificados e de desejos insatisfeitos. Eles são, pois privados do único prazer verdadeiro, o prazer de ser” (HADOT, 2002, p. 34).

## 2.3 DO HORROR DO SER À EXCELÊNCIA PARA ALÉM DO SER

*O ser é o vestígio do Uno. Mas o Uno em si é débil demais, muito vazio para deixar o menor vestígio. O ser é o vestígio do nada, o vestígio sem genitivo, sem fundo e sem razão. Só nossos hábitos metafísicos nos induzem a dizer que ele surgiu sobre um fundo até agora freqüentado por ninguém. O ser não é vestígio de uma presença, mas a presença que é um vestígio do Ausente.*

Aubenque, 2012, p. 47

### 2.3.1 A necessidade da evasão do neutro

A neutralidade do ser ecoa como um sussurro silencioso no meio da noite do pensamento. O ser dito em terceira pessoa, como o propôs Heidegger, o “dá-se” (*il y a*) não se revela na generosidade, mas na distância e no vazio de ser. O caráter impessoal conduz ao afastamento de toda relação e, conseqüentemente, ao horror frente ao ser. Por isso, surge a necessidade de evasão da neutralidade. Uma evasão que não significa a busca de outro modo de ser. Dado que a neutralidade do ser assombra, o que Lévinas pensa aponta justamente para outro modo *que* ser e não outro modo *de* ser. A evasão do ser constitui o espaço onde a guarnição do horror acontece, pois lançar-se fora do ser constitui um modo de existência *outramente* ou de outro modo que ser.

Nesse ponto, Lévinas inicia sua tarefa filosófica paradigmaticamente pelo anúncio da ruptura com o modo de pensar do seu mestre. Não busca o sentido do ser. Antes, quer evadir-se do ser. Revela-se uma constituição radicalmente nova na vida da metafísica ocidental, pois destituída de toda a ontologia do ser, o pensamento pensa *outramente*. Interessa, então, uma “constituição não-*onto-teo-lógica* da metafísica” em que a saída do ser conduza, em plena significação, ao outro *que* o ser. Esse percurso exige a dupla passagem: a primeira do “ser ao *il y a*”, e a segunda, “do ser ao *outramente que ser*” (ROLLAND, 1982, pp. 17 e 40).

A passagem do “ser ao *il y a*” constitui-se mediante a interpretação levinasiana de seu mestre. A busca do sentido do ser que esteve esquecido no pensamento ocidental não alcançou êxito. O ser pensado por Heidegger ainda permanece preso à tradição. Além do fato de Heidegger propor, a partir da *Carta sobre o humanismo* de 1947, pensar o ser como “dá-se” (*il y a*), inserindo-o, definitivamente, na neutralidade impessoal. O ser perde sua identidade constitutiva em direção à terceira pessoa. Donde se impõe a “necessidade da evasão” no “coração da filosofia. Isso permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (LÉVINAS, 1982, p. 74). Essa renovação não significa uma volta à tradição como o próprio



Heidegger propôs com o “passo atrás” (*Schritt zurück*). Renovar a questão do ser significa antes o desenrolar do antagonismo interno do próprio ser, pois o acesso à “experiência do ser puro” permanece vetado. Desse antagonismo nasce a necessidade da evasão (LÉVINAS, 1982, p. 90). Não há acesso direto e perfeito ao ser em sua constituição. O ser impõe uma distância a toda experiência possível, pois jamais se atinge sua pureza integral. Donde deriva seu caráter imperfeito, segundo Lévinas (1982, p. 93):

A “imperfeição” do ser não aparece como idêntica à sua limitação. O ser é “imperfeito” enquanto ser e não enquanto finito. Se por finitude do ser nós entendemos o fato que ele é pesado por si mesmo e que ele aspira à evasão, a noção de ser finito é uma tautologia. O ser é, pois essencialmente finito.

A finitude é a condição inalienável do ser. Ele não se evade da finitude, pois esta o constitui. O ser só pode evadir-se da sua imperfeição. Essa imperfeição decorrente de sua impureza, pois não há um ser não contaminado pelo seu entorno. Não há um ser na neutralidade da terceira pessoa. O ser, em qualquer situação em que se encontra, é sempre uma posição precisa, isto é, não é neutro. Nesse sentido, o ser já está sempre contaminado pela posição que ocupa e não só pela constituição, sua finitude. A finitude revela sua condição. A contaminação revela sua condição no mundo, pois jamais se chega ao ser puro. Nesse ponto, Lévinas retoma a tese do ser como posição, sustentada por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*.

O outro problema decorrente da questão do ser refere-se à aplicação da categoria ser a Deus, enquanto Criador. A identificação entre os três (ser, Deus e criador) originou o problema da ontoteologia. Com isso, constitui-se a questão da dependência ontológica entre os seres e o ser. Mas Lévinas recusa esse percurso. “O problema de Deus permanece por si mesmo o problema de sua existência” (LÉVINAS, 1982, p. 97). Essa existência que não será ontológica segundo Lévinas. Fora da ontologia, o Deus levinasiano rompe a tradição ocidental. Um Deus *para além do ser, para além da essência* ou *outramente que ser* mostram-se como modos possíveis para pensar um Deus fora da constituição ontoteológica. Porém, instaura-se um impasse: aderir à hipótese de pensar um Deus *de outro modo que ser* veta todo recurso à tradição greco-cristã ocidental ou, assumindo a tradição greco-cristã, a herança ontológica torna-se irrenunciável.

Lévinas denota certa confiança ainda na questão do ser quando, em *Da existência ao existente*, desenvolve a hipótese do ser impessoal como presente e posição na tentativa de atingir “uma hipóstase – um ser, um sujeito, um existente” (LÉVINAS, 1998, p. 17). Ao lado

de certa confiança, a corrosão cética quanto à ontologia permanece. Ele inclui Heidegger na tradição reinante na ontologia ocidental, pois ainda tematiza o defeito do ser como “falta de ser, isto é, nada”. Quando, para Lévinas, a recusa do nada revela a contrapelo o enraizamento ontológico. “O medo do nada somente mede nosso engajamento no ser” (LÉVINAS, 1998, p. 18). Recusar o nada corresponde ao apego ao ser. Um apego ilusório à procura de um ser puro e um eu puro. Essa pureza ontológica nada mais revela que o anonimato impessoal do ser que invade a existência como um fantasma. O ser permanece, enquanto anônimo, radicalmente insólito, estrangeiro, impessoal.

A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser – *o que é o ser?* – nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser. Se a filosofia é a questão do ser, ela já assunção do ser. E se ela é mais do que essa questão, é porque ela permite ultrapassar a questão e não responder a ela. O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem. (LÉVINAS, 1998, p. 23)

Na primeira parte da obra, Lévinas atinge com uma precisão milimétrica o cume que norteia sua interpretação do ser. Nas suas palavras evidencia-se todo o ceticismo ontológico que perpassa sua interpretação da tradição ontológica. A estranheza e o choque, a ausência de resposta e a impossibilidade relacional, a noite sufocante e o mal de ser vetam o desenvolvimento ontológico. O ser não merece concessão. Aliás, recordando a conclusão do seu primeiro escrito, “toda civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara” (LÉVINAS, 1982, p. 98). A posição radical de Lévinas não significa uma intransigência, antes um descer ao ponto fulcral do pensamento ocidental. Romper a cadência do ser implica inserir a navalha crítica no cerne do pensamento ontológico. Porém, Lévinas recusa também um pensamento negativo. Ao contrário, rompe-se a negatividade do ser pela abertura da possibilidade de um pensamento que ultrapassa o próprio ser. Ultrapassar o ser acontece mediante o bem.

A positividade do pensamento levinasiano aponta a dimensão razoável na “aventura ontológica”. Essa razoabilidade não decorre da dependência, mas da queda. Uma queda que conduz à saída do “ser anônimo”. Essa saída do anonimato ontológico do ser só se efetua através da superação da tradicional aproximação à existência através do mundo. Pois no mundo, todo ser se revela na impessoalidade neutral, isto é, o “ser em geral”: o *há (il y a)* (LÉVINAS, 1998, pp. 49, 53 e 67). Nessa neutralidade, tudo é obrigado a ser. A existência

torna-se um fardo imposto a tudo o que *há* no mundo. O horror que se instaura, portanto, não é o horror da possibilidade do nada, mas o horror do próprio ser. “Medo de ser e não para o ser; ser exposto, ser entregue a alguma coisa que não é uma ‘alguma coisa’” (LÉVINAS, 1998, p. 72). O nada se recusa a toda possibilidade ontológica. Recusa-se inclusive a possibilidade de pensamento. Por isso, o horror ontológico não se revela na perspectiva heideggeriana do pensamento do nada, mas no pensamento do próprio ser.

[O horror ontológico] ...é o evento impessoal, a-substantivo, da noite e do *há*. É como uma densidade do vazio, como um murmúrio do silêncio. Nada há, mas há ser, como um campo de força. A escuridão é o próprio jogo da existência que se jogaria mesmo se não houvesse nada. É exatamente para expressar essa situação paradoxal que introduzimos o termo *há*. [...] Neste sentido, o ser não tem portas de saída. (LÉVINAS, 1998, p. 74. Colchete nosso)

A negatividade ontológica não é extrínseca ao ser, isto é, não vem do nada. Ao contrário, a negatividade constitui-se no próprio ser. O ser como negatividade impessoal recusa-se a todo pensamento relacional, pois carece de saída. Nesse sentido, ele é monadológico, como pensou Leibniz. A densidade do vazio não emerge da aniquilação do ser que se torna nada. O vazio, o horror, o silêncio e a escuridão irrompem do próprio ser. “O fato nu da presença oprime: é-se obrigado ao ser, obrigado a ser” (LÉVINAS, 1998, p. 79).

Lévinas, nesse ponto, denuncia o fardo de ser. A imposição ou a violência da própria condição: a obrigação de ser. Donde deriva toda a necessidade de evasão da neutralidade impessoal do *há*. Sem concessão alguma à ontologia, ele afirma o reverso da ontologia ocidental até aqui. Se Heidegger buscou retirar o ser do esquecimento através do pensamento do sentido do ser, Lévinas evidencia justamente o horror que há em ser. O ser como imposição ao qual não é possível recusar-se. E, por isso mesmo, ser torna-se a violência original, pois “é-se obrigado a ser”. A tragédia de ser abate-se sobre nós como fatalidade. Não se pode viver sem ser. Não é possível uma fuga do ser, por isso mesmo seu peso sufoca. “O ser assumido é uma carga” (LÉVINAS, 1998, p. 95). É trágico *ser*.

A possibilidade de superação dessa negatividade deriva da *hipóstase*. A diferença ontológica heideggeriana não permite um acesso originário ao ser, pois o ente continua desprezado no pensamento do ser. A *hipóstase*, ao contrário, rompe o anonimato do ser. “O ente – o que é – é sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu ser*” (LÉVINAS, 1998, p. 99). A questão levinasiana não se resolve pela diferença ontológica. Ao contrário, a diferença mantém a impessoalidade do ser. A *hipóstase*, por sua

vez, congrega o ser e o ente, isto é, personaliza o ser. A entidade concreta, real, imediata rompe a distância e o silêncio do ser. O ser revela-se, doravante, mediante uma personalidade. “A ‘personalidade’ do ser é a sua própria necessidade do tempo como de uma fecundidade milagrosa no próprio instante pelo qual ele recomeça como outro” (LÉVINAS, 1998, p. 111). Através dessa personalidade *hipostática*, é possível uma emergência do outro em sua alteridade. Na neutralidade não há relação. Relação acontece somente onde o ser, subvertido em sua impessoalidade, irrompe como personalidade. Nessa irrupção pessoal, acontece a relação pelo reconhecimento do outro.

Tal reconhecimento não se reduz à narcísica duplicação do *ego* em *alter ego* como pensou Husserl. O outro irrompe na relação com a força daquele que não aceita redução ao *ego*. O outro permanece estrangeiro. Estrangeiro, porque irreduzível à minha identidade. Nisso ele revela seu poder. Não como ameaça, mas como personalidade distinta. Assim, torna-se possível a intersubjetividade. Pois a irreduzibilidade do outro ao *ego* chega como força e distância. O outro aceita somente a relação, jamais a identificação. Qualquer identificação que signifique clausura do outro no meu *ego* torna a relação impossível. O outro permanece alérgico a essa redução. Para Lévinas (1998, p. 113):

A intersubjetividade não é simplesmente a aplicação da multiplicidade no domínio do espírito. Ela nos é fornecida pelo *eros* em que, na proximidade de outrem, é integralmente mantida a distância cujo patético é feito, ao mesmo tempo, dessa proximidade e dessa dualidade de seres. Aquilo que é apresentado como fracasso da comunicação no amor constitui precisamente a positividade da relação. Essa ausência do outro é precisamente sua presença como outro.

Nesse ponto, a ruptura do pensamento levinasiano em relação a Heidegger e Husserl já se faz sentir com força. Pois, de Heidegger, ele quebra a diferença ontológica pela *hipóstase*. Não é a diferença entre ser e ente que funda o sentido do ser. Mas, justamente, a proximidade, a *hipóstase* que faculta a personalização do ser. De Husserl, ele rompe com a redução do outro a *alter ego*. O outro se impõe na distância, por jamais se reduzir ao *ego*. O outro permanece estrangeiro. Sua proximidade só acontece na relação e não na identificação. A própria relação de gênero não foi bem entendida por Heidegger. Para ele, a distinção dos sexos não logrou maior relevo. Enquanto para Lévinas, a distinção não é só fundamental, mas antes, constitutiva. Essa distinção faculta a relação entre os diferentes sem redução de um ao outro. Toda relação verdadeira implica, primeiramente, a irreduzibilidade das diferenças específicas. “A intersubjetividade assimétrica é o lugar da transcendência na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de retornar

fatalmente a si mesmo, de ser fecundo – e antecipando, digamo-lo – de ter um filho” (LÉVINAS, 1998, p. 114). A relação filial somente é verdadeira se preservar a assimetria de uma relação entre duas pessoas absolutamente irreduzíveis. Toda assimilação de um pelo outro significa a supressão da alteridade. Somente *eros* rompe a cadeia da simetria e permite o encontro das liberdades. Onde, porém, não há encontro nem relação, prevalece a violência.

A cisão que a violência imprime no mundo revela-se através da permanência do ser sempre igual a si mesmo. Essa é a violência da ontologia que suprime a relação em prol da constituição do *substratum*. Esse, alheio ao devir, impõe a permanência, renunciando ao fluxo do devir. A substância como permanência ou persistência, ou ainda como *substratum* invariável, prevalece na história da ontologia ocidental. O que Heidegger apresentou na conclusão da obra *Introdução à metafísica*, a saber: o ser como permanência ou *substratum* persistente, conserva o modelo tradicional da ontologia. Lévinas refuta tanto o modelo quanto a proposta do seu mestre.

Às duas obras iniciais (*Da evasão e Da existência ao existente*) além da tese doutoral (*A teoria da intuição em Edmund Husserl*), sucedem dois escritos que concluem o primeiro ciclo da obra levianasiana: *O tempo e o outro* (1948) e *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1949). O escrito de 1948 contrapõe à neutralidade do ser a potência erótica. A impessoalidade do *há* (*il y a*) não condensa a grandeza do “existir puro”. Diante dessa impessoalidade, a relação torna-se impossível. “O sofrimento é o fato de estar diretamente exposto ao ser, na impossibilidade de fugir ou recuar” (LÉVINAS, 1979, II (60)). Nessa exposição ao ser, só se supera o horror da existência mediante uma força exterior ao domínio ontológico. “O Eros, forte como a morte, nos fornecerá a base da análise desta relação com o mistério” (LÉVINAS, 1979, III (72)). O mistério do outro jamais redutível ao ser. A cadeia do ser não termina com o nada, pois “o nada se converte em ser” (LÉVINAS, 1979, IV (95)). A ruptura da cadeia do ser acontece somente na afirmação da relação pessoal, isto é, mediante a alteridade (LÉVINAS, 1979, IV (87)). A alteridade que preserva a pureza da relação fora do domínio ontológico, pois nesse domínio o tempo já não se efetua, porque o *substratum* é permanência. A possibilidade de ruptura dessa cadeia do ser depende da ação do sujeito mediante a intencionalidade. Necessita-se prevalecer sobre o ser, ou seja, “domínio do Eu sobre o *il y a* anônimo do ser” (LÉVINAS, 1979, p. 123). Essa é a tese do autor que percorre todos os escritos e que se reafirmou no *Prefácio de 1979 a Les temps et l'autre*.

Na obra de 1949, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Lévinas compendia nas dimensões gnosiológica e ontológica as bases de ruptura com os mestres. A obra realiza um acerto de contas com eles através de rupturas, continuidades e perspectivas. A

primeira ruptura notória revela-se no diagnóstico da tradição ocidental quando, sem citar Heidegger e Husserl, Lévinas elabora um sumário da filosofia ocidental segundo o paradigma da razão, exemplificado por Ulisses, que na sua obra seguinte (*Totalidade e infinito*), será contraposto a Abraão:

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses que, ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal. (LÉVINAS, 1997, p. 229)

O horror da alteridade, o império da razão, a clausura do ateísmo e o retorno ao mesmo somente reafirmam a violência filosófica do ser no pensamento ocidental. Essas quatro características fazem-se presentes no pensamento dos mestres. Em Husserl, a redução do outro a *alter ego* denuncia o império do mesmo e o horror da alteridade. Em Heidegger, a redução do modo de ser do *Dasein* ao paradigma da razão e a exclusão de Deus ou redução da filosofia ao âmbito da finitude constituem-se mediante a força da razão na clausura do ateísmo. A considerar a validade da crítica levinasiana do “Deus adequado à razão” situamos exatamente nesse ponto a primeira perspectiva que julgamos imprescindível para pensar a questão de Deus. A saber, reduzido ao paradigma da razão ou fora da razão, não será Deus. Por isso, opta-se por pensar Deus aquém e além da razão ou aquém e além do ser. Analisemos as rupturas efetuadas em relação aos mestres.

“Em resumo, ser, para o *Dasein*, é compreender o ser” (LÉVINAS, 1997, p. 84). A compreensão que surge como interrogação, habitação, pastoreio e linguagem do ser no pensamento de Heidegger constituem, segundo Lévinas, o modo de ser do *Dasein*. Esse modo de ser não só caracteriza o conhecimento, mas antes, toda a compreensão do ser a ela se subordina. Assim sendo, todo conhecimento funda-se numa ontologia. Uma ontologia que justifica o ser, em última instância. “O ser é inseparável da compreensão do ser, o Ser já é invocação da subjectividade. Mas o Ser *não é* um ente. É um Neutro que ordena pensamentos e seres, mas que endurece a vontade em vez de a desonrar” (LÉVINAS, 1997, p. 207). A neutralidade permanece como um fantasma que assombra a noite da ontologia. Ela ronda sem se revelar, embora determine pensamentos e seres. Essa neutralidade inscreve o pensamento heideggeriano na tradição ocidental. O outro continua subjugado pelo neutro da ontologia.

“Trata-se de um *existir* pagão. O ser ordena-o construtor e cultivador, no seio de uma paisagem familiar, numa terra materna. Anônimo, Neutro, ordena-o eticamente indiferente e com uma liberdade heróica, estranha a qualquer culpabilidade relativamente a Outrem” (LÉVINAS, 1997, p. 207). A ontologia nada concede ao outro, exceto sua aniquilação. Uma irresponsabilidade original, visto que o ser não responde, mas sufoca o outro, aquilatando-o aos cânones do mesmo. Isso torna-se possível em virtude da compreensão do ser pelo *Dasein*, pois este tudo determina sujeitando a realidade à medida da razão. Até mesmo a verdade revela-se nos limites da compreensão humana.

Longe de superar a tradição, Heidegger inscrusta-se na herança da ontologia e da antropologia ocidental. “*Sein und Zeit* é igualmente uma antropologia, porque a compreensão do ser que se efectua no *Dasein* não tem a estrutura de um pensamento teórico” (LÉVINAS, 1997, p. 117). Dessa afirmação largamente rejeitada por Heidegger e seus seguidores não nos interessa o debate. Interessam-nos as consequências. A primazia do *Dasein* estende seu espectro sobre outras dimensões: a primazia do ser sobre o ente, da ontologia sobre a metafísica, do mesmo sobre o outro e da liberdade sobre a justiça. Nesse sentido, Heidegger não supera a tradição ocidental, antes, confirma-a. Esse é o caráter inaceitável do seu pensamento para Lévinas (1997, p. 207):

Heidegger não resume apenas toda uma evolução da filosofia ocidental. Heidegger exalta-a, mostrando da forma mais patética a sua essência anti-religiosa que se tornou uma religião ao contrário. A sobriedade lúcida daqueles que se dizem amigos da verdade e inimigos da opinião teria, pois, um prolongamento misterioso! Com Heidegger, o ateísmo é paganismo, os textos pré-socráticos são anti-Escrituras. Heidegger mostra em que embriaguez mergulha a sobriedade lúcida dos filósofos.

Franz Rosenzweig emitiu um juízo rigoroso sobre a condição ateia do pensamento ocidental. Para ele, o cosmos, de Parmênides a Hegel, esteve *securus adversus deos* (ROSENZWEIG, 2006, p. 56). Lévinas simplesmente estende e radicaliza a mesma crítica até o pensamento de Heidegger. Este conserva e amplia a tradição ocidental, sem, no entanto, superá-la, como pretendia. Lévinas trabalha justamente a contrapelo do pensamento do mestre. O ser, a ontologia, o mesmo e a liberdade não são realidades primeiras. Antes de qualquer outra realidade, o ente na sua concretude histórica, a metafísica frente a todo dogmatismo, a alteridade na sua irreducibilidade constitutiva e a responsabilidade exigem uma resposta antes de qualquer teoria.

Quanto ao pensamento de Husserl, as críticas não são menos severas. Ao contrário, critica o núcleo do pensamento desse mestre. Após acusar a ausência da razão no cerne do

pensamento heideggeriano, Lévinas afirma que “a fenomenologia é o paradoxo de um idealismo sem razão” (LÉVINAS, 1997, p. 119). Um idealismo no qual acontece a identificação de ser e pensar, tornando o próprio pensamento uma ontologia. Essa ontologia que torna cada elemento da vida uma estrutura do ser. “O pensamento não é apenas um atributo essencial do ser; ser é pensar. Desde logo, a estrutura transitiva do pensamento caracteriza o acto de ser. Como o pensamento é pensamento de qualquer coisa, o verbo ser tem sempre um complemento directo: eu *sou* a minha dor, eu *sou* o meu passado, eu *sou* o meu mundo” (LÉVINAS, 1997, p. 122). Limitado às estruturas do ser, a matriz fenomenológica rompe toda possibilidade de pensar um Deus, pois toda verdade atingível limita-se ao modelo maiêutico socrático. Se pensasse um Deus, seria conforme a razão. “Ela (a fenomenologia) opõe-se fundamentalmente a um Deus revelador. A filosofia é ateísmo ou antes irreligião, negação de um Deus que se revela, que põe verdades dentro de nós” (LÉVINAS, 1997, p. 204). A intencionalidade limita toda ideia à racionalidade fenomenológica. Todo pensar é somente idêntico ao ser que pensa. Por isso, “toda a filosofia é egologia, para empregar um neologismo husserliano” (LÉVINAS, 1997, p. 204).

Porém, se toda estrutura do ser origina-se da condição da vida, então a própria atualidade religiosa pode novamente manifestar-se. Uma manifestação não conforme à razão, mas transcendente, irruptiva. Enquanto experiência vital, a religião emerge no mundo do pensamento e do ser como constitutiva. Mas essa religião não se revela positivamente, não é um código legal, mas uma passagem que macula a realidade do pensamento. “Transcendência – pura passagem – ela mostra-se passada. É vestígio” (LÉVINAS, 1997, p. 257). Uma transcendência sutil que não determina, mas deixa sua pegada na realidade do pensamento. E, enquanto realidade do pensamento, faz parte da estrutura fundamental do ser. Assim sendo, o sujeito pensante não pode se furtar ao Enigma ou à “transcendência que perturba o ser” (LÉVINAS, 1997, p. 259). A transcendência emerge como vestígio:

O ser é o vestígio do Uno. Mas o Uno em si é débil demais, muito vazio para deixar o menor vestígio. O ser é o vestígio do nada, o vestígio sem genitivo, sem fundo e sem razão. Só nossos hábitos metafísicos nos induzem a dizer que ele surgiu sobre um fundo até agora freqüentado por ninguém. O ser não é vestígio de uma presença, mas a presença que é um vestígio do Ausente. (AUBENQUE, 2012, p. 47)

O vestígio, justamente o vestígio, permanece como mácula no pensamento. Não é uma realidade determinada, mas uma marca que irrompe para além da determinação, pois não a suporta. Sempre a ultrapassa infinitamente. Esse vestígio abre espaço para uma diferença anterior e mais fundamental, a saber: a diferença entre o ser e o outro. “O Ser exclui toda a



alteridade. [...] Mas o Outro distingue-se absolutamente, absolvendo-se, afastando-se, passando; passando para lá do ser, para dar lugar ao ser. Passar para lá do ser – suprema bondade que se desmentiria ao proclamar-se!” (LÉVINAS, 1997, p. 259). A tensão entre ser e alteridade aponta uma nova direção. Não aquela da recondução ao ser, mas da alteridade “para dar lugar ao ser”. Essa alteridade permanece furtiva, pois perturbada pela marca indelével do vestígio. Após o estigma ou o vestígio do Ausente, o pensamento e o ser não são mais os mesmos, pois já estão marcados por ele. “Mas o absoluto que se retira perturbou-a: o sítio iluminado do ser não é mais do que a passagem de Deus” (LÉVINAS, 1997, p. 263).

Esse sítio iluminado que em Heidegger denomina-se clareira, não pode mais ser negligenciado pelo pensamento e pelo ser. Pois o que há no pensamento também pertence ao ser. Onde o ser fulgura e mostra-se em sua condição de ser, ali também vislumbra-se uma presença. Obviamente que a compreensão dessa presença, por sua antecedência ao mundo, não se reduz às categorias do ser e das estruturas do pensamento. A compreensão do ser é essencialmente mundana. Porém, o ser se entende em relação a essa precedência que o ultrapassa, isto é, o ser se entende na precedência para além do próprio ser. O que não quer dizer uma mística. Antes, significa que o ser sempre escapa a todas as determinações. Assim como o vestígio da presença se revela para além dos limites da compreensão ontológica. O caminho para pensar esse vestígio aponta para o ser e seu além, assim como para a vereda do amor e do bem, pois estão além do ser. Não por impossibilidade do ser, mas porque o bem e o amor ultrapassam-no infinitamente.

Se até então evidenciamos alguns traços da ruptura do pensamento levinasiano em relação aos seus mestres, há também continuidades e, principalmente, perspectivas diversas. Um traço marcante da herança dos mestres no pensamento do nosso autor está no conhecimento. “A condição de todo conhecimento é uma ontologia, uma compreensão do ser” (LÉVINAS, 1997, p. 99). A hipótese que consideramos para interpretar o pensamento levinasiano sugere aqui algo de perturbador: em Lévinas, há uma ontologia como filosofia segunda necessária à arquitetônica do seu pensamento? Se esse é o caso, a herança dos mestres é muito mais significativa que o imaginado. Por um lado, o conhecimento exige uma ontologia; por outro, o vestígio como estrutura do pensamento insere-se na estrutura do ser. Ou seja, nossa hipótese é ousada: de um lado, o pensamento de Lévinas não rompe com a ontologia, mas a conserva como filosofia segunda; de outro, há uma necessidade de ultrapassar a fenomenologia e a ontologia para abrir espaço ao pensamento de um Deus que não renega o ser, mas que aponta-se como vestígio: para além do ser. No sentido exato em que se sabe que “toda transcendência se pensa como saber. [...] É preciso perguntar se toda a

transcendência depende do intelecto” (LÉVINAS, 1997, p. 276). Resta somente afirmar que a transcendência não se reduz ao intelecto, pois o que o intelecto pensa é maior que quem pensa, isto é, é maior enquanto precedência. “...A anterioridade original de Deus em relação a um mundo que não pode exprimir-se em categorias do Ser e da estrutura, mas o Uno – que toda a filosofia queria exprimir – do para além do ser” (LÉVINAS, 1997, p. 263).

Essa anterioridade divina a todo ser precede e sucede. A precedência do ser decorre da “anterioridade original de Deus em relação a um mundo”. A sucessão divina em relação ao ser revela-se na sua excedência. O bem transcende o ser não como o ser em relação ao ente, no sentido heideggeriano, mas enquanto aquele que está para além do ser ou da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (LÉVINAS, 1997, p. 230). O segundo sentido mostra-se no caráter indomável da alteridade diante de todo pensamento do ser, segundo Lévinas (1997, p. 240):

A ordem pessoal a que o rosto nos obriga está para além do Ser. *Além do Ser é uma terceira pessoa* que não se define por si mesma, pela ipseidade. Ela é possibilidade dessa terceira direção de não rectidão radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, próprio do ser onde a imanência ganha sempre contra a transcendência. O perfil que, por meio do vestígio, se apodera do passado irreversível é o perfil do “Ele”. O *além* de onde vem o rosto é a terceira pessoa.

A terceira pessoa ou o além do ser irrompe entre o ser e o ente, entre a ontologia e a metafísica, o mesmo e o outro, a liberdade e a justiça, instaurando a anarquia original. Rompe-se a dualidade do mesmo e do outro pela presença do terceiro. Com isso, não basta mais a compreensão dos seres envolvidos na querela da existência. A presença do terceiro abre toda a realidade à relação original. Reverte-se a ontologia em ética, isto é, a compreensão do ser cede lugar à relação dos três.

### 2.3.2 Pensar a alteridade fora da totalidade do ser

O segundo período da obra levinasiana comporta um desenvolvimento e uma precisão conceitual originais. Ele alcança a maturidade do pensamento, sobretudo, em três textos largamente significativos: *A ontologia é fundamental?* (1951), *Totalidade e infinito* (1961) e *Humanismo do outro homem* (1972). No primeiro texto, pelo título, já se sabe o que (a questão do ser) e quem (Heidegger e sua proposta) estão em discussão. A ruptura é radical. A intimidade ou o esquecimento do ser não respondem à interrogação fundamental da existência. O erro genético do pensamento ocidental, desde Platão, localiza-se na submissão das “relações entre entes às estruturas do ser, da metafísica à ontologia, do existencial ao

existenciário” (LÉVINAS, 2010, p. 25). A concatenação do pensamento ontológico ocidental revelou-se naturalmente violenta e nenhuma violência realiza o projeto humano. Essa violência imanente à ontologia refuta toda relação. “O humano”, por sua vez, “só se oferece a uma relação que não é poder” (LÉVINAS, 2010, p. 32). E, como já o disse acima, a civilização fundada no ser é “civilização bárbara”, violenta. Pautado nesse diagnóstico ontológico, uma década depois, Lévinas apresenta em *Totalidade e infinito* (2000, p. 30) a dupla passagem: da ontologia à metafísica e desta, à ética.

Ser, sem a espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis. À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo. – Mas a teoria, como respeito da exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação de crítica na sua inteligência do ser – ou ontologia. Descobre o dogmatismo e o arbitrário ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico. [...] Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas poses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia.

Lévinas explicita seu pensamento. Em primeiro lugar, reafirma-se a negação do Outro pelo Mesmo em virtude da estrutura violenta da ontologia. O ser configura a determinação da estrutura que rompe a relação e impõe o predomínio da identidade sobre a alteridade. Firma-se assim o dogmatismo impositivo do ser que estende seus tentáculos sobre a totalidade. Obviamente que a crítica levinasiana não se restringe à leitura geral da história do pensamento ontológico. Há uma crítica incisiva à predominância da ontologia em Heidegger, além da recusa do pensamento totalitário que submete o Outro aos cânones do Mesmo. Essa crítica revela o anti-hegelianismo do nosso autor. A totalidade exclui a diferença e a alteridade, por isso a obra em questão é um *ensaio sobre a exterioridade*. Um modo de acesso ao Outro por uma relação não-alérgica, não excludente. Em segundo lugar, enuncia-se a irrupção da irredutibilidade do Outro ao Mesmo. Aquele se revela na dimensão de altura, do indomável, do anticategorial. O Outro jamais se conforma à ideia ou à condição de *alter ego*. Ao contrário, o Outro rompe o dogmatismo do pensamento do Mesmo impondo-se à aceitação, à hospitalidade. Desse segundo lugar, emerge a terceira dimensão: a ética. A força e a irredutibilidade do Outro impõem-se ao Mesmo como alteridade. Uma alteridade que não precisa ser negada, mas acolhida. Uma alteridade estranha, porque jamais idêntica ao Mesmo.

Dessa estranheza que a alteridade mantém só pode emergir uma relação: a relação ética. Uma relação sem posse nem dependência, pois acontece na e com a exterioridade.

A neutralidade do ser constitui o desvio fundamental da ontologia. Ao contrário da tradição ontológica, a impugnação do império do Mesmo pelo Outro, ou seja, a necessidade de passar da ontologia à ética mantém o respeito à exterioridade. Doravante, a imposição do Mesmo sobre o Outro cede lugar à transcendência do Outro que se dá como Desejo. Ele rompe a primazia do Mesmo, da ontologia e instaura a exterioridade e a transcendência do Outro. A ontologia cede lugar à metafísica e, na metafísica, acontece a relação ética. Porém, essa dupla passagem só é possível mediante a ruptura da compreensão tradicional da filosofia. “A filosofia é uma egologia” (LÉVINAS, 2000, p. 31). Pois o império da mesmidade prevaleceu em todo o pensamento ontológico ocidental.

“A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar” (LÉVINAS, 2000, p. 33). A lógica subjacente a essa afirmação perpetua a violência da ontologia que domina o ente em busca do ser que permanece, ainda assim, esquecido. Um esquecimento que não se supera, pois a ontologia opera uma preterição do ente em favor do ser. Um ser que permanece inatingível apesar de todo esforço do pensamento. Nessa preterição do ente, a ontologia o submete a todas as formas de dominação e categorização, mas o ente mesmo não tem reconhecimento verdadeiro. O esquecimento do ser revela-se, nesse sentido, como submissão e dominação do ente. Assim, pode-se afirmar a violência dessa forma de pensamento. “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LÉVINAS, 2000, p. 33). Essa ontologia é uma filosofia da neutralidade e do esquecimento do ente em sua concretude e imediatez histórica. Com isso, todo pensamento decorrente dessa ontologia perpetua a injustiça, pois o Mesmo não entra em questão e não interage com o Outro. A prioridade do Mesmo frente ao Outro não permite uma aproximação verdadeira de nenhuma relação, exceto a relação violenta. A justiça jamais acontecerá nesse modelo de pensamento, porque a liberdade do Mesmo não concede espaço ao diferente. “O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro” (LÉVINAS, 2000, p. 34).

A superação da injustiça e da violência só se faz possível mediante a superação da ontologia, isto é, da destruição da relação alérgica entre o Mesmo e o Outro. A ontologia, no sentido levinasiano, precisa ser precedida pela metafísica, para que se descubra o dizer anteriormente ao dito. O dizer reconhece ao ente a precedência diante do ser. Com isso, possibilita-se uma relação, e toda relação verdadeira precede a ontologia. Assim como, “a

ontologia supõe a metafísica”. Essa anterioridade do ente frente ao ser, da metafísica frente à ontologia, possibilita uma relação não alérgica entre o Mesmo e o Outro. “O esforço deste livro (*Totalidade e infinito*) vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e ‘contra todo o bom senso’, impossibilidade de assassinio, consideração do Outro ou justiça” (LÉVINAS, 2000, p. 34). Porém, há uma pergunta que precisa ser respondida para que tal empresa tenha êxito: como é possível superar a ontologia?

Lévinas propõe uma ruptura radical da tradição ocidental. Em Platão, o ser só é superado pelo bem que está para além da essência ou do ser. Esse ser do qual todos os seres dependem e participam (μετοχή) em virtude de sua excelência. Justamente nesse ponto, o lituano rompe a cadeia da ontologia. A ruptura da participação faculta uma relação de independência, de separação. Separação essa em relação a toda participação, que ele denomina ateísmo. A condição de existência do mundo não decorre da excepcionalidade da criação *ex nihilo*, mas justamente da independência de todo ser em relação a Deus.

Não havendo dependência nem participação em Deus, não é necessária a afirmação da primazia ontológica, pois essa não é a relação originária. A relação originária é a independência. “Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente atea” (LÉVINAS, 2000, p. 46). Somente com a ruptura da dependência ontológica, isto é, o reconhecimento de sua inexistência, pode-se dizer o que há entre os entes e Deus: uma relação. Nesse sentido, a morte de Deus é a condição para todo pensamento verdadeiro sobre ele. “A fé depurada dos mitos, a fé monoteísta, supõe também o ateísmo metafísico” (LÉVINAS, 2000, p. 63). Essa relação com Deus não é ontológica nem gnosiológica, nem participação nem objetivação, nem dependência nem conhecimento. A relação original com Deus é a separação. Em qualquer dessas possibilidades enumeradas, a relação permaneceria presa da ontologia, da gnosiologia ou da teologia. “O ateísmo metafísico significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus” (LÉVINAS, 2000, p. 64). A única relação verdadeira com Deus é de ordem ética. “A totalidade e o amplexo do ser ou ontologia não detém o segredo último do ser” (LÉVINAS, 2000, p. 66). Fora da ontologia, da gnosiologia e da teologia, a relação ética permite um encontro com Deus, enquanto ele mesmo. Nesse sentido, Lévinas aproxima-se da restauração da religião a partir da moralidade em Kant. Uma ética que se funda na responsabilidade, antes que na liberdade. O ateísmo

metafísico decorrente da criação *ex nihilo* gera um ser moral, anterior e independente de toda participação.

Lévinas pensa filosoficamente em caracteres semitas. A doutrina da criação *ex nihilo* através do *tsimtsum* ou da contração do divino mostra uma separação, um ente separado de Deus. Na contração do Deus aparece lugar para o ente separado. Mas essa contração não é ontológica, pois está fora do ser. A relação entre ente separado e Deus é uma exterioridade. A única dependência vigente entre o ente separado e Deus não é da ordem ontológica. É uma dependência decorrente da relação. “A relação última é fruição, *felicidade*” (LÉVINAS, 2000, p. 98). Não há outra relação possível entre o separado e Deus, pois a única existente decorre da própria relação não alérgica, uma relação frutiva. “A vida é uma existência que precede a sua essência. Esta faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia” (LÉVINAS, 2000, p. 98)<sup>13</sup>. A vida comporta, nesse sentido, uma fratura ou ruptura ontológica fundamental, até o risco do paganismo.

Enquanto a objetividade do conhecimento e a dependência ontológica têm o primeiro lugar no pensamento de Heidegger, vige a violência gnosiológica e ontológica. “É curioso verificar que Heidegger não toma em consideração a relação de fruição. O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo – a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração” (LÉVINAS, 2000, p. 118). Para além da beleza linguística desse texto, Lévinas aponta a imediatez da vida antes que o pensamento. A fruição, a satisfação, a fome são percebidas somente quando se está em relação direta com o outro, jamais mediante um *Dasein* a que (e não, a *quem*) sequer importa a diferença de gênero. Somente quando se reconhece a imediatez do outro através da relação, se supera a filosofia do ser parmenidiano. Na relação, o Mesmo e

---

<sup>13</sup> Esse é o nosso ponto de discordância diametral em relação a Lévinas. A ruptura completa da ontologia e instauração da ética como única e primeira relação possível rompe dois pontos nodais do pensamento ocidental: a) a relação com a tradição ontológica e b) a relação entre os separados. Não julgamos a tradição um valor em si mesmo, mas não consideramos possível *simpliciter* um pensamento que pretende romper com toda a herança ocidental. O segundo ponto é fundamental. Despojado de toda relação ontológica pela prioridade da relação ética, como fica a relação entre os separados? Neste ponto, parece necessário pensar algo que não se reduza à simples ruptura com a tradição, pois toda relação ética é uma relação entre *entes separados*. Não nos parece possível nem necessário voltar à ontologia tradicional, mas o que apontamos é uma “*criptoontologia*” (com o perdão do neologismo) ou uma ontologia subjacente no pensamento levinasiano. Não há relação entre entes separados sem que, em primeiro lugar, eles *sejam*. Há, assim, uma ontologia que subjaz e funda toda relação. Cremos que essa afirmação não seria possível a Lévinas que queria romper com uma ontologia violenta, mas parece-nos factível tatear e enunciar a constituição própria dos *entes* que se dão à relação ética. Por isso, não seguimos o pensamento dele na busca de uma exclusão ou negação da ontologia, mas afirmamos somente que toda relação entre os separados já é uma relação *também* ontológica.

o Outro se inscrevem fora da unidade e da totalidade. Instauram-se na exterioridade e na multiplicidade (LÉVINAS, 2000, p. 247).

“Pôr o ser como exterioridade é encarar o infinito como o Desejo do infinito e, desse modo, compreender que a produção do infinito apela para a separação, para a produção do arbitrário absoluto do eu ou da origem” (LÉVINAS, 2000, p. 272). A exterioridade supera todo pensamento totalitário e também toda dialética hegeliana. A superação da totalidade permite uma relação não alérgica entre o mesmo e o outro, pois a indeterminação constitutiva do outro não permite nenhuma dominação, antes, a exclui. O outro jamais se reduz a qualquer dominação em virtude do infinito que revela. Assim, ele se situa na exterioridade. Anti-hegelianamente, o mesmo e o outro não dependem de se sobreporem para se reconhecerem. O reconhecimento vem, justamente, da impossibilidade de dominação de um pelo outro, pois o outro é radical exterioridade, transcendência.

Ora, a transcendência rejeita precisamente a totalidade, não se presta a um objectivo que a englobaria a partir de fora. Toda a “compreensão” da transcendência deixa efectivamente de fora o transcendente e tem lugar diante da sua face. A noção de transcendente coloca-nos para além das categorias do ser, se as noções de totalidade e de ser se sobrepõem. Encontramos assim, à nossa maneira, a ideia platônica do Bem para além do Ser. O transcendente é o que não pode ser englobado. (LÉVINAS, 2000, p. 273)

A totalidade mantém o sistema da ontologia. Enquanto a transcendência e a exterioridade sinalizam exatamente sua ruptura, sua fratura. Ambas apontam o desconcerto do pensamento ontológico através da superação do ser. O além do ser, isto é, o bem, rompe o domínio da totalidade. Resta, então, um novo modo de existência. A existência na relação, por isso, “a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira” (LÉVINAS, 2000, p. 284). Assim se completa a inversão do paradigma platônico-aristotélico e heideggeriano. A ontologia considerada filosofia primeira cede lugar à moral. Esta alça-se à primeira instância, pois não é o ser que prevalece, e sim, a relação. Não é o mesmo, nem a ontologia nem a dependência, mas a relação entre o mesmo e o outro na assimetria não alérgica nem dependente. “O facto fundamental da cisão ontológica em Mesmo e em Outro é uma relação não alérgica do Mesmo com o Outro” (LÉVINAS, 2000, p. 285).

Superar o domínio do ser transgride a ontologia em direção à metafísica, a transcendência em direção à imanência. Essa reversão da ontologia conduz à relação como lugar fundamental da existência. “A ‘ordem’ pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. *Além do ser é uma Terceira Pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade” (LÉVINAS, 1993, p. 74). Somente uma transgressão ontológica abre espaço à nova condição.

A relação torna-se o lugar da filosofia. A ontologia cede lugar à nova filosofia primeira: a moral. Isso é possível em virtude da ruptura da ontologia. Desse modo, a transgressão causa uma fratura no mundo. O absoluto do ser ainda permanece como vestígio, porém ele rompe a relação. Dessa forma, o ser deve ceder lugar à relação, pois não há uma ideia, mas, sim, os seres na sua imanência irrenunciável (LÉVINAS, 1993, p. 77).

A relação permite uma redescoberta: a irracionalidade do fim da metafísica. O que se convencionou chamar de morte de Deus tem dois sentidos básicos para nosso autor. O primeiro aponta a necessidade do ateísmo metafísico para a instauração da relação, sem dependência nem participação. O segundo esconde o fundo inconfesso da metafísica que permanece em nós. “Com efeito, em nossos dias, a metafísica não termina de findar e o fim da metafísica é nossa metafísica inconfessa, pois não se iguala a confissão alguma” (LÉVINAS, 1993, p. 85). Essa tensão ou medo do fim da metafísica só se resolve na reversão da ontologia. Uma reversão enquanto ultrapassamento para *além do ser*, em direção ao bem. Passagem da ontologia à ética, do fundamento à relação. Na relação não há imposição, mas submissão livre, isto é, resposta ou responsabilidade diante do rosto da terceira pessoa. A terceira pessoa não é abstrata, mas um sujeito carnal “na orla do eros e se faz ser” (LÉVINAS, 1993, p. 100). Não o ser como determinação e imposição, nem como o ser que se mede somente por ele mesmo. Do ser fraturado irrompe a relação. “Sem repouso em si, sem base no mundo – nesta estranheza total – do outro lado do ser – para além do ser – eis ali, certamente, uma interioridade a seu modo!” (LÉVINAS, 1993, p. 125).

A saída do ser em direção à relação, eis o projeto do pensamento levinasiano. Ou como ele mesmo designa no texto dedicado a Paul Celan em *Noms propres* (1976, p. 59): o caminho “do ser ao outro”. A primeira necessidade era a saída do horror do ser em virtude de sua neutralidade. A segunda, pensar a alteridade fora da ontologia, isto é, fora do domínio da totalidade do ser. Pensar uma relação não contaminada pela dependência e pela participação, mas ateia, entre os *seres* separados, isto é, pensar *outramente*.

### 2.3.3 “Um Deus não contaminado pelo ser”

“O apressamento habitual, contra o qual Lévinas invoca a paciência sem limites, converteu Deus em um ente, contaminou-o na imanência da ontologia e, deste modo, transformou-o em um ídolo feito à medida do homem nas diversas ontologias discursivas” (PINTOR-RAMOS, 1987, p. 35). Com essas palavras, Pintor-Ramos apresenta a crítica essencial desenvolvida por Lévinas na sua obra de maior maturidade intelectual. *Mutatis mutandi*, ele critica à modo de Feuerbach a transformação de Deus em um fantoche da



racionalidade ontológica. Dado esse desvirtuamento, o ateísmo metafísico revela sua necessidade, pois somente um pensamento livre da cadeia ontológica poderá pensar um Deus *outramente*. “Mas *entender a um Deus não contaminado pelo ser* é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que a de *arrancar o ser do esquecimento* em que havia caído dentro da metafísica e ontoteologia” (LÉVINAS, 1987, p. 42).

Nessas palavras, Lévinas ajusta o trajeto do seu pensamento e distancia-se mais do pensamento de Heidegger. O esquecimento do ser não opera tamanha mudança quanto à retirada de Deus do domínio metafísico e ontoteológico. Esse pensamento reduziu a possibilidade de tematização de um Deus, pois o reduziu às categorias do ser. Necessita-se, doravante, sair do domínio do ser não como uma superação de um estágio do pensamento metafísico e ontoteológico. Essa superação não significa de modo algum uma volta ao pensamento originário do ser. Ao contrário, o pensamento levinasiano aponta para fora do ser ou *de outro modo que ser*. A ruptura não acontece entre modos de pensamento ontológico. Ele não pretende uma superação (*Verwindung* nem *Überwindung*) da metafísica e da ontologia. Lévinas aponta outra demarcação do pensamento. A saber, a saída da verticalidade do ser para a horizontalidade da relação. O ser não constitui o derradeiro estágio do pensamento, mas, sim, o bem. A busca, portanto, não é do sentido do ser, mas de um pensamento que cuidadosamente não se trai recaiando no ser. “O mais além do ser, *o outro que o ser* ou *o de outro modo que ser*, situado aqui em diacronia e enunciado como infinito, foi reconhecido por Platão como Bem” (LÉVINAS, 1987, p. 64). A mudança acontece da ordem ontológica para a diacronia moral.

A nova ordem do pensamento não se constitui de uma concatenação que busca o ser originário nem alguma forma de recomposição do discurso ontológico. A cadência do pensamento inaugurada com *o de outro modo que ser* aponta a responsabilidade antes que o próprio ser. “Ser e conhecimento, ambos unidos, significariam dentro da proximidade do outro e dentro de certa modalidade de minha responsabilidade para com o outro; é desta resposta donde procede toda questão, deste Dizer anterior ao Dito” (LÉVINAS, 1987, p. 72). A anterioridade da responsabilidade ante a liberdade e da moral ante a ontologia não significa uma simples reversão do dizer e do dito, mas uma afirmação da relação antes que qualquer modo de ser. A responsabilidade antecipa e agrava-se muito mais que qualquer ser. Com isso, não é a ordem do ser que predomina, mas a dinâmica do bem. Não é a ontologia, mas a moral. Não é a liberdade, mas a responsabilidade. Não é o sujeito, mas o outro que alça à primeira instância do pensamento. Consequentemente, ainda se pensaria Deus na cadeia do pensamento ontológico?

A questão da *divindade* de Deus-Uno pode colocar-se como se coloca a questão da *humanidade* do homem? O Uno tem um gênero? Pode perguntar-se a divindade de Deus independentemente de Deus, como o ser se pensa independentemente do Ente? Todo o problema consiste precisamente em perguntar-se se Deus se pensa como o ser ou como o mais além. Inclusive se a divindade de Deus se enuncia graças à astúcia da linguagem, será preciso imediatamente acrescentar ao ser, que designa a divindade, o advérbio *de modo supremo*. Pois bem, a supremacia do supremo não é pensada no ser mais que a partir de Deus. Segundo uma expressão de Malebranche, ainda não meditada suficientemente: “O Infinito é para si mesmo sua ideia”. (LÉVINAS, 1987, p. 161, nota 36)

A ontologia considerou Deus como Ente supremo acima de todos os entes, porém, ainda assim, ente. A ordem ontológica predominou no pensamento sobre Deus. O lituano aponta a necessidade de pensar Deus, porém fora da contaminação do ser. Com isso, ele rompe com a tradição do pensamento greco-cristão. Precisa-se superar a helenização do pensamento ocidental para que se atinja um pensamento não-ontológico. Não enquanto simples negação. Buscar o pensamento não-ontológico, porque a instância fundamental e última do pensamento não é o ser, mas o bem. O bem não é da ordem do ser, pois a supera. O bem instaura-se na ordem da relação. Na relação com o outro acontece a exposição e a manifestação radical da exterioridade maior que qualquer entidade.

O mais além que ser ou o *de outro modo que ser* revela-se como pura exterioridade, ou ainda, como recusa de toda totalidade. O Deus pensado *de outro modo que ser* não se comporta nos limites da racionalidade do mesmo. Esse Deus só se revela na “exterioridade mais exterior”. Na exterioridade está toda recusa do pensamento do ser. Está a fuga da dominação e do enquadramento na ordem dos entes. Pensar Deus *de outro modo que ser* só é possível no ultrapassamento da própria linguagem ontológica, ou seja, “um mais além do discurso dentro de um pensamento que ainda não pensa ou que pensa mais do que pensa” (LÉVINAS, 1987, p. 234). Pensa mais do que pensa não é uma recusa do pensamento, mas a certeza de que o pensável ultrapassa todas as categorias do pensamento. É uma recusa de retornar à ordem ontológica para pensar Deus. Não porque essa recusa constitua uma simples postura teórica. A recusa da linguagem ontológica decorre da inadmissível redução de Deus ao ser, ainda que essa recusa imponha o limite de uma “síntese apofântica”. Não se compreende Deus do mesmo modo que se pensa a relação entre os sujeitos interlocutores. Não há correlação recíproca entre o homem e Deus no discurso da transcendência. Esta rompe os limites da própria relação, que permanece relação entre sujeitos, mediante a exterioridade que revela o infinito. Deus permanece como o terceiro da relação: a *eleidade*. “O ‘lugar’ de Deus, do qual não posso falar de outra maneira que por referência a esta ajuda ou a esta graça,

é precisamente o retorno do sujeito incomparável como membro da sociedade” (LÉVINAS, 1987, p. 237).

A introdução do terceiro, da *eleidade*, na relação entre o mesmo e o outro supera o perigo de qualquer totalização. Na relação ternária, não há predomínio de identidade, mas uma relação que sempre rompe a totalidade. Essa relação que ultrapassou há muito a ordem do ser instaura-se, doravante, na ordem do amor. A própria filosofia entra *in ordo amoris*. “A filosofia é esta medida aportada ao infinito do ser-para-o-outro próprio da proximidade, algo assim como a sabedoria do amor” (LÉVINAS, 1987, p. 241). Fora do domínio da linguagem ontológica, a filosofia não tem mais como instaurar no Dito a *ordo divinitatis*. A tematização de Deus rompe a ordem do ser para situar-se na dimensão do bem ou *de outro modo que ser*. O *de outro modo* instaura o pensamento na sua abertura ao além de si. Com isso, a filosofia torna-se “sabedoria do amor a serviço do amor” (LÉVINAS, 1987, p. 242). Esse serviço do amor possibilita ao pensamento outro modo que ser. O modo da relação na qual tudo acontece fora da cadeia da totalidade, pois a relação preserva e pressupõe necessariamente a exterioridade entre o mesmo, o outro e o terceiro: a *eleidade* ou o *de outro modo que ser*:

Este livro interpreta o *sujeito* como *refém* e a subjetividade como substituição que rompe com a *essência* do ser. A tese se expõe de modo imprudente à repreensão de utopismo, em meio a uma opinião na qual o homem moderno se torna como um ser entre os seres, enquanto que sua modernidade explode como uma impossibilidade de permanecer em si mesmo. À repreensão de utopismo – se o utopismo é repreensível, se algum pensamento escapa do utopismo – este livro escapa recordando que *o que humanamente tem lugar jamais pode permanecer encerrado em seu lugar*. (LÉVINAS, 1987, p. 265)

A superação do próprio lugar em direção a outro modo de pensamento, que não o ontológico, permite uma reposição da questão de Deus no pensamento. Afirmada a necessidade do ateísmo metafísico mediante o rompimento da participação e da dependência ontológica, Deus revela-se de outro modo. Necessita-se, para considerar a linguagem de Agamben (2004, p. 10 e 18s), descobrir o modo de “viver messianicamente”. Saber que a presença de Deus não acontece como outro ser no mundo, mas que se torna visível mediante a relação entre o mesmo e o outro. Por isso, o messianismo acontece em primeira pessoa. “O Messias sou Eu, ser Eu é ser Messias” (LÉVINAS, 2004, p. 118). À medida que se assume a postura messiânica, instaura-se a possibilidade ética. “A ordem ética não é uma preparação, mas o próprio acesso à Divindade” (LÉVINAS, 2004, p. 132). Não à divindade adequada à razão nem à divindade ontoteológica, mas à divindade que se revela na relação enquanto aquele que instaura e valida os preceitos morais. “Não há moral sem Deus; sem Deus a moral

não é preservada contra a imoralidade. Deus surge aqui em sua essência mais pura, afastado de todo o imaginário da encarnação, através da aventura moral do homem. Deus é aqui o princípio mesmo do triunfo do bem” (LÉVINAS, 2004, p. 105).

Um Deus entrevisto na moral, pois rompendo o risco da totalidade da relação entre o mesmo e o outro, instaura-se na abertura ao terceiro, à *eleidade*. A relação ternária jamais volatiliza a exterioridade, antes a confirma. Nesse sentido, nenhuma totalidade é capaz de dominar o Deus da óptica ética. “A visão de Deus é o ato moral. Esta óptica é uma ética” (LÉVINAS, 2004, p. 343). Essa visão permite toda a mobilidade possível frente ao horror da neutralidade. Para Lévinas, a neutralidade predominou sobremaneira entre 1933 e 1945 por meio de “uma existência sem existente”. A neutralidade (o *há*, o *il y a* ou o *es gibt*) tão pavorosa quanto a impessoalidade de “*chove* ou *é noite*” (LÉVINAS, 2004, p. 363). Uma neutralidade que assombra, pois rompe toda relação. Um assombro que não é só imoral, mas impessoal e inumano. A pensar que em 1934, o mestre escrevia em sua *Lógica* (1991, p. 119 e 125, respectivamente): “Assumir na cura a liberdade do ser histórico é em si legitimar o poder do *Estado* como a estrutura essencial de uma missão histórica. É, porque o ser da existência histórica humana está fundado na temporalidade, isto é no cuidado, que o Estado é algo essencialmente necessário” e, ainda um pouco mais adiante: “O ser em sua totalidade, assim como ele nos domina e controla, a dominadora totalidade deste todo é o mundo”, então o pavor da neutralidade aumenta. A exposição ao “legítimo” poder do Estado e ao ser em sua totalidade constituem a existência sem existente criticada por Lévinas, isto é, o império da neutralidade que só pode ser ultrapassado por um modo de pensamento *de outro modo que ser*. O novo pensamento: a relação entre exterioridades.

A crítica ao pensamento ontoteológico e a própria posição de Lévinas se tornam largamente patentes em *De otro modo que ser*. Em *Difícil libertad* (2004) e *Noms propres* (1976) evidencia-se a passagem para a grande obra dessa terceira fase do seu pensamento, a saber, para *De Deus que vem à ideia* (1982). Esta seguida ainda por *Ética e infinito* (1982), *Transcendência e inteligibilidade* (1983) e *A ética como filosofia primeira* (1986). Em *Noms propres*, Lévinas, com rara genialidade, apresenta três elementos característicos do pensamento ocidental. O primeiro, partindo da leitura de Jean Lacroix, que denuncia a separação entre fé e filosofia no Ocidente, evidencia um perigo imanente ao pensamento ocidental, pois “a existência de Deus é o primeiro problema sem o qual todo o resto não será senão retórica” (LÉVINAS, 1976, p. 126). Porém, o outro lado desse problema repousa no risco de pensar “um Deus idêntico ao ser absoluto”, o que significaria uma recondução da questão de Deus ao pensamento ontoteológico. O segundo, à luz de Marcel Proust, Lévinas

encontra para além do nada de Albertine a “alteridade total”, ou seja, “eros em sua pureza ontológica que não tem uma participação em um terceiro termo, – gostos, interesses comuns, conaturalidade de almas, – mais relação direta com esse que se doa se recusando, com outro enquanto outro, com o mistério” (LÉVINAS, 1976, p. 154). E o terceiro, lendo Jean Wahl, não menos relevante que o problema da existência de Deus e da pureza erótica, é o aprisionamento do pensamento na distância do si, elevado ao poder do *Estado*, desde Platão até Hegel e Heidegger. Pois, uma vez esquecido Deus, perdida a pureza erótica e distante de si em direção ao Estado, sacrifica-se o Bem à glória do Ser (LÉVINAS, 1976, p. 182). Porém, a tarefa que Lévinas se impôs aponta a direção exatamente oposta.

A teologia não conseguiu desvencilhar-se da ideia de um Deus pensado na clave ontológica. E, ainda que se pense Deus como *Ens eminentissimus*, “nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presentar, reconduzir à presença ou deixar ser” (LÉVINAS, 2002, p. 94). Deus definitivamente não pode ser pensado enquanto ser, somente eticamente. Pois o bem não se situa como um modo de ser, mas além de toda possibilidade de ser. Na ética, o bem “é outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além” (LÉVINAS, 2002, p. 102). A subversão do objeto, do presente e do ser – Deus não se coaduna com nenhuma dessas categorias essenciais ao pensamento ontoteológico.

É a partir dessa análise que Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, “o outro por excelência” ou “o absolutamente outro”, mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem, à sujeição ética ao próximo, e diferente de todo próximo, transcendente a ponto de ausência, a ponto de sua confusão possível com a indeterminação do *há* (*il y a*). (LÉVINAS, 2002, p. 102)

Lévinas tematiza uma alteridade do “outro que outrem”, isto é, Deus não se revela como outro alguém semelhante ao modo como se relacionam o mesmo e o outro, o eu e o tu. A alteridade divina escapa a qualquer tematização. É apofântica, indeterminada para a linguagem ontológica. Essa impossibilidade linguística não significa nenhuma redução subjetivista, “a pontos de vista sem necessidade ou a jogo de palavras”. Lévinas insiste na saída da linguagem ontológica, pois a traição da ideia de Deus está justamente em reduzi-la a um modo de ser, qualquer ou mais eminente que seja. “A inteligibilidade da transcendência não é ontológica. A transcendência de Deus não pode ser dita nem pensada em termos de ser, elemento da filosofia atrás do qual esta nada mais vê que noite” (LÉVINAS, 2002, p. 112). A questão que se impõe: afinal, há uma linguagem adequada à expressão da ideia de Deus? A resposta é positiva: o amor, e não o ser, como o quis a ontoteologia!

O amor só é possível pela idéia do Infinito – pelo Infinito introduzido em mim, pelo “mais” que devasta e desperta o “menos” desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim. [...] O amor se compraz na própria espera do Amado, quer dizer, goza-a mediante a representação que preenche a espera. A pornografia é, talvez, o que desponta em todo erotismo, como o erotismo em todo amor. (LÉVINAS, 2002, pp. 100-101)

Nessa expressão, condensa-se todo o projeto de uma finalidade sem fim para retomar a expressão kantiana da terceira *Crítica*. O amor supera a ontologia na simples fruição de si, ainda que desponte em erotismo e este, em pornografia. No amor, não há densidade ontológica, mas Desejo infinito. O que importa não é mais a ontologia do amor, mas a sua fruição, o deleite amoroso do Amado. “A busca do Infinito como Desejo tem acesso a Deus, mas não o apreende, não o tematiza como um fim” (LÉVINAS, 2002, p. 137). O amor instaura a relação ética anterior a toda ontologia. Não que a ética seja pré-ontológica, mas “salvo que a ética precede a ontologia. Ela é mais ontológica que a ontologia, mais *sublime* que a ontologia” (LÉVINAS, 2002, p. 127). Nessa sublimidade ética descobre-se a proximidade de Deus na “paciência de viver, sentido da vida puramente vivida sem razão de ser, racionalidade mais antiga que a revelação do ser” (LÉVINAS, 2002, p. 162).

A proposta levinasiana rompe toda a cadeia da ontoteologia, pois, à primeira vista, não se concede cidadania ao ser. O bem ou o amor experimentado no Desejo infinito conduzem a uma condição anterior e mais fundamental que toda revelação do ser. O acesso a Deus não comporta nenhuma dinâmica ontológica, apenas relacional. A densidade do *Tu* divino não é ontológica, mas “ser outramente”, ou melhor, um des-inter-esse (LÉVINAS, 2002, p. 171). A densidade divina também não é facilmente acessível. “O ‘de outro modo que ser’, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do *esse* – do ente” (LÉVINAS, 2007, p. 83). O divino não se revela na ordem do ser, mas somente na glória, na altura, na bondade. Uma bondade que não acontece na transcendência vertical, mas que toma lugar na relação com o outro. O outro assumido na dimensão de altura, porque acolhido na sua radical exterioridade. Eis o conhecimento possível de Deus que acontece na relação com o outro: Deus como amor do outro (LÉVINAS, 1996, p. 24). Um Deus que não entra no mundo, mas se revela na proximidade do próximo. Um Deus cuja recusa e repulsa fundamental consiste em jamais admitir-se confinado na teia do ser, pois o ser sempre foi, no pensamento ontoteológico, a destruição da ideia de Deus, enquanto Deus. “A noção do ser irremissível e sem saída constitui a absurdidade fundamental do ser. O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limite” (CHALIER, 1993, p. 70). Enfim, um Deus que se dá através da ideia do infinito e do

Desejo que sempre remete a um ultrapassamento cada vez maior, a um des-inter-*esse*, porém jamais se consigna nas dimensões do ser. “Ideia do Infinito onde o pensamento pensa mais do que pode conter ou onde, após a terceira *Meditação* de Descartes, Deus se pensa no homem” (LÉVINAS, 1993, p. 465).

Definitivamente, o caminho do ser não é o acesso para Deus em Lévinas. Para ele, não há como pensar Deus a partir do ser. Necessário se faz pensá-lo *de outro modo que ser* ou, ainda, como bem ou *para além da essência*. É nesse ponto que nossa discordância se faz patente com o pensamento levinasiano. Pois a noção de ser que ele coloca em questão compreende o ser como neutralidade (*há, il y a, es gibt*). Com isso, ele aponta a necessidade de romper a participação e a dependência e suprimir definitivamente o pensamento que pensa Deus como ser. Porém, o que ele não coloca em questão é a própria noção de ser donde ele parte. Pode-se entender o ser de outro modo que a neutralidade (*há, il y a, es gibt*)? É justamente nesse ponto que adiante mostraremos que a noção de ser não se reduz à neutralidade e impessoalidade da terceira pessoa. O ser que devém da bondade divina comporta uma imagem e uma semelhança, isto é, o duplo caráter da permanência e da mobilidade, do ser e do devir, da neutralidade e da transitividade, pois permanece constantemente imagem e semelhança. Antes, porém, precisamos considerar as perspectivas desenvolvidas nos escritos finais do lituano: *Entre nós* (1991), *Dieu, la mort et le temps* (1993) e *La realidad y su sombra* (1994). O pensamento de Lévinas abre-se a uma realidade maior e menor, aquém e além do próprio ser.

### 2.3.4 “Mais e menos que ser” ou a excelência do Bem

A expressão “mais e menos que ser” encontrada em *Noms propres* (1976, p. 12) aponta para a realidade da “divina comédia de uma transcendência para além da ontologia”. Uma transcendência não ontológica, antes, relacional. Uma relação em falta, carente, porque não alcança jamais a universalidade. A sociedade que se estabelece através da exterioridade entre o mesmo, o outro e o terceiro (a *eleidade*) requer justa, pois só se efetiva na essência íntima e generosa. Se o amor se constitui de liberdades poderia supor uma relação simétrica entre iguais. Mas, ao contrário, o amor não exige simetria. “O respeito é uma relação entre iguais. A justiça supõe esta igualdade original. O amor, essencialmente, se estabelece entre desiguais, vive da desigualdade” (LÉVINAS, 2010, p. 58). Enquanto o amor estabelece-se como base da relação de Desejo frente ao Infinito jamais se chegará ao conhecimento e à totalização. Pois o amor acontece na proximidade, alheio à lógica da ontologia e do conceito,

da justiça e da sociedade, do domínio e da universalidade. O amor emerge na singularidade da relação contra toda violência e subvertendo toda posse.

Não se poderia aceitar legitimamente o perdão, senão quando outrem é Deus ou santo. A emoção que, na sociedade, funda uma sociedade senhora de todas as circunstâncias e detalhes é o amor. Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade. E existe aí, certamente, uma indicação sobre sua essência. O amor é o eu satisfeito pelo tu, captando em outrem a justificação de seu ser. A presença de outrem exaure o conteúdo de tal sociedade. O calor afetivo do amor realiza a consciência desta satisfação, deste contentamento, desta plenitude encontrados fora de si, excêntricos. A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária à universalidade. Sua universalidade pode edificar-se somente no tempo, por infidelidades sucessivas, por troca de amigos: amor do próximo ao acaso da proximidade, e, por consequência, amor de um ser em detrimento de um outro, sempre privilégio, mesmo que não seja preferência. A moral do respeito supõe a moral do amor. O amor torna cego o respeito que, impossível sem cegueira em relação ao terceiro, não é senão uma piedosa intenção esquecida do mal real. (LÉVINAS, 2010, p. 41)

O amor instaura uma dualidade no encontro, sem explicação nem simetria. Uma relação onde os dois rivalizam solidariamente em torno de si mesmos, numa satisfação que tanto maior será quanto maior a entrega. Uma entrega sem obrigação nem universalidade, sem imposição nem preferência, uma entrega respeitosa. O respeito enquanto resposta do eu ao tu. Um mandamento sem imposição, porque justificado pela mútua satisfação. A questão discutida em 1951 (*A ontologia é fundamental?*) cede lugar a outra mais fundamental: *O amor é, pois, originário?* Lévinas não declina da ordem justa em nenhum momento, porque a *ordo amoris*, não obstante todo o desgaste dessa palavra, “o amor deve sempre vigiar a justiça” (LÉVINAS, 2010, p. 135). O amor que admitisse a injustiça contaminaria narcisicamente toda a sua ordem. Mas admitido, não obstante todo desgaste, o amor conduz ao outro. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (LÉVINAS, 2010, p. 130).

Essa erótica não concupiscente acontece no frente a frente dos rostos que se encontram. Da densidade do encontro erótico emerge uma relação grave e profunda de responsabilidade pelo outro que Lévinas denomina *Agape*. Enquanto estava submetido à lei do ser, o encontro com o outro sofria do mal de ser, pois “o mal é a ordem do ser simplesmente” (LÉVINAS, 2010, p. 141). A subversão do mal só é possível pelo ideal de santidade que rompe as leis do ser. Nesse sentido, Lévinas (2010, p. 147) elogia o caminho trilhado por Jean-Luc Marion que leva às últimas consequências a fratura da ontologia tradicional que



identifica Deus e Ser. Em Marion, a fratura expõe outra face do pensamento sobre Deus para tematizá-lo *sem Ser*<sup>14</sup>.

Mais uma vez, Lévinas afasta-se da ordem do ser. “O a-Deus não é um processo do ser: no apelo, eu sou enviado ao outro homem pelo qual este apelo significa, ao próximo pelo qual me preocupo” (LÉVINAS, 2010, p. 159). O traço do pensamento que se evade da ordem do ser supera a barbárie da dominação e instaura uma ruptura sem precedentes. Mediante a evasão do ser, a questão ontológica cede lugar à lógica do amor. “Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência” (LÉVINAS, 2010, p. 159). Essa desconfiança da ordem ontológica faculta a supressão da barbárie do ser e de toda sociedade bárbara que admite os ditames do ser. Enquanto a sociedade da responsabilidade ética efetivada na obrigação para com outrem funda-se na cultura do amor. “Amor comandado pelo rosto do outro homem, que não é um dado da experiência e não vem do mundo” (LÉVINAS, 2010, p. 214). A sociedade fundada no amor não acontece mediante uma experiência amorosa nem decorre da universalidade de um comando social. O inter-*esse* do ser foi rompido pela nova significação do humano. Significação capaz de constituir uma “racionalidade nova e além do ser”, uma racionalidade capaz de compreender que “Deus é completamente extraordinário” (LÉVINAS, 2010, p. 246).

A última grande obra de Lévinas, *Deus, a morte e o tempo* (1993) retorna ainda uma vez ao pensamento dos mestres, além de longas leituras propostas sobre Kant, Hegel e outros. O ponto fundamental de divergência e de convergência para o início das exposições é o mesmo: “o ser é a primeira coisa que se pensa por um pensamento razoável” (LÉVINAS, 1993, p. 86). Eis a expressão que ele coloca na *Resposta a Hegel*. Porém, o principal problema com o ser localiza-se na questão ontoteológica: “a culpa da onto-teo-logica consiste em tomar o ser por Deus – ou antes tomar Deus pelo ser?” (LÉVINAS, 1993, p. 141) Essa questão é posta em *Commencer avec Heidegger* e não tarda o delineamento de outra mais radical. Tendo Heidegger submetido a questão do sentido à do ser, a exigência de um novo pensamento implica pensar para além do ser. Donde a questão se impõe nestes termos: “pensar Deus em função da onto-teo-logia, isso é pensar mal o ser (tese heideggeriana) ou mal pensar Deus? É fato que Deus não significa *o além do ser*?” (LÉVINAS, 1993, p. 143) Posta a questão em toda a sua radicalidade, cumpre buscar uma resposta e esta não tarda em aparecer. Lévinas (1993, p. 186) explicita:

---

<sup>14</sup> Lévinas já fez um elogio semelhante à obra *L’Idole et la distance* de Marion em *De Deus que vem à idéia*, p. 171. Por ora, essas menções são suficientes, pois adiante (no terceiro capítulo desta parte) consideraremos o pensamento de Jean-Luc Marion.

A onto-teo-logia consiste em pensar Deus como ente e em pensar o ser a partir desse ente superior ou supremo. A crítica heideggeriana trás sobre esse modo de incompreensão o ser e consiste em dizer que o ser foi pensado ultimamente sem o ente, não o pensar, como o fez toda a metafísica, *à partir do ente* e somente como ser *do ente*. A pesquisa que se busca aqui parte também de uma crítica da onto-teologia, mas ela procura pensar Deus sem fazer intervir nem o ser nem o ente na relação com Deus. Ele procura pensar Deus como um além do ser.

Lévinas expõe claramente seu projeto, porém reconhece que na tradição ontoteológica e na teologia ocidentais todo pensamento sobre Deus resultou em ontologia, quer através da objetividade da presença quer como ser. Seu projeto, ao contrário, luta por desvencilhar definitivamente as questões de ser e de Deus. Deus só pode ser pensado, em sua perspectiva, enquanto excelência do bem para além do ser. Deus cuja transcendência mostra-se na minha responsabilidade como “o não-erótico por excelência!” (LÉVINAS, 1993, p. 258) Deus, no dizer levinasiano, permanece fora da injustiça e da barbárie do mundo, pois ele não se contamina pelo ser e pelo mal.

Nesse ponto, julgamos que uma nova vertigem afeta o pensamento de Lévinas. O rigor da sua compreensão de Deus está próximo do puritanismo judaico e do neoplatonismo de Celso (como veremos na segunda parte), para quem o mundo e o ser são um rebaixamento para o Logos. Paradoxalmente, Lévinas salva Deus da ontoteologia, porém coloca em risco o Deus da Escritura que ouve, vê e desce ao Egito para junto do seu povo, isto é, Deus assume a miséria humana em todos os seus aspectos. Nisso discordamos. Se “resguardar” um Deus para além do ser implica a recusa da contaminação da imanência, então opomo-nos à sua perspectiva. Ainda que ele afirme a *eleidade* do terceiro na relação entre o mesmo e o outro e o Infinito que se revela no Desejo mediante a relação, ainda assim parece haver algo preocupante na afirmação de um *Deus sem ser*. Ademais, retomando-se a leitura da paixão em *Difícil libertad*, o lugar de Deus parece demasiado distante. Para Lévinas, é como se na paixão Deus aderisse ao mal. “Deus amou o mal, aqui está talvez o maior calafrio da visão deste cristianismo e de toda a metafísica da Paixão” (LÉVINAS, citado por VÁZQUEZ MORO, 1982, p. 219)<sup>15</sup>. A encarnação não é de fato aceita por ele, senão enquanto “Eu sou o Messias”. No sentido cristão, o encontro entre Deus e o mundo não é admitido jamais. Novamente, voltamos ao ponto destacado acima. Lévinas conserva um conceito de ser e de mundo que não permite um diálogo entre a ideia de Deus e a realidade ou o ser, exceto enquanto exclusão. Não obstante, não se desvencilha totalmente da ontologia. Ao contrário, há no seu pensamento uma ontologia como filosofia segunda tão necessária quanto a

<sup>15</sup> Emmanuel LÉVINAS. *Difícil libertad*, p 168.

afirmação da ética como filosofia primeira. “Sim, há em Lévinas uma quase ontologia, que pode ser caracterizada como pós-ética. Posso discerni-la em alguns temas – no sentido forte da palavra ‘tema’, ‘temático’, ou seja, Dito –, que, a meu ver, excedem a ética da responsabilidade” (RICOEUR, 1999, p. 51). O segundo aspecto que parece justificar nossa leitura decorre de uma afirmação em *De Deus que vem à idéia*: “...Deus não é simplesmente o ‘primeiro outro’, [...] transcendente a ponto de ausência, a ponto de sua confusão possível com a indeterminação do *há (il y a)*” (LÉVINAS, 2002, p. 102). A confusão com o *há* ainda é uma confusão no âmbito do ser, ainda que indesejada.

O *há* como lugar da neutralidade e da guerra entre os adversários soa como uma leitura demasiado estreita do ser. O ser e a responsabilidade, a ontologia e a ética *talvez* não sejam instâncias alérgicas, mas contíguas. O problema, nesse caso, situa-se onde o conceito de ser é demasiado estreito ou quando o ser instaura-se como identidade à revelia do outro, impossibilitando a abertura ao outro. Enquanto, na verdade, o ser só se sabe ser quando é reconhecido pelo outro, quando há encontro entre os diferentes. Nesse sentido, a diferença entre os seres separados torna-se a condição de aproximação, de desejo e de interconexão superando toda alergia. Os seres separados revelar-se-iam, então, convergentes na relação amorosa. A ontologia transfigura-se assim em erótica, pois o outro diferente suscita no mesmo o desejo. Assim, ética ou erótica e ontologia se reconciliam. O que faculta a superação da relação alérgica com o ser, mas isso somente mediante um alargamento do conceito de ser.

A ruptura entre erótica e ontologia, porém, não se conclui em Lévinas. A alergia ontológica somente alcança seu cume no discurso de Jean-Luc Marion. Com ele, o ídolo do pensamento ocidental (o ser) cederia lugar ao pensamento da pura generatividade, isto é, ao ente que se doa antes e sem nem mesmo ser. O fim da idolatria só acontece mediante a distância de um Deus que ama sem ser. Com isso, a afirmação levinasiana de que “ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência” (LÉVINAS, 2010, p. 159) é radicalizada. A saber, Marion (1986, p. 126) quer excluir a questão do ser, pois “ser ou não-ser – tal *não* é justamente a questão quando há Deus como amor”. Incipit!

## 2.4 DA IDOLATRIA DO SER À DOAÇÃO AMOROSA

*O cristianismo deu a Eros veneno para beber – ele não morreu, é verdade, mas degenerou em vício.*

Nietzsche, 1992, p. 82 § 168

*O eros ébrio e indisciplinado não é elevação em direção ao Divino, mas queda e gradação do homem.*

*Fica, assim, evidente que o eros requer disciplina e purificação pra dar ao homem não o prazer de um instante, mas um modo de fazê-lo antegostar, de certa maneira, o mais alto da existência, essa felicidade à que tende todo ser humano.*

Bento XVI, 2006, §4

### 2.4.1 Da idolatria à distância: pensar Deus

Quando a filosofia contemporânea retoma a “sexta-feira especulativa” de Hegel ou o anúncio da “morte de Deus” pelo Insensato, o que isso significa realmente para o pensamento? Qual é o ídolo que se tornou ultrapassado no anúncio dessa morte? Partindo dessa questão, Jean-Luc Marion explicita o sentido dessa morte através da relação entre ídolo, ícone e distância.

O ídolo mostra-se manuseável, facilmente conhecido e seguro em relação ao que representa. Ele pretende aproximar o conhecedor do divino, que se quer conhecer, e torna, supostamente, o divino apropriado pelo conhecedor. Porém, o ídolo só se aproxima do divino *supostamente*. Não há uma relação e uma identificação real entre o ídolo e a realidade que ele pretende “representar”. Por sua vez, o ícone não pretende uma identificação com o divino. O ícone conserva uma relação distante com o divino, pois revela somente a diferença entre o divino e sua imagem. Ele não revela o divino nem o humano inteiramente. “Visibilidade do invisível, visibilidade onde o invisível se deixa ver como tal, o ícone reforça um pelo outro. A diferença que ele reúne em sua própria irredutibilidade constitui, ao fim, o fundo do ícone” (MARION, 1977, p. 25). O visível e o invisível do ícone preservam a distância entre o divino e o humano. A distância necessária à visão enquanto motivação e figuração do visível. Uma distância jamais ultrapassável, pois ela faculta a visão do ícone, enquanto o ídolo pretende anular a distância e identificar-se ao divino. A distância mostra-se fundamental ao ícone, pois sublinha a profundidade do invisível sob o véu da visibilidade. Ela aproxima o que vê do invisível, pois apresenta uma figura inultrapassável e aberta (MARION, 1977, p. 26). Para o ídolo, a distância provoca uma fratura na identidade com o divino. Enquanto para o ícone, ela figura para além da visibilidade a profundidade do invisível. Justamente a partir desses três

conceitos (ídolo, ícone e distância) Marion desenvolve nos cinco ensaios de *L'Idole et la distance* sua primeira crítica à idolatria de “Deus” operada pela ontoteologia.

A idolatria desenvolvida pela ontoteologia assimilou a *causa sui*, o fundamento e o Ser como elementos imprescindíveis para pensar “Deus”. Esse “Deus” pensado pela ontoteologia como fundamento mostra-se um falsete, pois ele mesmo remete a outro fundamento. Enquanto a teologia também o afirma como *causa sui* e causador de tudo o que existe, esse “Deus” remete-se a algo invariável que o garante: o Ser. O Ser dos entes em geral que lhes originou e que permanece distante funda uma “ontologia comum” onde os seres dependem radicalmente do Ser para justificar sua existência. O Ser que, em última instância, a teologia e certa filosofia identificam com “Deus”. Com isso, fecha-se o círculo da idolatria e precisa-se de um grande esforço para se abrir a discussão que viabilize a distinção e a oposição entre “um ‘verdadeiro’ Deus ao ‘Deus’ da ontoteologia” (MARION, 1977, p. 35).

Para que se alcance a superação da idolatria necessita-se de uma nova compreensão de filosofia. Marion a assume como “loucura”, onde o “Deus” da ontoteologia constitui um ídolo rigoroso, pois “apresenta-se como o Ser do ente metafisicamente pensado” (MARION, 1977, p. 35). O Ser da ontoteologia carece de uma inversão radical para que se possa avançar na reflexão. O propósito de Marion distancia-se radicalmente da filosofia, pois tendo-a como loucura, o caminho da sensatez revela-se na “loucura da Cruz” no sentido paulino desse termo. Ele reinstaura a oposição entre a loucura da Cruz e a sabedoria do mundo “em vistas de uma teologia não onto-teológica” (MARION, 1977, p. 38). Sua postura fundamenta-se na posição heideggeriana que sugere um pensamento de Deus fora da presença do ser e na recusa levinasiana de pensar Deus a partir da ontologia. A questão encaminha-se para a assimilação da “morte de Deus”, enquanto o fim da idolatria do fundamento metafísico e a justificação dos valores morais fundados em Deus, segundo Marion (1977, pp. 57-58):

O que está em jogo na “morte de Deus” não escapa ao trivial que remonta a uma caricatura sem pertinência à metafísica, pela moral interposta. Por que a metafísica? Porque nela “Deus” tem idolatricamente ainda seu papel, e encontra seu lugar: “o lugar, que, pensa metafisicamente, voltando a Deus, é o lugar da efetuação causadora e a conservação do ente enquanto criatura”. Ao “Deus”, espelho idolátrico da moral, se sobrepõe a função idolátrica que a metafísica impôs, ou quer impor ao Deus cristão – depois de chegar pelos outros deuses. “...Deus e os deuses no sentido da experiência metafísica... estão mortos” (*Gaia ciência*, V, § 344). Eles estão mortos em sua função idolátrica: menos na moral que naquilo que ela recobre e mobiliza, isso que Nietzsche nomeia “platonismo”, mas que pode se subentender como estrutura ontoteológica da metafísica. “Deus” se encontra convocado – e não somente invocado – como o ente supremo que, no campo de um discurso sobre o ser do ente (*ontologia, metafísica geral*), cumpre-se por vez concentrar a perfeição exemplar (*ens realissimum, causa sui, ipsum esse*, etc.), e de assegurar causalmente a coerência de um mundo.

O ente supremo, a perfeição exemplar moral e a coerência do mundo ou o valor de verdade caracterizam o lugar de Deus no pensamento que assume a sua morte, mas que ainda permanece atrelado à busca ontológica. A esse Deus, Nietzsche tece todas as críticas. Um Deus que no pensamento ocidental constitui a história do Ser como destino, pois fundamenta a teoria geral dos entes no amparo último do ente supremo. Heidegger assumiu essa crítica nietzschiana no intuito de propugnar a desconstrução da história do pensamento metafísico. O outro lado dessa crítica situa a posição nietzschiana como uma crítica ao ídolo da metafísica. Marion entende a crítica nietzschiana dirigindo-a contra o ídolo do pensamento metafísico e da moral fundacionista, isto é, ao Ser. O contrário dessa crítica não é a defesa da metafísica pela afirmação do Deus como fundamento vivo. O contrário da crítica nietzschiana se explicita através do movimento que evidencia a humanidade de Cristo como “homem – e não ídolo do homem” (MARION, 1977, pp. 93-95).

A segunda crítica nietzschiana refere-se à questão do amor: a exclusividade possessiva e a unicidade do amante. O primeiro aspecto aponta, na *Gaia ciência* (§ 141), o amor de Deus como um amor condicionado pela reciprocidade e ameaça da vingança. O segundo, como amor dedicado da unicidade e que leva à morte: “o amor por *um só* é uma barbárie: é praticado em detrimento de todos os outros. E também o amor de Deus (*Além do bem e do mal*, § 67)” (MARION, 1977, p. 96). Às duas críticas do amor, Marion contrapõe não o amor de um Deus vingativo, mas o “Deus do amor”. A obra do amor cristão não é um amor que aniquila, mas que ama até a coragem de morrer pelo amado. O que Nietzsche não entendeu, segundo Marion, foi que o amor cristão não exige a posse exclusiva (não é ἐρῶς), mas amor pleno ou “Deus do amor” (ἀγάπη). Porém, só se ultrapassa essa visão negativa de Deus através da distância de Deus. Uma distância que se efetua pela ruptura da cadeia do pensamento ontoteológico, isto é, só pensando que “Deus está além (*au-delà*) do Ser, o que levanta outra interrogação” (MARION, 1977, p. 103). O entendimento na nova interrogação condiciona a possibilidade de pensar um Deus fora da idolatria ontoteológica do Ser. Porém, como é possível um Deus *além do Ser*?

O pensamento que considera a diferença entre o ser e o ente como saída do esquecimento do ser “suscita e confirma a constituição onto-teológica da metafísica” (MARION, 1977, p. 266). Com isso, Marion veta a possibilidade de retorno ao pensamento heideggeriano, pois toda ontoteologia pensa o ente supremo como um modo de ser entre os entes, ainda que o denomine *causa sui*, isto é, pensa-o ainda como Ser. Nesse sentido, Deus seria um ente, ainda que o ente supremo, submisso ao “ente hermeneuta do Ser”: o *Dasein*. Num segundo sentido, Deus não seria considerado como o ente supremo, mas simplesmente

um ente. Nesse caso, seria um ente ínfimo entre os demais entes. A idolatria de pensá-lo entre os entes permaneceria. Heidegger insiste na possibilidade de pensar Deus a partir da *Quadratura (Geviert)* dentro do limite do sagrado. Ainda assim, a idolatria permanece: “‘Deus’ é sob o modo de um ente” (MARION, 1977, p. 270).

A hipótese de Marion não se coaduna em nada com a ontoteologia. A questão está em pensar a partir de uma dimensão não-ontológica. A recusa da ontologia não significa um mergulho na ética. Não se necessita alargar a oposição entre ética e ontologia, pois não é uma moral que se pretende. Neste ponto, Marion rompe igualmente com a postura de Lévinas, embora retorne através dele à proposta platônica de pensar “para além da essência” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). O que Lévinas propõe com a prioridade do ente anterior a toda neutralidade do ser ainda equivale à questão da diferença entre ser e ente. À idolatria grega do Ser seguiria uma figura ontológica do ente anterior a toda neutralidade no sentido judaico. O que não acontece com a distância. O que Marion pretende é pensar Deus enquanto distância. “A distância autoriza o acesso sem condições nem precauções ao Outro, Deus além de toda ontologia. Assim a distância se liberta do cuidado do Ser. A onto-teo-lógica cedê-lo-á à uma dramática do Outro” (MARION, 1977, p. 277). A questão não se encontra no Ser e na diferença, mas no “reenvio (*Verweis*) ao amor”. A busca não se refere à confiança no Ser, mas na opção pelo “Amor absoluto de Deus pelo mundo” (MARION, 1977, p. 311), ou seja, passar da ontologia à erótica (MARION, 1977, p. 314):

O Ser não tem mais de *porque* que a rosa – mas só um perdão pode dar-lhe o que ele não imputa como uma falta dessa ausência. Só a distância que doa por nada, senão pelo prazer de uma graça, perdoa (*par-donne*) ao Ser sua inanição, e se doa se abandona a um jogo sem razão. Que a vaidade devém dom sem razão – só a distância pode dar ao Ser, porque só ela, que se abandona nesses dons, sabe reconhecer na serenidade (*Gelassenheit*) um ícone da caridade.

A questão definitivamente não se situa no pensamento sobre o ser, pois tanto há ser na *rosa* quanto no *ser*. O eixo da discussão precisa superar a inanição de Ser em direção à generosidade ou à doação amorosa que está além do ser. A doação supera a idolatria, pois nela mesma acontece a supressão do ícone, porque a doação se faz caridade. O percurso do nosso autor aponta, então, para a radicalidade de um *Deus sem ser*.

#### 2.4.2 Da idolatria do ser ao Deus que ama sem ser

“Há, em Marcel, a preocupação de prolongar a ontologia tradicional: Deus é o Ser. A ideia de que Deus é outramente que ser, além do ser, como diz Marion – viu o livro de Marion: *Dieu sans l'Être?* – devia assustá-lo” (LÉVINAS, 2010, p. 147). Talvez um dos

graves problemas do pensamento atual localize-se na incapacidade de se surpreender, de se assustar diante da realidade. A oposição entre Gabriel Marcel e Jean-Luc Marion parece votada ao silêncio. Um silêncio que sugere uma aproximação perigosa e semelhante àquela apontada por Étienne Gilson (2006, pp. 495-520) sobre a Idade Média: o fim do pensamento medieval não se deve ao esgotamento de suas possibilidades, mas à carência de indivíduos capazes de levar adiante suas grandes questões. O dissenso entre Marcel e Marion sequer foi questionado suficientemente na literatura filosófica do nosso tempo. A comodidade de silenciar a questão parece mais sugestiva que a ousadia de enfrentá-la. Esse, porém, não é o caso em questão. Por isso, consideremos o espanto levinasiano.

A “morte de Deus” meditada por Marion não aponta sua inexistência nem sua falsidade, ou seja, o Deus pensado por Marion está a salvo de não ser e de não ter existência concreta. A questão é outra. Em *Dieu sans l'Être*, medita-se, à luz de Schelling, a questão da “liberdade de Deus com respeito à sua própria existência” (MARION, 2010, p. 10). A hipótese do autor aponta a necessidade de meditar sobre Deus sem, no entanto, submetê-lo à lógica do ser e à cadeia da existência. A liberdade divina pensada fora do denominador comum da ontoteologia. Quer como Ser, *causa sui*, *ens realissimum* ou quais outros títulos de ordem ontológica, pretende-se pensar Deus alheio à essa cadeia. Para Marion (2010, p. 53):

O divino não aparece assim senão na diferença ontológica impensada como tal, pois também na figura do fundo fundador, requer pôr-se a salvo do ente, antes de se pôr em segurança, por isso fundar. A onto-teo-logia afasta, de si mesma, uma função, pois um lugar para toda intervenção do divino que queira se constituir como metafísica: o pólo teo-lógico da metafísica determina, desde que se pôs em obra do começo grego, um lugar o qual se denominará mais tarde “Deus”. De sorte que “Deus não pode, então entrar na filosofia senão à medida onde esse, ele mesmo e conformemente à sua essência, exige que Deus entre nela e precisa como o fará”. O advir de qualquer coisa como “Deus” em filosofia revela, pois menos de Deus que da metafísica, como figura destinal do pensamento do Ser. “Deus” se determina a partir e ao proveito disso que a metafísica pode prover, admitir e suportar. Essa instância anterior – que determina a experiência do divino a partir de uma condição suposta incontornável –, marca um primeiro caráter da idolatria.

O pensamento fundador, a metafísica teológica e o pensamento do Ser condicionam previamente o lugar do pensamento idolátrico sobre Deus. Quer como fundamento da realidade, como Ser entre os entes ou como Ser identificado a Deus, com todos os nomes possíveis (fundamento último, *causa sui*, simplesmente Ser, etc) não se afasta da idolatria. Enquanto permanecer a idolatria conceitual do Ser ou se recorrer a uma função precisa a partir dele, o pensamento ontoteológico manterá a cadeia do pensamento. A ruptura da ontoteologia somente é possível mediante a destruição dos ídolos conceituais, especialmente do Ser. Necessita-se operar no pensamento um ateísmo conceitual. Encontrar um espaço em que o



pensamento do Ser não prevaleça sobre Deus. A considerar a diferença ontológica como lugar para “pensar o ser como Ser” chega-se a outra possibilidade. Pensar o ser como Ser significa que não é a partir do ser que se pensará Deus. Enquanto se afirmar essa possibilidade, o pensamento de Deus para que possa ser genuinamente excluído da ordem ontoteológica precisa “pensar a essência do sagrado”, ou seja, somente “a partir da essência do sagrado que se pensa a essência da divindade” (MARION, 2010, p. 61). Retorna-se assim ao cerne da *Carta sobre o humanismo*: “o sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus –, manifesta-se somente, então, no seu brilho, quanto antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado na sua verdade” (HEIDEGGER, 1998, p. 62). O enclausuramento da questão do ser na filosofia faculta a possibilidade de se pensar a divindade não mais ontoteologicamente, mas na dimensão do sagrado.

A questão fundamental no pensamento sobre a existência de Deus não é propriamente o Ser e sua condição, mas a liberdade de Deus em relação à sua própria existência. No entanto, a experiência humana sobre Deus revela-se na dimensão do ser. Citando Heidegger no *Séminaire de Zurich*, Marion (2010, p. 62) assevera que “o ser possa ter o sentido de um predicado possível para Deus”. A questão situa-se na necessidade da ruptura radical do vínculo entre Deus e Ser.

Em resumo, “Deus” não se torna previamente visível como ente, porque assim o satisfaz – ou menos no sentido – e reenvia reflexivamente (espelho invisível) ao próprio visto que trás primeiro e decididamente o Ser. Dito outramente, a proposição “Deus é um ente” aparece propriamente como ídolo, porque ele não faz senão retornar à visão, desde já, decidida que todo “Deus” possível, presente ou ausente, de uma maneira ou de outra, ao ser. (MARION, 2010, p. 69)

Qualquer que seja a nomeação de Deus na cadeia do ser será desde sempre presa da ontoteologia. Definitivamente, o que se pretende difere radicalmente dessa possibilidade. Quer se pensar Deus sem condições, ou melhor, sem a submissão, a inscrição ou a descrição dele vinculada a qualquer modo de ser ou de ente. A intenção de Marion aponta a tarefa de “pensar Deus como tal”, pois “o Ser não diz nada de Deus que não possa logo recusar. O Ser, mesmo e, sobretudo em *Êxodo* 3,14, não diz nada de Deus; ou não diz nada de determinante” (MARION, 2010, p. 71)<sup>16</sup>. Fora da cadeia do ser, resta o lugar do impensado para Deus. Considera-se o impensado como possibilidade para pensar Deus. Não o impensado enquanto

---

<sup>16</sup> A reflexão de Marion ergue-se, nesse ponto, contra toda a ontoteologia e contra toda a “metafísica do Êxodo” tão bem apresentada por P. Ricoeur em **Da tradução à interpretação**. Além do vínculo explícito com Schelling, parece que Marion pensa também na “visão em Deus” de Malebranche quando anuncia o “pensar Deus como tal”.

aquilo que não se pode pensar, mas o impensado como o que ultrapassa a capacidade de pensamento. “O impensado determina Deus em sua condição de definitiva indeterminação por um pensamento criado e finito” (MARION, 2010, p. 72).

O impensado na questão de Deus não se refere a nenhum modo de negação de Deus nem à sua recusa conceitual. Ele indica que não há conceito que abarque a totalidade do pensado cuja realidade seja a divina. Essa realidade coloca-se fora do nosso campo de pensamento, pois, quando o pensado é divino, Marion concorda com Lévinas, o pensamento pensa mais do que pensa (LÉVINAS, 1997, p. 209s). O impensado de Deus decorre, justamente, do seu excesso diante de todo pensante. Ele satura o pensamento. Por isso, Marion grafia “Deus” com um sinal cruciforme sobre o nome, assim como Heidegger fez com o termo ser na última fase do seu pensamento. Marion alega a necessidade da grafia em vistas de não confundir o impensado com um novo ídolo. Após essa longa desconstrução do discurso ontoteológico, ele tematiza o positivo do seu pensamento.

Pensar ~~Deus~~, pois, fora da diferença ontológica, fora da questão do Ser, também, ao risco do impensado, indispensável, mas indepassável. Qual nome, qual conceito e qual signo, portanto resta agora praticável? Um só sem dúvida, o amor, ou como se quer dizer, tal qual são João o propôs – “Deus [est] *agapè*” (1 João 4,8). Por que o amor? Porque esse termo, que Heidegger, como aliás toda a metafísica, embora de uma outra maneira, mantém em estado derivado e secundário, resta agora, paradoxalmente, bastante impensado para, um dia ao menos, libertar o pensamento de ~~Deus~~ da segunda idolatria. (MARION, 2010, p. 73)

A dupla idolatria do Ser e da diferença ontológica só pode ser superada por um pensamento fora da cadeia do ser, por isso o amor (*agape*) revela-se um conceito profícuo, especialmente porque esquecido pelo pensamento metafísico. O amor supera a dupla idolatria precisamente em dois aspectos. Primeiramente, porque o amor não comporta condição de possibilidade nem qualquer outra submissão ao ser. O amor não devém da ordem do ser, mas da doação, da pura generosidade. “Se, ao contrário, Deus não é porque não tem ser, mas ama, então por definição, nenhuma condição não pode mais restringir a iniciativa, a amplidão e o êxtase. O amor ama sem condição, do simples fato de que ele ama, ele ama também sem limite nem restrição” (MARION, 2010, p. 74). Em segundo lugar, porque o amor impossibilita qualquer idolatria visível, antes remete ao espelho do invisível. O amor enquanto doação não doa, senão a si mesmo, sem limite. Na doação de si não há ídolo que se interponha, pois o amor doa-se completo como “*diffusivum sui*”. Enquanto o que se doa, o amor permanece sem condição, ao mesmo tempo, que efetua uma crítica de si mesmo:

Pois o amor não retém nada, nem a si mesmo, nem sua representação. A transcendência do amor significa antes que ele se transcende a si mesmo em um movimento crítico onde nada – o próprio Nada – não pode conter o excesso de uma doação absoluta – absoluta: desfeita de tudo isso que não se exerce nesse próprio abandono. (MARION, 2010, p. 75)

Desse modo, supera-se a dupla idolatria, pois Deus não se dá a pensar como um modo de ser, mas somente como o que se doa e se doa porque ama. “Dar-se a pensar como amor, pois como dom; dar-se a pensar como um pensamento do dom” (MARION, 2010, p. 75). O dom liberto de toda metafísica do Ser do ente. Porém, liberto de todo o pensamento do ser, quais são as consequências para o pensamento sobre Deus? Essa é a questão que Marion teme, pois, de certo modo, Heidegger já a respondeu no *Séminaire de Zurich*. Nele, Heidegger afirma que “...Ser e Deus não são idênticos e eu não tentaria jamais pensar a essência de Deus por meio do ser” (MARION, 2010, p. 92). Uma consequência imediata seria a ruptura inconciliável entre a fé e a razão, por isso Marion vê-se no dever de procurar uma terceira posição. Porém, o que ele radicaliza é justamente a afirmação de que “o termo *ser* não deve intervir no discurso teológico” (MARION, 2010, p. 95). Com isso, o lugar reservado a Deus não se volta à ontoteologia nem à hermenêutica praticada pelo *Dasein*, isto é, nem à diferença ontológica. Antes, necessita-se sempre afirmar “que Deus não se diz segundo nem a partir de Ser” (MARION, 2010, p. 109). O lugar do discurso sobre Deus só pode ser o dom, segundo Marion (2010, pp. 146 e 148):

O dom cruza o Ser/ente: ele o reencontra, ele o bifurca com uma marca, enfim ele o abre, como abre um cruzamento, sob uma instância que resta indizível segundo a língua do Ser – a supor que ele pudesse conceber um outro. Abrir o Ser/ente à instância de um dom implica pois, ao menos, que o dom pudesse decidir [de] o Ser/ente. Dito outramente, que o dom não se expõe segundo o Ser/ente, mas o Ser/ente se doa segundo o dom. *O dom liberta o Ser/ente*. [...] O dom, libertando o Ser/ente, libertando o ente do Ser, se liberta enfim a si mesmo da diferença ontológica: não somente envia, não somente desvia, mas desobstrui do instante primeiro – a caridade. Pois o dom não se liberta de si mesmo senão exercendo a partir e em nome desse que, maior que ele, vem depois dele – esse que se diz e doa como dom, a caridade mesma. A caridade liberta o Ser/ente.

A lógica do dom conduz à liberdade fundamental frente ao ser e ao ente. O que Lévinas fez em relação à ontologia, introduzindo-se na relação, na ética, Marion o faz do ser em direção ao dom. O dom revela o lugar de ~~Deus~~ no pensamento, não porque constitua outra realidade, mas porque o dom doa-se, não havendo, portanto, um ídolo do amor. Há a realidade do amor em sua doação completa. A distância em que ~~Deus~~ se mantém é superada pelo dom, pois acontece na doação que satura toda possibilidade de compreensão e toda intensidade.

Operada a passagem do ser ao dom, Marion não exclui definitivamente o ser, embora priorize o dom. “O amor (*agapè*) sobrepassa todo conhecimento, de uma hipérbole que a define e, indissolúvelmente, veta o acesso. O cruzamento do Ser só abre espaço onde os entes aparecem; depois porque o amor (*agapè*) não nos aparece em si” (MARION, 2010, p. 157). O amor só se revela no dom, só capta sua densidade na fartura do dom que sobrepassa todo conhecimento e toda compreensão. Entre o desencanto do mundo com suas vaidades e o conhecimento do ser, emerge a doação amorosa que ultrapassa toda medida. Fora do ser, mas sem submergir na vaidade ou no simples sentimento. O amor revela-se como o intermediário no mundo. “Esse lugar, entre Ser e caridade, se nomeia melancolia” (MARION, 2010, p. 188).

Marion aponta sutilmente uma terceira face da moeda nessa passagem. Situar a presença divina entre o ser e a caridade pode ser um caminho para superar a ontoteologia, porém, logo em seguida, há uma afirmação que novamente polariza o discurso. Se o ser constitui o lugar da filosofia e a caridade, da teologia, Marion define sua postura. “Só o amor não tem ser. E Deus ama sem ser” (MARION, 2010, p. 195). Essa afirmação está em completa consonância com todo o discurso anterior, por isso explicita a postura do autor. Ele considera a singularidade divina somente na polaridade amorosa, o que veta o discurso filosófico, exceto o fenomenológico. Essa postura terá um preço, pois inviabiliza um diálogo franco com a perspectiva filosófica. O temor que se abate sobre o discurso vem justamente da incapacidade do diálogo entre filosofia e teologia.

O oposto do discurso de Marion caracteriza-se pela tríplice implicação da ontoteologia. Nela, considera-se Deus a partir do campo metafísico em que o Ser determina os entes pela dependência destes em relação àquele. Deus permanece como o fundamento causal (*Begründung*) de toda a realidade e reflexivamente pensado como *causa sui* (MARION, 2010, p. 287). A questão que retorna está novamente na oposição fundamental sustentada pelo autor entre a ontoteologia e o “Deus que ama sem ser”. Ele ultrapassa toda possibilidade de conhecimento, escapando da ontoteologia, por isso permanece livre da cadeia do ser (MARION, 2010, pp. 301 e 326). Essa incompreensibilidade permite pensar um Deus fora da ontoteologia e da diferença ontológica, porém unicamente no domínio da teologia. Nesse ponto, finda-se a possibilidade de diálogo entre ser e amor ou, ainda, filosofia e teologia. Para finalizar sua argumentação, Marion apresenta quatro argumentos que permitem pensar e conservar a crítica à ontoteologia. O primeiro refere-se à diferença radical entre Deus e todos os entes; o segundo, à diferença entre ente e ser (*ens et esse*) pensável somente à luz da criação; no terceiro, o excesso existencial divino não permite pensá-lo nas categorias do ser,

pois as satura; finalmente, resta o caráter incognoscível divino. Doravante, Marion não concede a menor possibilidade de pensar Deus segundo as categorias do ser, inclusive assumindo o risco de sua incognoscibilidade. Nesse ponto, o discurso do autor conduz a consequências inaceitáveis para a filosofia, pois a ruptura completa com a dimensão do ser recusa cidadania à filosofia e submerge Deus no apofatismo. Marion insiste em pensar *Deus sem o ser*. “O ser (*esse*) não designa Deus senão na estrita medida onde ele o diz sem o ser. Não somente sem o ser tal que o constitui a onto-teo-logia na metafísica, mas também fora de todo horizonte do ser, mesmo enquanto tal” (MARION, 2010, p. 327).

A obra de 1982 recebe uma sequência primorosa nas teses desenvolvidas em *Prolégomènes à la charité* de 1986. Nela, Marion explicita o sentido real do amor defendido nas obras anteriores. Apoiado em Pascal que recorda a prioridade absoluta do amor ante o conhecimento de Deus e na afirmação joanina de que “Deus é amor”, ele evidencia o valor da vontade no ato de aproximação a Deus. Consciente da não evidência do amor, além do fato de que convém amar a Deus antes de todo conhecimento e de que o dom que supera a distância divina não precisa ser assumido como amor, mas por amor, ele mostra que o amor ignora a lógica da racionalidade e do cálculo, dos entes e da visão do mundo. Afinal, o rigor do amor nos interdita inclusive pensar e equacionar sua prática, pois o amor revela-se como puro dom (MARION, 1986, pp. 7 e 80). Contra toda descrença, crer o amor convoca o amante a recebê-lo como dom que supera a distância entre ele e o amado. Essa confiança no amor acontece pela vontade. O querer concretiza-se na decisão de quem recebe o amor como dom.

Para crer, a vontade não necessita senão de *querer outramente*: abandonar-se ao dom, em lugar de se assegurar de uma posse. Para crer, a vontade não necessita senão de se converter. Nada a separa da fé, senão o amor. Frente a esse pequeno abismo, não somente a vontade resta só, mas a faz ainda renunciar à sua solidão, desfazer-se da solidão idiota, estritamente, para se perder na alteridade onde, com o outro, que já se acha sempre, onde acede à distância. (MARION, 1986, p. 83)

A vontade decide-se por *querer outramente*, no dom, o encontro com o outro e a supressão da distância e da solidão. No encontro amoroso não há mais distância, mas pura relação com o outro. Relação que jamais se aprisiona, pois o outro jamais se reduz ao eu na relação amorosa. Igualmente, na relação com Deus, ambos mantêm a irreducibilidade, pois é a condição de todo amor. Deus, por sua vez, não se dá sequer a qualquer forma de conhecimento, pois “excede sua própria ‘demonstrabilidade’” (MARION, 1986, p. 88). O amor que acontece na relação ao outro conserva o outro em sua realidade, ou melhor, “eu amo uma alteridade identificável, individualizada, pois estrangeira a mim” (MARION, 1986, p.

96). Finalmente, o amor constitui-se como ato que diz respeito ao outro que se mantém insubstituível (MARION, 1986, p. 120). O amor conserva sua unicidade, pois o outro jamais se confunde com os demais e jamais se reduz ao eu. Assume-se a responsabilidade pelo outro, pois a relação constitui-se como *haecceitas*, isto é, “situa-se além da essência”. O outro é amado como particularidade atômica em meio a todos os outros, que permanecem na indiferença. “O outro enquanto tal impõe-se como outro de todos os outros, e não reside nele só tanto quanto ele se separa de tudo. A *haecceitas* efetua uma separação absoluta de toda similitude, até provocar a santidade do outro. O outro só se singulariza” (MARION, 1986, p. 115).

Nesse ponto, Marion marca a radical diferença entre o seu pensamento e a tradição, pois a prioridade do amor exclui todo ser, visto que se ama inclusive sem ser. O amor acolhe a exclusividade do outro que permanece a salvo em meio a todos os outros. A *haecceitas* do outro realiza-se além da essência, porque antes de qualquer explicação ou demonstração, há a relação amorosa acolhida como dom. Assim, a prioridade da relação antecede e suprime a necessidade de qualquer demonstração, porque importa, em primeiro lugar, a particularidade atômica do outro. O amor supera inclusive a validade da crítica hegeliana e nietzschiana, pois não compreende mais a Deus como ídolo conceitual nem como totalidade racional e ontológica. O outro amado está para além da essência (*haecceitas*), isto é, fora da cadeia da ontoteologia e da diferença ontológica. O ser cede lugar ao amor; a filosofia, à teologia; e a ontologia à relação amorosa que acontece na acolhida do dom.

#### **2.4.3 “Ser ou não-ser – tal não é justamente a questão quando há Deus como amor”**

O percurso do pensamento do nosso autor até aqui efetivou uma passagem da idolatria à distância, pois com o dom do amor supera-se a distância e, em segundo lugar, uma passagem da idolatria do ser à condição do amor por si mesmo, isto é, de um Deus que ama antes mesmo de ser. Cumpre agora analisar a terceira dimensão do seu pensamento, na qual ele afirmará a condição de uma erótica antes de qualquer ser. Ele propõe uma compreensão erótica que precede todo ser.

Aos que defendem a “morte de Deus” quer como evento “conceitual, rigoroso, regional” quer como postura “dogmática e totalitária”, o autor não opõe resistência teórica. O estatuto existencial divino não se submete à lógica racional. “Deus, se ele é Deus, excede todo conceito, em perfeita indiferença à negação como à afirmação” (MARION, 1986, p. 109). Com isso, Marion opõe-se radicalmente à postura heideggeriana para quem “se Deus é, então

é um ente, ele também” (MARION, 1986, p. 111). A oposição é necessariamente justificada, pois se a idolatria do ser distorce o conhecimento de Deus, naturalmente impõe-se a ruptura. A condição de pensar um Deus fora da cadeia do ser exige um novo modo de pensar. A saber, um pensamento sem o operador teórico da ontoteologia. Esse pensamento revela-se na crítica do ser e na adesão da caridade como o princípio do novo pensamento. Paul Gilbert em um breve ensaio sobre o pensamento de Marion consignou em poucas palavras a densidade dessa nova forma de abordar o pensamento sobre Deus.

Se a metafísica quiser ser fiel a seu propósito último, não examinará, pois o *esse* mas a caridade. Insistamos: esta perspectiva é mais tradicional do que a da substância, estabilizada pelo moderno saber; ela tem início antes de Platão, passa por Agostinho, Bernardo de Claraval, toma novo ânimo com Pascal, anima a reflexão de Blondel. A caridade jamais é apreendida verdadeiramente em uma representação conceitual. Ela “subsiste” verdadeiramente em uma ação praticada, em “fazendo-se”. Isso não significa que estejamos destinados a nos calar a seu propósito, e a concordar com os ateísmos das vias unicamente apofáticas. Com efeito, o amor conhece, mas sem representação; ele conhece o que é o próprio ato de seu dom e de sua realização. Escapa assim à idolatria conceitual. “O amor [...] ultrapassa decididamente todo ídolo, uma vez que sua própria intencionalidade, aceitando ser visto sem ver, destrói as condições de possibilidade da idolatria – ver sem ser visto. [...] O amor, por amor, conhece na verdade o amor. Não só ele mesmo, que ama, mas também aquilo que ama, se aquilo que ama também se dá como amor.” (GILBERT, 2012, p. 47)

Nessa nova forma de abordar a questão de Deus, a centralidade do discurso passa do *esse* à caridade. A caridade constitui uma via primária, isto é, anterior e mais fundamental que o próprio ser, pois já em Platão o bem ultrapassa o ser e permanece como o horizonte último de referência para o conhecimento. Em segundo lugar, a caridade faculta um conhecimento essencialmente não idolátrico, pois destituído de qualquer representação. Em terceiro, a caridade inaugura uma fenomenologia da visão: “ver sem ser visto”. A relação com o divino deixa o estatuto teórico e racional e emerge na lógica da relação, sem, no entanto, reduzir-se ao apofatismo. “Conhecer Deus, ou não, quer dizer primeiramente, deixar-se, ou não, conhecer por Deus” (MARION, 1986, p. 115). À medida que se deixa conhecer, supera-se a dualidade do amor e do ódio na relação com o divino. Além do ódio enquanto incapacidade de amar, há objeções à condição epistêmica da caridade.

A essas objeções podem-se opor algumas razões. Em primeiro lugar, ainda que a caridade não seja representável, e é bom que não o seja, pois evita qualquer idolatria conceitual. Sabe-se, no entanto, que ela, para além de todo conceito, pode ser conhecida em si mesma, pois passível de se efetivar nas ações. Em segundo lugar, a caridade por sua incondicionalidade revela-se mediante o “ver sem ser visto” e, em terceiro, “aquele que ama

não vê Deus como um objeto, mas o reconhece como a lógica dominante de seu próprio ato de amor, como a onda movente e o fluxo imenso que ergue seu élan, a força que age em seu próprio esforço” (MARION, 1986, p. 120). A lógica do amor rompe, definitivamente, toda idolatria e insere o próprio pensamento na regra da experiência e do encontro com o amado. O caminho não decorre mais de uma operação teórica, mas pragmática, pois a afirmação de que se ama opera entre locutores uma realidade à qual não se renuncia doravante (MARION, 2010b, p. 134). De modo semelhante, o acesso a Deus acontece através de uma “fenomenologia do não-aparente” (MARION, 2010b, p. 22), visto que toda aparência redundaria no aparecer de um objeto e, por consequência, em idolatria. A dinâmica da caridade, no que tange a Deus, torna-se patente no amor ao próximo ou, ainda, no operador da visão divina que torna visível o sentido do amor: “operatur visio Dei in sensu amoris quo videtur Dei” (MARION, 1986, p. 120).

Na lógica do amor não existe mais domínio nem afirmação de um sobre o outro, pois o ser perde sua prevalência cedendo lugar à prioridade do amor. O ser não se impõe sobre o amor, antes é amado por ele. A afirmação da prioridade absoluta do amor antes de todo ser não exclui de todo o ser. Este, ao contrário, goza da generosidade de ser em virtude do amor que lhe é devotado. Isso não significa uma volta ao ser da tradição metafísica, pois seria uma profanação. O que se afirma primeiramente é que o ser não se sustenta sem o amor. Somente numa relação erótica o ser se expressa em sua plenitude, por isso a insistência na superabundância do amor que recusa toda profanação, conduzindo o ser além de suas possibilidades. O amor conduz o ser à transcendência de seus próprios limites, por isso “ser ou não ser – tal *não* é justamente a questão quando há um Deus como amor” (MARION, 1986, p. 126). A paráfrase de Shakespeare mostra exatamente o conteúdo do pensamento de Marion. No entanto, há uma questão a ser respondida: como se efetua a aproximação e a revelação no ato amoroso?

A essa questão ele dedica uma obra ousada, o *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation* de 1997. A volta às coisas mesmas por meio da redução fenomenológica prenunciada por Husserl e Heidegger alcança nessa obra um desenvolvimento que constitui uma verdadeira “fenomenologia do não-aparente”. Essa fenomenologia não é, senão, uma fenomenologia da doação, que Marion elabora à luz do desenvolvimento do princípio da redução fenomenológica. Mediante uma quádrupla formulação do princípio da fenomenologia, alcança-se a realidade intencionada.

Em primeiro lugar, o nosso autor recorda que na metafísica a prioridade repousa sobre a demonstração, enquanto na fenomenologia, na aparição que *se* mostra. O que conta na



fenomenologia não é a lógica conceitual estrita, mas a capacidade de captar o que se mostra e como ele se mostra. Em segundo, opera-se um complemento da primeira operação. A saber, necessita-se “passar do mostrar ao deixar *se* mostrar, da manifestação à manifestação de si a partir de si disso que, então, *se* mostra” (MARION, 1997, p. 15). A demonstração ainda apoia-se na lógica do ser que exige suas razões, enquanto aquilo que *se* mostra, mostra-se na sua liberdade originária, na sua condição inicial e genuína. Porém, isso ainda não é suficiente. Necessita-se de uma radicalização do princípio de modo que a doação anteceda toda constituição e possibilidade de ser. E a terceira formulação do princípio fenomenológico é rigorosa: “...*toda intuição doadora originária é uma fonte direta para o conhecimento, que tudo* isso que se oferece *originariamente* a nós *na intuição* (em sua efetividade carnal, por assim dizer) *deve ser simplesmente recebido por esse que se doa, mas sem não mais ultrapassar os limites nos quais ele se doa*” (MARION, 1997, pp. 20-21). O que se doa ao conhecimento se doa de qualquer modo, mas segundo o modo próprio da doação. Tornar-se-ia inacessível uma doação que não tivesse a menor referência ou coerência interna, ou seja, o que se doa, doa revelando-se no que tem de mais próprio. A doação revela o doador em sua “efetividade” e coerência interna. O terceiro princípio, como se vê, é uma antecipação a todo ceticismo contra-fenomenológico que poderia acusá-lo de vacuidade ou incoerência interna. Ao contrário, o que se doa, revela-se em sua verdade. Finalmente, o quarto princípio efetua a última redução possível: “a operação fenomenológica essencial da redução resulta dessa vez – além da objetividade e da entidade – à pura doação” (MARION, 1997, p. 29).

Apoiado nesses quatro princípios da redução fenomenológica, entende-se, finalmente, a nova possibilidade de acesso à realidade. Os princípios centram-se na passagem da demonstração ao mostrar-*se*, da ostensiva manifestação de si ao simples deixar-*se* ver ou mostrar, da intuição doadora originária à acolhida do que se doa em sua efetividade carnal e da objetividade e entidade à pura doação. Onde se entende a nova postura em relação ao ser. “Para ser, um ente deve aparecer, por isso doar-*se*” (MARION, 1997, p. 45). A doação supera a lógica do conhecimento, pois dispõe uma relação de simples acolhida do que se doa. Nesse sentido, a doação arrasta consigo uma imanência radical e efetiva-se na relação de reciprocidade entre doador e aquele que recebe a doação. Suprime-se assim a tentação de retirar do outro o que ele não oferece, pois espera e recebe-se no fenômeno da doação somente o que o outro *mostra* e do modo como ele *se* mostra. “Aparecer em pessoa equivale, pois finalmente a ser, mas ser supõe ser doado” (MARION, 1997, p. 40).

Sem a superação da lógica do ser não se efetiva a doação, isto é, onde o domínio do ser prevalece não há generosidade. A doação do outro depende do fim do império do ser, pois

só onde há encontro e onde se suprime a violência e o domínio de um ser sobre o outro pode haver doação. Ou ainda, se quiser na linguagem levinasiana, acolhimento des-inter-essado do outro. Com essa obra, Marion praticamente conclui o projeto iniciado com a crítica à idolatria do ser. Dessa crítica, ele dirige-se à doação como fundamento, constituindo, ao seu modo, o que denomina fenomenologia da doação. Uma fenomenologia que acontece mediante e por obra do amor.

Essa situação, ainda virgem de toda exploração, não permite e não exige somente recomençar a temática da ética – do respeito e do rosto, da obrigação e da substituição –, e de confirmar a plena legitimidade fenomenal. Ele autorizará também primeiramente isso que a ética não pode atender: a individualização do outro. [...] Essa individualização trás um nome: o amor. Mas nós perdemos depois de longo tempo o conceito que o torna justo e esse nome permanece o mais prostituído dos termos. Portanto, a fenomenologia pretende fazer de seu tema privilegiado – “o amor, como *motivo* de fundo da compreensão fenomenológica” (Heidegger, *Grundprobleme der phänomenologie*, GA 58, p. 185). A fenomenologia da doação pode, enfim restituir a dignidade de um conceito? (MARION, 1997, p. 443)

Nesses termos, o autor consigna toda a pretensão da fenomenologia da doação. Recorre a Heidegger para demarcar o ponto de partida do seu pensamento. Através da fenomenologia da doação, pretende alcançar o que a ética levinasiana não logrou. Considerando o primeiro período da citação, vê-se o afastamento de Marion em relação a Lévinas. O que Marion pretende só é possível verdadeiramente pelo amor, pois a “individualização atômica” em meio a todos os outros acontece somente pelo amor. A exclusividade da relação que institui o outro como único entre os demais não é eticamente factível. A ética pressupõe relação entre iguais e não só em indivíduos que se elegem. Nesse sentido, fica evidente um limite do pensamento de Marion, pois como é possível pensar a sociedade se, prioritariamente, elege-se a “individualização atômica” como modo para a relação com o outro? O risco a que se expõe tal pensamento vem da potência atribuída aos indivíduos sem equacionar todas as consequências dessa eleição. Ademais, a outra questão que permanece aberta refere-se à degradação sofrida pelo termo amor e inquire o mérito da própria fenomenologia nessa tarefa de restituir-lhe sentido.

Após *Etant donné*, Marion dedicou-se a duas pequenas obras: *Le phénomène érotique* de 2003 e *O visível e o revelado* de 2005. Na primeira, radicalizam-se as questões referentes ao amor e à individualização. Definitivamente, o ser não constitui o lugar do pensamento para ele, antes o amor. “Em resumo, ‘ser ou não ser’, tal não é mais a questão, mas unicamente ‘amas-me, aliás?’” (MARION, 2003, p. 72) O modo como o amor acontece postula algumas condições: o silêncio, a individualidade, a carnalidade do outro e a “inclusão de um terceiro”.

O único terceiro aceitável na relação amorosa é Deus, pois ele nos precede e transcende, ama plena e perfeitamente (MARION, 2003, pp. 369 e 322), por isso não rompe a exigência fundamental do verdadeiro amor: a fidelidade. No entanto, a fidelidade é a condição da falta, isto é, do risco permanente e inevitável da infidelidade. Mas a fidelidade inscreve no amor a radical temporalidade e seu devir inevitável. O amor acontece na imanência radical, pois não há garantias externas nem eternas. Nesse sentido, o amor implica o risco, mas somente ele revela toda a possibilidade imaginável em todas as relações. “O amor quer a eternidade no tempo e desde o primeiro instante; e ele o obtém aqui, porque a antecipa e a provoca” (MARION, 2003, p. 348). Na antecipação da eternidade, o amor conduz à transcendência, faz-se transcendência. Transcende o tempo e tudo o que há nele, inclusive a limitação do ser preso na cadeia do tempo. Nesse sentido, liberta o ser para a sua máxima possibilidade, ele o eterniza na imanência, por isso “o amor serve ao ser, serve o ser, mas não só” (MARION, 2003, p. 122).

Servir ao ser não significa de modo algum um retorno à cadeia do ser ou ao que Heidegger colocou como condição de todo pensamento, isto é, a diferença ontológica. Por maiores méritos que tenha, Heidegger permanece credor de uma visão em que Deus é o mais excelente dos entes, mas ainda assim *ente*. O que Marion intenciona não acontece pela volta ao ser, mas justamente pela radical exclusão da lógica do ser para pensar Deus e o amor. Arelado ao pensamento de Heidegger, “...Deus não pode mais se revelar livremente, mas deve se manifestar sob as condições sobrepostas do salvo, do sagrado e do divino, portanto finalmente do ser. Escrínio de todo ente, o ser desempenha, no caso de Deus, a função de uma tela; precede a iniciativa de se revelar, fixa o quadro da revelação, impõe ao dom revelado as condições de sua recepção” (MARION, 2010b, p. 28).

O amor enquanto relação pessoal não tem referente nem constitui um ato locucionário. A declaração amorosa tem um valor pragmático e restringe-se aos membros da relação e é nesse ponto que se encontram “o discurso erótico e a teologia mística” (MARION, 2010b, pp. 134-135). A questão não respondida aponta justamente a necessidade de pensar um “fenômeno sem o ser”. Nesse caso, o pensamento se desvencilharia da ontologia e da busca do sentido do próprio ser. Se o fenômeno antecede o ser, ele pode se doar sem ser. “Em todos esses casos, seria preciso generalizar em cada ente dado o estatuto de um além da entidade (ἐπεκείνα τῆς οὐσίας), que Platão reservava apenas à ideia do bem (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ)” (MARION, 2010b, p. 87). Além de tudo isso, uma questão permanece aberta: o que aconteceu ao *eros* no interior do pensamento cristão? Somos obrigados a concordar com o diagnóstico

nietzschiano ou precisamos discipliná-lo para que não perverta o caminho de ascensão humana em direção ao divino?

Para Marion, a crítica nietzschiana não logra êxito, pois *eros e agapè* não só permanecem, mas antes, constituem o núcleo fundamental do discurso cristão. Aliás, pode-se inverter a crítica nietzschiana: o ser desvirtuou o cristianismo e todo o pensamento sobre Deus e não o cristianismo desvirtuou *eros*. Por outro lado, aqui não se considera *eros* pervertido. A questão proposta por Marion comporta um longo e ousado percurso. Em primeiro lugar, para pensar Deus necessário se faz romper a idolatria até que se instaure um pensamento na distância e que considere o ícone. Em segundo lugar, o ídolo conceitual da filosofia ocidental (o ser), não pode ser o arrimo do discurso filosófico e teológico. Ao contrário, somente o dom liberta o discurso que cruza o ser e o ente, libertando-os para uma nova constituição. Ultrapassado o ser, encontra-se Deus para além do ser, pois ele “ama sem ser”, isto é, antes mesmo de qualquer compreensão ontológica. Superada a idolatria do ser, então a nova constituição emerge. Uma constituição não ontológica nem ética, pois anterior a ambas. Uma constituição em que o amor precede o ser e o valor, em virtude da particularidade atômica que se revela na relação. Em terceiro, o pensamento descobre e constitui-se mediante a fenomenologia do dom, o que faculta a possibilidade do amor em sua máxima extensão. Ou seja, no amor, acontece a individuação do outro. Embora o amor sirva ao ser, ele o ultrapassa infinitamente. Esse ultrapassar o ser revela a antecedência da ordem do dom, da *ordo amoris*, à toda ordenação ontológica da existência. A idolatria do ser supera-se mediante a generosidade do amor. Lévinas operou uma passagem “do ser ao outro”, enquanto Marion operou-a do ser ao amor.

## 2.5 CONCLUSÃO

Há uma tensão latente em boa parte da escrita filosófica Ocidental. Uma tensão entre o discurso filosófico e o teológico. Facilmente tende-se à oposição ou rejeição mútua. Há também aproximações profícuas. Aparentemente, é fácil tomar um partido, manter-se fiel a um e rejeitar ou ignorar o outro. No entanto, a aproximação ou o distanciamento entre a filosofia e a teologia no pensamento ocidental não se restringe ao caráter explícito das palavras. Há sempre um dizer que permeia as entrelinhas e fecunda os diversos âmbitos do pensamento. No Ocidente, dificilmente algum pensador consegue operar uma separação radicalmente excludente entre a filosofia e a teologia, entre a razão e a fé (LÉVINAS, 1976, p. 119). Isso não acontece por inépcia do pensador, mas em virtude da imbricação tradicional que uniu a filosofia grega e a tradição judaico-cristã.

Ricoeur reconheceu “hoje” (em 1998) a imbricação das temáticas no rol da discussão da ontoteologia. Aliás, desde a Patrística aos nossos dias, “permaneceu uma convicção comum, a de que o Deus da revelação mosaica e o Ser da filosofia grega devem ser associados, sem serem simplesmente identificados um com o outro...” (RICOEUR, 2001, p. 363). Certo é que o pensamento ocidental nutriu-se de ambas fontes em um misto de diálogo e críticas que fecundou a reconhecida tradição ocidental. Tanto na Idade Média quanto na Modernidade, o encontro da filosofia grega com a tradição judaico-cristã não permaneceu em vão. Esta tradição encontrou na filosofia grega o aparato teórico necessário para sua articulação doutrinal. Enquanto “o cristianismo lhe permitiu ganhar novo elã, comunicando-lhe sua própria vitalidade” (GILSON, 2006, p. 518).

Esse enlace gerou o crucial tema da ontoteologia tão discutida quanto criticada em nossos dias. O problema situa-se na fusão entre o discurso e a realidade refletida. A ontoteologia seria, heideggerianamente dizendo, a condição constitutiva do discurso metafísico ocidental que esqueceu o ser privilegiando o ente. Na acepção levinasiana, a ontoteologia constitui a instância e a realidade a ser preterida para que se supere a neutralidade do discurso ontológico em direção à instauração da metafísica anterior a toda ontologia. Para Marion, igualmente, o discurso ontoteológico permanece inútil quando se reconhece o elemento fundamental do pensamento, a saber, a precedência do amor antes que todo ser. Retornemos à questão posta por Ricoeur (2001, p. 374) que conduziu toda a interpretação defendida aqui: “essa convergência sem fusão entre o versículo bíblico e o ontologismo herdado dos gregos – com seu corretivo apofático – representa uma aberração intelectual, como é dito freqüentemente hoje em dia, às vezes por teólogos, às vezes por

filósofos?” Podemos precisar a questão dirigindo-a aos autores analisados: o pensamento de Heidegger, Lévinas e Marion permite equacionar um discurso erótico e ontológico consistente sobre Deus?

O pensamento de Heidegger alicerça-se na necessidade de desmontar a tradição ocidental. A hermenêutica da facticidade constitui o elemento fundamental para que se opere a destruição da tradição responsável pelo esquecimento do ser, em favor do ente. Enquanto a tradição ocidental pensou falar do ser, deteve-se no ente, esquecendo, por conseguinte, o ser. Frente a esse esquecimento, necessário se faz redescobrir o sentido do ser. Não mais como substantivo, mas antes, como verbo. Somente uma ontologia fundamental permite àquele que é responsável pela compreensão do ser inquirir seu verdadeiro sentido. Heidegger reconhece o *Dasein* como o que interroga o ser e responde pela sua compreensão. O *Dasein* não só responde pela compreensão do ser, mas é o único capaz de compreendê-lo. A pedra carece de mundo e o animal o tem pobremente. Somente o *Dasein* constitui o mundo através da sua compreensão. Enquanto compreende o mundo, ele revela sua condição de animal racional. Como animal racional, o *Dasein* é, desde sempre, animal metafísico. Ele inquire e denuncia a constituição ontoteológica da metafísica. O que compreende o ser também responde pela sua escuta. Escutar e habitar na verdade do ser permite ao *Dasein* acercar-se do ser enquanto pastor. O pastoreio revela-se como modo fundamental do *Dasein*, que habitando na proximidade do ser, vislumbra sua clareira. E “a clareira em si, porém, é o ser”. O ser no último período de seus escritos, precisamente a partir da *Contribuição à questão do ser*, Heidegger passa a grafá-lo sob o traço cruciforme ou, com recurso ao alemão arcaico, grafa-o com *y* (*Seyn*). Nesse período, destaca-se a noção de ser como *es gibt* ou *il y a* ou, ainda, o “dá-se do Ser”. O ser como dom e como realidade impessoal (*es gibt, il y a*) constitui uma das perspectivas do pensamento daquele que queria resgatar o sentido do ser. Com a grafia cruciforme sobre o ser, o pensamento heideggeriano aproxima-se mais de uma compreensão mítica e poética que propriamente filosófica. Sobretudo, a partir da década de 50, Heidegger busca uma linguagem originária e a encontra na divisa poética. Hölderlin torna-se a origem do dizer mais adequado da verdade do ser. O que, infelizmente, conduz o pensamento do autor não a alcançar o fim do esquecimento. Antes, ele acaba por se inscrever na tradição ocidental, pois não consegue retirar o ser do esquecimento. Não encontra a sonhada linguagem originária adequada ao ser. Ademais, o acontecimento apropriador ou *Ereignis* também não revela uma acepção originária do ser. Com isso, somos levados a concluir que o filosofar heideggeriano aproxima-se perigosamente da linguagem poética, não logrando retirar o ser do esquecimento. Seu filosofar, nas palavras de Lorenz B. Puntel, aproxima-se do poetar. Ou

ainda, segundo as análises de Pierre Aubenque e Robert S. Gall, a filosofia de Heidegger conclui-se com a marca do pensamento místico e poético.

Em segundo lugar, cumpre destacar o lugar que ele atribui ao discurso sobre Deus. Na *Carta sobre o humanismo*, o dizer divino revela-se possível mediante o *sensus divinitatis*, ou seja, “o sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus...” (HEIDEGGER, 1998, p. 62). Somente na dimensão da sacralidade pensa-se o divino. Essa postura coaduna-se perfeitamente com o que se encontra no *Séminaire de Zurich*. Nele, Heidegger rejeita terminantemente a possibilidade de qualquer relação entre o Ser e Deus. Na hipótese de redigir uma teologia, rejeitaria terminantemente o conceito Ser para pensar Deus. Com isso, naturalmente a questão que constitui nossa hipótese de trabalho, no que tange a Heidegger, está respondida. Não é possível nem aceitável uma aproximação entre a ontologia e a teologia. Ele quer de todas as formas refutar a “constituição onto-teo-lógica da metafísica”, por isso não há como pensar uma ontologia em diálogo com a teologia a partir de Heidegger. Ademais, o conceito de ser delineado no último período do seu pensamento impossibilita uma ontologia em sentido positivo. A grafia cruciforme do ser significa uma anulação da compreensão tradicional do ser e uma aproximação “perigosa” de uma linguagem somente mítica e poética como caminho de acesso ao ser. Nesse sentido, o pensamento do nosso autor, além de não retirar o ser do esquecimento nem constituir um novo sentido do ser, perde a densidade ontológica do discurso mergulhando sua perspectiva na derrisão poética. E, absolutamente, esse é o reverso da hipótese por nós intentada. A aproximação poética não é um erro em si, antes uma opção, porém não é capaz de resgatar o sentido do ser que a tradição greco-ocidental, com seus erros, constituiu ao longo dos séculos.

Da parte de Lévinas, a resposta à hipótese torna-se mais evidente. Ele opera uma ruptura com a questão do ser tal qual foi posta pelo seu mestre. Na presença do ser está-se exposto à neutralidade. Uma neutralidade tão vaga quanto a insônia, em que se percebe o sussurro do silêncio e sabe-se que se está a mercê do ser. O ser assombra como aquele que há (*il y a*), o que permanece sem resposta, num silêncio audível. O assombro do ser deve-se ao fato de que o ser, por si mesmo, “é o mal de ser”. Esse mal de ser condena toda civilização que o aceita à barbárie. Somente quando se rompe a neutralidade do ser ou o império do mesmo torna-se possível a irrupção do outro. Esse que é irreduzível ao mesmo mantém-se na distância enquanto alteridade. Uma alteridade capaz de irromper diante do mesmo e mostrar-se, pois jamais se reduz a *alter ego*. O outro irreduzível à duplicação do eu. Alheio ao eu e ao outro, emerge o terceiro. Uma *hipóstase* que não se submete à barbárie do ser. Lévinas aponta

ainda a necessidade de romper a estrutura do pensamento que aprisionou Deus nos limites da razão, pois um Deus adequado à razão ainda está sob a égide do ser. Frente a isso necessita-se pensar “para além da essência”, ou seja, para além do ser, pois somente fora da cadeia do ser é possível pensar um Deus, a alteridade e o eu. O primeiro movimento do pensamento levinasiano conclui-se com o ensaio de 1951 em que responde à questão *A ontologia é fundamental?*

A resposta a essa questão revela a maturidade do seu pensamento. Contrapondo Ulysses a Abraão, o mesmo e o outro, ele equaciona a possibilidade de uma relação não-alérgica. O retorno ao mesmo simbolizado por Ulysses e a impossibilidade do retorno exemplificado por Abraão permitem pensar uma relação não-alérgica e alheia à dependência metafísica. A efetividade dessa possibilidade depende do ateísmo metafísico. Deus não cria seres dependentes, ao contrário, alteridades éticas. A dependência e a participação constituem o modo como a ontologia tradicional pensou a relação com Deus. Porém, relação verdadeira pressupõe independência. Nesse sentido, pensar a relação com Deus exige o ateísmo metafísico. Somente onde não há dependência, instaura-se a relação para além do ser. Emerge a ética precedendo toda ontologia. O ateísmo metafísico propicia a compreensão de um “Deus não contaminado pelo ser”, ou melhor, uma existência “de outro modo que ser”. No ser encontra-se a totalidade, fora do ser vive a exterioridade. Na exterioridade, a *eleidade* de Deus se manifesta. Irrompe a presença messiânica, quando vive-se outramente ou des-interessadamente. O des-inter-esse situa a relação na exterioridade para além da essência, ou seja, fora de toda totalidade. Especialmente, fora do horror e da neutralidade do ser. “O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limite”. A impessoalidade do ser (*il y a*) assombra como um sussurro. Só pela superação do mal de ser que se alcança uma resposta positiva à questão: *a ontologia é fundamental?* Se o ser é o mal de ser, obviamente a ontologia não é fundamental. Aliás, é justamente a fuga do ser a necessidade primeira, uma fuga em direção ao *de outro modo que ser*.

A interrogação ontológica incluída no *Entre nós* cede lugar a uma verdadeira questão fundamental: *o amor é, pois, originário?* A resposta, de certo, é positiva. Enquanto a ontoteologia pensou Deus como ente e pensou o ser a partir do ente supremo, a saber, de Deus, este permanece não só adequado à razão, mas limitado à cadeia ontológica. A bem da verdade, necessita-se pensar Deus “mais e menos que ser”, isto é, fora da ordem do ser. Deus somente se revela perfeitamente como primeiro outro, como o vestígio que transcende a ponto de ausência. Deus, além do ser, revela-se na relação entre alteridades não-alérgicas. Relação essa remetida ao bem como instância última. O erro, no entanto, que ainda se apodera do



pensamento sobre Deus está em pensar a paixão divina como o fez o cristianismo, pois um Deus feito homem padeceria sob o influxo maligno. Nesse sentido, a paixão divina cristã admite que “Deus amou o mal...” O que, de todo, não é o caso. Ser ou não ser não é a questão fundamental. Só o amor é originário, um amor sem *eros*, capaz de instaurar uma relação não-alérgica entre as alteridades.

De todo o dito, pode-se aferir que Lévinas “resgata” uma noção de Deus capaz de amar, pois para além de toda realidade está o bem, que é *desideratum sui*. Um Deus fora da ordem do ser. Com isso, ele faculta pensar uma dimensão fundamental do ser divino (o amor como questão originária), porém exclui toda possibilidade de considerar uma ontologia capaz de compreender o ser divino. A exclusão do ser como “mal de ser” condena o discurso levinasiano a uma atitude próxima da mística e completamente alheia a toda ontologia. Essa, portanto, não constitui uma resposta positiva à nossa hipótese. Resgatar o bem e o amor ao preço de sacrifício do ser veta o diálogo com a tradição ontológica ocidental e confina o discurso sobre Deus à ética do bem, sem qualquer resposta na ordem do ser. Finalmente, como o amor e o bem permitem pensar Deus? Essa resposta encontra-se em Marion.

Herdeiro de Heidegger e, principalmente, de Lévinas, Marion intenciona superar a idolatria fundamental da filosofia ocidental: a idolatria conceitual que encontra no “ser” a pedra de toque de todo o pensamento. Eis o principal ídolo do pensamento. Para que se supere essa idolatria, necessita-se elaborar um pensamento da distância, que aponte antes o ícone, não se fixando no conceito. Marion propõe, a bem da verdade, uma ruptura entre dois modos de saber: a sabedoria do mundo oposta à loucura da cruz. A loucura da cruz que admite a morte de Deus na ontoteologia para pensá-lo para além da essência. A ontoteologia cede lugar à dramática do outro que se revela antes mesmo de ser. A relação de alteridade ou a dramática do outro precede todo pensamento idolátrico, isto é, o pensamento do ser. E para evitar a confusão entre o outro que se revela nessa dramática e uma nova idolatria do conceito, ele propõe uma grafia diferenciada. Heidegger grafou, a partir da *Contribuição à questão do ser*, o ser com uma marca cruciforme. Do mesmo modo, Marion propõe grafar o termo Deus com a marca cruciforme para que evite qualquer compreensão idolátrica do conceito. Lévinas pensou uma passagem “do ser ao outro” como caminho do seu pensamento, enquanto Marion opera uma passagem “do ser ao amor”. A destituição do ídolo conceitual da filosofia, a destituição do ser, abre espaço a um pensamento não mais idolátrico. Um pensamento em que Deus ama antes mesmo de ser. Lévinas formulou duas questões sobre a ontologia fundamental e sobre o amor originário. Ambas parecem guiar o itinerário do pensamento de Marion. A ontologia, segundo sua perspectiva, não é fundamental, enquanto o amor é

absolutamente originário e constitutivo fundamental de todo pensamento. Somente o amor configura corretamente a realidade ontológica, ou seja, só o amor faz ser. “O dom cruza e liberta o Ser/ente”. A dádiva, a gratuidade e o amor aproximam e libertam para uma nova dimensão: a relação entre o ser e o ente. Essa dádiva faz ser em nova dimensão. A dimensão verdadeiramente fundamental. Assim, “a caridade liberta o Ser/ente”. Se, para Lévinas, a ética e a metafísica precedem a ontologia, para Marion, o amor precede e liberta o ser. O amor liberta o ser, pois ele mesmo é anterior ao ser. “Só o amor não tem ser”. É pura generatividade, dádiva pura. Justamente por isso, “Deus ama sem ser”. Deus precede o próprio ser, por isso não é possível identificar Ser e Deus. Com isso, Marion pretende superar a ontoteologia, isto é, pensando um Deus anterior a todo ser.

A precedência divina em relação a todo ser acontece como *haecceitas*, porque Deus situa-se além da essência. Deus está além de todo ser, não porque situe-se após o ser, mas porque precede todo ser. “Ser ou não ser – tal *não* é justamente a questão quando há um Deus como amor”, pois “o amor serve o ser, serve ao ser, mas não só”. O amor é pré-ontológico. Antes de toda ontologia está a erótica: antes do ser, o amor. Marion desloca o polo do pensamento. Afirmando a precedência do amor a todo ser, ele funda o ser no amor, porque o amor é originário. Por isso, “Deus ama sem ser”. A condição primeira e fundamental do pensamento não é o ser, esse é um ídolo. A condição do pensamento é o amor. Finalmente, Marion propõe um desenvolvimento ulterior: uma fenomenologia do dom. *Étant donné* responde à possibilidade de um pensamento do dom. A obra descreve a estrutura da quádrupla redução fenomenológica: a primeira, da demonstração ao mostrar; a segunda, da manifestação ao deixar-se ver ou mostrar-se; a terceira, da intuição doadora à acolhida ao que se doa; e a quarta, da objetividade e da entidade à pura doação de si. A fenomenologia do dom permite a individuação e a particularização que a ética não alcança. O dom ou o amor resgata a individualidade atômica. Supera-se assim a ética fundada no outro por uma ética fundada na individuação do amor. Emerge o pensamento da imanência radical do amor. Somente um Deus feito homem rompe a idolatria do ser e instaura a *ordo amoris* no mundo.

Retomando a interrogação ricoeuriana inicial, conclui-se que, para Heidegger, Lévinas e Marion, é impossível a convergência entre o versículo bíblico e o ontologismo grego, ou seja, não há conjunção possível entre a “metafísica do Êxodo”, o dom do amor e a filosofia grega do ser. Em uma palavra: Heidegger não resgata, antes perde a noção do ser aproximando-o do mundo poético; Lévinas rompe radicalmente com o ser e fixa-se na relação de alteridade; e Marion recusa a idolatria do ser ao afirmar a exclusividade do amor. Não é essa a nossa hipótese. Queremos pensar um Deus sem desconsiderar nem o ser nem o amor. A

questão fundamental, portanto, é a seguinte: *é possível um pensamento “ontoerótico”*? Isto é, com o perdão ao neologismo, é possível um pensamento que considere Deus como ser, sem reduzi-lo ao puro ser da tradição ocidental, e como amor, sem reduzi-lo ao discurso teológico revelado? Há um conceito filosófico de Deus que o pense como ser e amor: uma “ontoerótica”?

### 3 POR UMA ONTOLOGIA ERÓTICA

*Confesso francamente um sábio pensamento que me foi dito por um homem sábio e fiel e que, repetidamente, ocorre à minha mente: “falar de Deus, ainda que de forma verdadeira, é perigoso”, pois, além das coisas falsas, as coisas verdadeiras tornam-se semelhantemente perigosas, quando não são proferidas oportunamente.*

Orígenes, 1989, I, 11, 81<sup>17</sup>

#### 3.1 INTRODUÇÃO

A compreensão do liame existente entre a noção cristã do Deus, uno e trino, e a existência do universo depende, necessariamente, do conceito de criação. É impossível responder às questões referentes à origem e existência do universo sem recorrer, no cristianismo, à criação. Todo o universo depende exclusivamente da noção de um Deus criador. Algo capaz de trazer ao ser o que existe ou pode existir. Uma realidade que seja a razão de ser de tudo o que se pode conhecer. Para se explicitar a compreensão de tudo o que existe no universo, à luz da compreensão cristã, imprescindível se faz o recurso à compreensão de Deus. Não o Deus do monoteísmo estrito do judaísmo, mas o Deus que, embora trino, permaneça uma unidade substancial. Repugna ao cristianismo tanto a noção do triteísmo quanto a de um monoteísmo estrito. Necessita-se, por isso, pensar a noção una e trina da divindade na sua articulação interna para se compreender sua relação com a obra da criação. Eis, pois, a tarefa que assumimos no capítulo dedicado à ontologia criacionista. Ademais, a atenção não deve se desprender do risco inerente a todo discurso acerca de Deus, pois, como afirma Orígenes (1989, I, 11, 81):

Confesso francamente um sábio pensamento que me foi dito por um homem sábio e fiel e que, repetidamente, ocorre à minha mente: “falar de Deus, ainda que de forma verdadeira, é perigoso”, pois, além das coisas falsas, as coisas verdadeiras tornam-se semelhantemente perigosas, quando não são proferidas oportunamente.

---

<sup>17</sup> As obras citadas que não têm tradução oficial em português foram traduzidas por nós, exceto quando indicado o contrário. 2) Nas citações literais em que ocorrem aspas ou itálicos no original, conservamo-los sem alterações. 3) A tradução citada da obra *Contra Celso* é da edição brasileira traduzida por Orlando dos Reis, com acréscimos nossos dos termos gregos ou latinos que julgamos necessários segundo a edição da obra na edição da *Sources Chrétiennes*, além de usarmos a numeração desta edição para as citações. 4) As referências presentes nas citações seguem o padrão das citações clássicas. Em geral, o primeiro número refere-se ao livro, o segundo, ao capítulo e o terceiro, ao parágrafo. No caso do *Contra Celso*, o número romano refere-se ao livro e o arábico, ao capítulo. Embora tenhamos consultado a edição do *Tratado sobre os Princípios* traduzido por João E. P. B. Lupi, não utilizamos diretamente suas traduções, visto que já havíamos elaborado outra anteriormente.

Não obstante nosso interesse e o risco inerente à tarefa proposta, precisamos, em primeiro lugar, explicitar uma noção divina capaz de criação. Se não alcançarmos uma compreensão criacionista de Deus, malogramos. Em segundo lugar, necessário se faz entender a relevância do conceito trinitário de Deus, pois, ao contrário, há quem afirme o caráter inócuo, irrelevante e cambiável da compreensão trinitária (monoteísmo trinitário) por uma compreensão meramente unitária (monoteísmo estrito) da divindade no pensamento cristão. Bruno Forte (1987, pp. 11-12) aponta claramente a questão:

Será um Deus cristão o Deus dos cristãos? [...] É inegável que muitos cristãos, “não obstante a sua exata profissão da Trindade, sejam quase só ‘monoteístas’ na prática da sua vida religiosa. Pode-se arriscar a afirmação de que, se se devesse suprimir, como falsa, a doutrina da Trindade, mesmo após essa intervenção, grande parte da literatura religiosa poderia permanecer quase inalterada... [...] Já Kant estava convencido disso: “Da doutrina da Trindade, tomada ao pé da letra, é absolutamente impossível tirar alguma coisa para a prática, mesmo julgando compreendê-la, quanto mais se nos damos conta de que ela supera qualquer conceito que dela possamos ter”. À pergunta “de que coisa depende que, no Ocidente, a maioria dos cristãos, pela sua experiência e práxis de vida, seja propriamente só ‘monoteísta’?” – responde Moltmann constatando: “Parece que pouco importa, seja na doutrina da fé seja na ética, que Deus seja Uno e Trino”.

Em terceiro, cumpre explicitar a noção de criacionista a partir da ontologia subjacente no pensamento cristão de Orígenes de Alexandria. Nesse sentido, caberá explicitar a coerência da noção de criação *ex nihilo*, em sua dupla perspectiva: a criação do universo e do humano, do macrocosmo e do microcosmo, do invisível e do visível. A criação remete, necessariamente, à noção de “uma causalidade transcendental” que se efetiva pelo Logos no Espírito. Porém, a consistência desse argumento precisa superar o risco de subordinar o Logos e o Espírito ao Deus, princípio de todas as coisas (BOSTOCK, 1992, pp. 259-261).

A questão que se impõe neste momento é demasiado radical e a analisamos na primeira parte da nossa pesquisa. Eis a velha questão da “metafísica do Êxodo” de Étienne Gilson, a questão do esquecimento do ser e do problema da ontoteologia de Martin Heidegger, a necessidade de pensar um Deus não contaminado pelo ser de Emmanuel Lévinas, a urgência de superação da idolatria do ser de Jean-Luc Marion. Cremos haver um problema comum e fundamental apontado pelos quatro autores nomeados, a saber: a relação entre Deus e Ser. Esse problema magnificamente afrontado na obra *Dieu et l'être* dirigida por Paul Vignaux e que situa o panorama geral da questão entre o judeu-cristianismo e o islamismo. A obra, excluída a parte referente ao islamismo que escapa a nossa competência, reflete a “metafísica do Êxodo” nas suas variadas acepções. Desde a origem semita do *'èhyèh asher 'èhyèh* passando à sua problemática tradução grega no *ἔγώ εἰμί ὁ ὢν*, as questões

fundamentais impõem-se em virtude da viva herança platônica no Ocidente. Por um lado, se se compreende Deus como o ser (ὁ ὢν), ou nas traduções alemãs de Franz Rosenzweig, Martin Buber e Herman Cohen, como *Dasein*, *Sein* e *Seiende* (VIGNAUX, 1978, pp. 12-13), coloca-se *pari passu* com a crítica à ontoteologia. Por outro, quer se afirme platonicamente uma mera participação no Ser (μετέχειν οὐσίας) ou um Deus para além do ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), ainda assim a compreensão divina está intimamente relacionada ao Ser (HADOT, 1978, p. 60). Finalmente, a questão se radicaliza em Orígenes (1978, I, 3, 6): “o Pai que é o Ser doa o ser a todos os seres, o Filho que é λόγος, doa a razão (λόγος) a todos os seres racionais (λογικοί), e o Espírito Santo santifica os santos”. Pierre Nautin consigna outros testemunhos origenianos nesse mesmo sentido, inclusive o célebre: ““Eu sou aquele que é”, isso equivale a: minha natureza é ser, não ser dito” (NAUTIN, 1978, p. 116).

À primeira vista, parece pouco provável não condenar o pensamento cristão sobre Deus sob a pecha ontoteológica. Além disso, não há possibilidade de conduzir o Deus origeniano à reclusão da incompreensão e do inestimável (*incomprehensibilem atque inaestimabilem*), do inefável (ἀρρήτου), inominável (ἀκατονομάστου) e do inexprimível (ἀφθέγκτου), apoiando-se em seus próprios testemunhos (CROUZEL, 1992, p. 105). Quando se inclui o Logos no pensamento origeniano, então as questões se multiplicam. Ele seria uma προβολή ou *prolatio* distinta do Pai por hipóstase? Some-se a isso as inúmeras referências a “um só Deus, que criou e ordenou todas as coisas e que, quando ainda nada existia, fez existir todas as coisas” (ORÍGENES, 1978, *Prefácio* 4 e PAMPHILE, 2002, 63). Não é simples entender *um só Deus* mediante uma Trindade. Esse mesmo Deus que cria e governa, pelo fato de “que por natureza é infinito é incompreensível” (ORÍGENES, 1978, II, 9, 1). Além da díade (Deus e Logos), que compreensão existe do Espírito dentro da filosofia? As referências de Orígenes a Platão revelam verdadeiramente algo da compreensão do Espírito dentro do pensamento cristão? De que ordem é esse ser divino uno e, ao mesmo tempo, trino? Que é esse ser que escapa a toda linguagem e nomeação? Que, por ser infinito, escapa à compreensão? “Deus é o Ser ou para além do Ser?” (NAUTIN, 1978, p. 116)

### 3.2 UMA ONTOLOGIA CRIACIONISTA

*Quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem.*

Rahner, 1984, p. 267

#### 3.2.1 Deus como princípio (ἀρχή) do Logos e do ser (criação)

Investigar a noção de Deus exige a descrição de sua relação com o universo. Além disso, necessita-se investigar qual é a relação entre Deus e o universo. Enfim, o que se entende pelo próprio Deus. Nosso percurso será o seguinte: em primeiro lugar, apresentaremos a compreensão do próprio Deus; em segundo lugar, sua relação com o Logos e a criação ou o universo. Como já anunciamos, a acusação de “metafísica do Êxodo” precisa ser entendida, isto é, que relação existe entre Deus e o Ser? Por isso, neste capítulo investigaremos a constituição do ser divino em duplo viés: a compreensão de Deus na sua relação com o Ser e essa compreensão em referência aos outros seres, isto é, a toda a criação. Por um lado, inquiriremos como Deus é em si mesmo e, por outro, a relação entre o ser divino e a existência dos demais seres.

Nas recentes investigações, há quem defenda arduamente o valor do discurso sobre o ser estrito como a exclusiva identificação para Deus. Afirma-se a identidade divina enquanto origem de todas as coisas, porque “causa de sua existência estável”. Ou ainda, como Reemts (2004, p. 96) traduz a fecundíssima expressão do Êxodo: “Meu Nome é o Existente (*Seiende*)”. Além disso, Reemts reafirma outra aliança tradicional entre a metafísica do bem ou do ser como bem. Unindo a tradição exódica à compreensão neotestamentária que afirma a bondade exclusiva de Deus, Reemts (2004, p. 97) assim as conjuga: “o bom e aquele que é (*der Seiende*) são o mesmo”. O ser e o bem estão reconciliados em Deus. No entanto, isso não se estabelece sem mais, visto que o bem e o ser não se conjugam sem mais. O ser sempre tende à afirmação de sua imutabilidade, enquanto o bem *est diffusivum sui*. Como, então, se conjugam? Por um lado, Orígenes (1984, V, 5; XXIV, 2 e XXVII, 7) reafirma continuamente a imutabilidade divina e a derivação substancial, essencial e peculiar do povo que se comunica com Deus. Por outro, ele sustenta a compreensão de um substrato do qual todas as coisas provêm, porém essas mesmas coisas sujeitas “à transformação e todas as mudanças”. Nesse sentido, reconhece-se a substância, de certa forma, como “indeterminada e informe”. A única substância totalmente determinada seria a primeira, da qual derivam todas as outras. A substância (οὐσία) sustenta a existência dos seres incorpóreos que, por sua vez, permanecem

isentos de qualquer alteração como acréscimo ou diminuição (ORÍGENES, 1984, XXVII, 8). Excluída toda mudança, como entender o ser em sua relação com o bem? Ou seja, a imutabilidade divina veta o discurso sobre a dimensão volitiva do ser transcendente, quer como bem ou como amor? Essa questão se impõe, pois Orígenes afirma em diversos tratados a imutabilidade e, em outros, a mutabilidade em virtude do ato amoroso.

Na sua primeira obra, Orígenes elabora a primeira sistemática do pensamento cristão. A despeito das controvérsias sobre a estrutura do *Tratado dos princípios* discutida à exaustão por Charles Kannengiesser (1992, pp. 395-405), retomaremos alguns aspectos fundamentais da sistemática exposta na obra. Basicamente, a obra divide-se em quatro livros. O primeiro livro, composto de dois tratados, aborda no primeiro o Deus, o Filho e o Espírito e suas ações próprias e, no segundo, as criaturas racionais, no que tange à origem e ao fim, ao livre arbítrio, à corporeidade, ao mal e aos méritos. O segundo livro, em três tratados sobre o mundo e as criaturas, a alma e a ressurreição. O terceiro livro apresenta o livre arbítrio, o diabo e seus poderes e o começo temporal do mundo. O quarto livro tem um breve tratado sobre a divindade das Escrituras e uma longa recapitulação sobre as pessoas trinitárias. Vejamos, pois, como Orígenes apresenta o Deus ou primeira pessoa no *Tratado dos princípios*.

Ele inicia usando a metáfora da luz presente no salmo 35: “em tua luz veremos a luz”. A luz divina que vem ao mundo é justamente o Logos que se manifesta à humanidade. Nele é possível compreender Deus, pois, em si mesmo, “Deus é incompreensível”. Ademais, sua “natureza intelectual absolutamente simples, sem composição alguma” (ORÍGENES, 1978b, note I, 1) não é acessível à compreensão humana imediata. A princípio, teme-se por um apofatismo completo em relação a Deus. No entanto, ele também afirma que Deus não se encontra fora da criação. Ao contrário, ele “habita com seu Filho nas almas que se mostram capazes de receber sua Palavra e sua Sabedoria” (ORÍGENES, 1978, I, 1, 2). No entanto, pelo fato de Deus habitar nas almas, não significa que seja objeto de sua apreensão. Ele permanece fora do domínio ou do controle humano, em virtude de sua incorporeidade. Por isso, “nós dizemos com toda verdade que Deus é incompreensível e que ele é impensável” (ORÍGENES, 1978, I, 1, 5). Tomada isoladamente, essa afirmação conduziria facilmente ao agnosticismo, no entanto Orígenes faz questão de apresentar um caminho de acesso ao divino através de suas obras.

Afirmar a corporeidade divina implicaria admitir algo anterior a Deus e que fosse seu elemento de composição pré-existente. Mas não é esse o caso. A natureza simples de Deus exclui a necessidade de um espaço para se mover, assim como a inteligência humana



raciocina sem a necessidade de uma extensão. Justamente por ser inextenso e simples, “Deus é princípio de tudo, não se pode pensar que ele seja composto: diversamente, os elementos que compõem tudo o que é dito composto seriam anteriores a ele, o princípio” (ORÍGENES, 1978, I, 1, 6). Em virtude da ausência de composição, a simplicidade divina veta a possibilidade de visão e de conhecimento. O acesso a Deus só é possível mediante o Logos, pois esse é passível de ser visto e conhecido. Quem o vê e o conhece, vê e conhece o Pai. O conhecimento divino é mediado por aquele que é a “imagem do Deus invisível” (ORÍGENES, 1978, I, 1, 8). Esse Deus não se confunde também com os corpos, embora habite nos corpos que recebem sua Palavra e Sabedoria. Não havendo uma mistura do Deus criador com as criaturas, segundo Orígenes (1978, I, 1, 6):

Não se pode representar Deus como se ele fosse um corpo ou se fosse em um corpo, mas como uma natureza intelectual simples, que não sofre absolutamente nenhuma acréscimo: nem cremos que haja nele um mais ou menos, pois ele é inteiramente uma mônada (μονάς), e, por assim dizer, uma hénade (ἐνός), uma inteligência que é a fonte de onde procede toda natureza intelectual ou toda inteligência. Para se mover e para agir, a inteligência não tem necessidade de lugar corporal, nem de grandeza sensível, nem de figura corporal, nem de cor, nem absolutamente de nada que seja próprio ao corpo e à matéria.

Com essa magnífica formulação, Orígenes sintetiza precisamente as primeiras notas características fundamentais de Deus. A começar pela irrepresentabilidade que decorre da ausência de corpo. Livre da corporalidade, sua natureza intelectual e simples torna-se evidente, não comportando nenhum acréscimo ou diminuição. Esse Deus é completo e uno em si mesmo, enquanto mônada e hénade, visto que isento de toda composição, alheio a qualquer necessidade extrínseca para se mover ou agir. Tudo o que lhe é externo não lhe causa nenhuma necessidade, pois já está pleno de si mesmo. As naturezas intelectuais e as inteligências, no entanto, é que dependem dele. Dessa forma, resguarda-se a absoluta transcendência divina e a completa ausência de necessidade na sua composição. Toda sua atividade, enquanto fonte de inteligência, de movimento e de ação, não depende de nenhuma grandeza sensível nem de figura corporal.

A segunda e fundamental formulação explícita da compreensão de Deus presente no *Tratado dos princípios* revela a herança grega da ontologia. Ele é a fonte de onde se “comunica a existência” enquanto princípio mesmo do ser e de tudo aquilo que é. No segundo tratado do primeiro livro, Orígenes descreve as ações próprias de cada pessoa trinitária. Quanto ao Deus que “comunica a existência”, Orígenes (1978, I, 3, 6) assevera:

Daquele que é verdadeiramente que disse por Moisés: *Eu sou aquele que sou*, todos os seres participam. Essa participação do Pai chega a todos, justos ou pecadores, seres racionais e irracionais, e absolutamente a tudo o que é. [...] *A Palavra está perto de ti, em tua boca e em teu coração*. Pelo que significa que o Cristo está no coração de todos, enquanto Palavra ou Razão, da qual participam os seres racionais.

Todas as coisas que existem têm o ser graças à participação naquele que é. O ser de Deus constitui-se como fonte de todos os seres indistintamente. Ele é a fonte, a razão ou a causa do ser de tudo o que é. Todavia, nem tudo o que é participa da existência do mesmo modo. Essa é a diferença entre os seres racionais e os irracionais. Embora todos participem do ser cuja origem é Deus, somente os seres racionais participam da Palavra ou da Razão, isto é, do Logos divino, porque o Logos está presente no coração de todos, enquanto Palavra e Sabedoria. O coração traduz duas expressões gregas: o *nous* e o *hegemonikon*<sup>18</sup>, isto é, a parte superior da alma, onde se situa toda a capacidade intelectual e racional dos seres dotados de racionalidade. Ademais, a noção de participação dos seres no ser divino decorre da noção platônica expressa, por exemplo, na participação no ser (μετέχειν οὐσίας) (PLATON, 1950, 142b).

O ser divino constitui-se, portanto, como origem dos seres racionais e irracionais mediante a participação. No entanto, essa participação funda-se num aspecto precedente e determinante para a compreensão cristã: “que o Deus fez e criou (*conditorem et creatorem*) o universo” (ORÍGENES, 1978, II, 4, 1). Ele não somente organizou o universo a partir de algo já pré-existente. Se esse fosse o caso, então seria somente um demiurgo, mas Orígenes usa fazer e criar. Criar implica, justamente, retirar as coisas do nada e não de algo já pré-existente. Com isso, temos no *Tratado*, uma compreensão divina que pode ser caracterizada basicamente em três aspectos: o primeiro, de natureza intelectual simples; o segundo, mônada e hénade e o terceiro, o ser origem de toda participação e de toda a criação. No entanto,

---

<sup>18</sup> A palavra “intelecto” também exige uma explicação mais detalhada. Nessa pesquisa, o “intelecto” é citado por Lévinas, Aristóteles e Orígenes. Obviamente, nosso interesse refere-se ao sentido origeniano, no entanto, faremos uma menção aos demais. Lévinas (p. 57) afirma “É preciso perguntar se toda a transcendência depende do intelecto”. Para ele, “intelecto” decorre do sentido cartesiano do “cogito” ou “res cogitans”, portanto emprega a palavra no sentido moderno. Aristóteles (p. 195) emprega o intelecto no sentido de “faculdade de pensar” e “daquilo graças a que a alma racional e compreende”. Finalmente, para Orígenes (p. 157 e outras), o “intelecto” tem como sinônimos básicos os termos latinos *anima*, *animus*, *intellectus* e *spiritus*. O “intelecto” ou *anima* significa o que se encontra entre a carne enferma e o espírito. Porém, como o Alexandrino não usa um termo único para significar “intelecto” cumpre arrolar os diversos sentidos e sinônimos que ele emprega: νοερά, ἄσώματος, ἀόρατος καὶ λογικοί - noético, incorpóreo, invisível e racional, significando a dimensão racional no seu sentido mais amplo, além de significar também o elo entre o Logos e Deus e o Logos e a humanidade. O *hegemonikon* significa a parte mais elevada do intelecto, aquela que reside no coração e vincula o humano ao divino (GASPARRO, 2000, pp. 16-21).

Orígenes aprofunda o sentido dessa participação, mostrando como todos os seres têm em Deus sua fonte, a saber, sua ἀρχή.

Ao *Tratado dos princípios* sucede, imediatamente, o *Comentário sobre João* (REEMTS, 2004, p. 61), onde o Alexandrino aprofunda a compreensão da ἀρχή. Situa o princípio e fundamento supremo (ἀρχή) de todos os seres em Deus. A partir dele, todas as coisas se concatenam, pois Deus mesmo é o princípio universal e primeiro do Logos e da criação.

Não será mais absurdo dizer que o Deus do universo é manifestamente princípio, argumentando de fato que o Pai é o princípio do Filho (ὅτι ἀρχή υἱοῦ ὁ πατήρ), o criador, o princípio das criaturas, e, de uma maneira absoluta, Deus, o princípio dos seres (ἀρχή τῶν ὄντων ὁ θεός). Provar-se-á pelo “No princípio está o Logos”, considerando o Logos como o Filho, pois está dito que ele é no princípio, pois é no Pai. (ORÍGENES, 1996, I, I, XVII §102)

Dessa forma, fica explícito o princípio ou fundamento último da realidade. A ἀρχή primeira e fundamental do universo, do Logos, das criaturas e dos seres. Tudo está em Deus enquanto princípio fundamental, não havendo nada anterior ao princípio, caso em que já não o seria. Mas, a partir desse princípio – Deus – todas as coisas têm sua consistência. Do universo ao humano, dos astros aos seres, o macrocosmo e o microcosmo têm, em Deus, seu fundamento.

Em direção oposta, encontram-se os que defendem a visão de um princípio que simplesmente faz as coisas a partir de uma matéria pré-existente (ὑποκειμένης ὕλης). Se assim o fosse, Deus não passaria de um demiurgo que organizaria o universo, porém este seria coeterno ao demiurgo e teria sua existência como decorrente de outro princípio. Esse demiurgo não seria o princípio último do universo. Contudo, Orígenes argumenta a partir da noção de criação. O Deus situado como criador do universo não somente opera um ordenamento cósmico, mas cria-o. Criar significa precisamente “que Deus fez ser os seres a partir do não-ser (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός)” (ORÍGENES, 1996, I, I, XVII §103). A criação é o ato de fazer ser a partir do não-ser ou do nada. Não havendo qualquer matéria pré-existente, Deus atualiza a possibilidade de ser (ἐποίησεν) das coisas, isto é, faz ser. Essa potência de fazer ser a partir do nada, Orígenes já a reconhece expressa em Pastor de Hermas e no segundo livro dos Macabeus. Pastor de Hermas escreve nos *Mandamentos*: “antes de tudo, crê que existe um só Deus, que criou e organizou o universo, fazendo passar todas as coisas do não-ser para o ser, que contém tudo e ele próprio não é contido por nada” (PASTOR DE HERMAS, 1995, I, 26, 1). Deus não é somente o

organizador do universo, mas também seu criador; e essa criação consiste na passagem do não-ser ao ser, da inexistência à existência. Assim como também se encontra em 2 Macabeus ((1948) 7,28): “eu te suplico, meu filho, olha o céu, olha a terra, contempla todas as coisas que neles existem, e reconhece que Deus as criou do nada e que a humana geração é feita da mesma maneira”. O reconhecimento depende da contemplação prévia, e por ela sabemos que Deus “criou do nada”. Na ausência de qualquer matéria pré-existente, ele fez ser todas as coisas. Orígenes pontua o meio pelo qual tudo vem a ser, isto é, o meio ou a causa pela qual tudo é criado.

É em outra (passagem) que chama princípio esse “segundo o qual (καθ’ οἶον)” (uma coisa é tal), segundo sua ideia original (κατὰ τὸ εἶδος): por exemplo, se o primogênito de toda criatura é a imagem do Deus invisível, o Pai é o seu princípio (ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ πατήρ ἐστίν). E, do mesmo modo, o Cristo é o princípio dos seres criados segundo a imagem de Deus (κατ’ εἰκόνα γενομένων θεοῦ). Se os homens são segundo a imagem e a imagem segundo o Pai, o “segundo o qual” de Cristo, é o Pai, (que é) princípio, o “segundo o qual” dos homens, é o Cristo, porque eles foram feitos não segundo aquele que é a imagem, mas segundo a imagem. “No princípio era o Logos” convém a essa mesma demonstração. (ORÍGENES, 1996, I, I, XVII §§104-105)

Novamente, o Alexandrino reafirma o princípio da criação. Ela provém “segundo o qual” ou “segundo sua ideia original”. O Logos é a imagem de Deus, segundo a qual tudo é criado. As coisas não são criadas segundo Deus, mas segundo a imagem de Deus, isto é, segundo o Logos. Mais que um simples arquétipo ideal, ele é a imagem, o ícone (εἰκόνα) donde todas as coisas são criadas. Ele é a imagem visível do Deus invisível, esse “Deus é absolutamente uno e simples (ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντα ἓν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν)” (ORÍGENES, 1996, I, I, XX §119). A unidade e simplicidade divina, no entanto, não contrastam com a multiplicidade das criaturas, porque há um Logos que é propiciador e primícia de todas as criaturas (ORÍGENES, 1996, I, I, XX §119). É pela virtude do Logos que se torna possível a compreensão da multiplicidade das criaturas, pois ele mesmo assumiu condição semelhante. A criação é “obra de um único Artesão”, o “Deus (que) fez” (ἐποίησεν ὁ θεὸς) todo o universo, desde o céu, a terra e o firmamento. Sua obra foi feita “segundo sua espécie”, somente o humano foi feito segundo a sua imagem (ORÍGENES, 2004, IV, 55).

Outro problema que emerge é o do mal. Enquanto se reconhece a bondade de todas as coisas criadas, como entender a origem do mal? Se Deus é o princípio de todo o universo, necessita-se responder a questão sobre a origem e causa do mal. Isso Orígenes o faz seguindo os rigores de sua ontologia. Sendo Deus a origem dos seres, tudo o que cria é bom. Logo, o mal não é obra de Deus, como, de fato, não o é, afirma Orígenes (1996, I, II, XIII §96):

Não há bem, senão só Deus, o Pai (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ). Pois “aquele que é bom” é idêntico a “aquele que é” (οὐκ οὖν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν). O mal e o vício são opostos ao bem, o não-ser oposto ao ser. Donde resulta que o mal e o vício são não-ser (πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν).

Orígenes elabora uma ontologia negativa para o mal. Reconhece a identidade em ser e bem. Assim pode opor o mal ao ser, identificando-o ao não-ser. Além do mal não ter uma realidade positiva, isto é, um ser próprio, ele não se sustenta por si. Assim como o mundo, o equilíbrio dos elementos e todos os seres da criação só permanecem na existência por obra da Providência (πρόνοια), assim também o mal. Tudo o que existe não existe por si, mas é mantido pela Providência. Os seres, por não serem causas de si mesmos, dependem de outro, justamente da Providência. Ela sustenta no ser tudo o que Deus criou, inclusive, de certa maneira, o mal. O não-ser só se manifesta por outro, isto é, através dos e pelos seres; portanto, indiretamente, o próprio não-ser é sustentado pela Providência. Esta, de certa forma, tem um influxo sobre o mal, mas não significa que Deus seja conivente com ele. Ao contrário, contra o mal, Deus ergue sua cólera, enquanto “indispensável método” (*necessariam dispensationem*) para conduzir tudo à sua devida ordem. A cólera divina é medicinal para os seres. Enquanto pai e mestre, ele corrige os desvios da criação. Deus sustenta na existência tudo o que criou e corrige o mal, para que os seres não naufraguem no não-ser. Por outro lado, há um progresso para o mal que é obra da responsabilidade do humano. Sempre que o humano se afasta deliberadamente da justiça, irrita-se contra o próximo e emerge na loucura, progride em direção ao mal (ORÍGENES, 1995, fr. 8, p. 417). Ademais, o Alexandrino ainda retoma a compreensão do divino enquanto “luz inteligível, invisível e incorporal da inteligência” (ORÍGENES, 1975, III, XIII, XXIV §141), pois é justamente à luz de Deus que se compreende a grandeza da criação. Pensar Deus só é possível sob sua luz, sob o influxo que nos vem da luz do Logos.

Finalmente, nas *Homilias sobre os Salmos 36 a 38*, o Alexandrino exorta a nos afastarmos da impiedade que consiste, sobretudo, em negar a existência Daquele que afirma “Eu sou aquele que sou”. Em verdade, “o ‘Ser’ é, pois o nome de Deus” (ORÍGENES, 1984, XXIV, 2)<sup>19</sup>. Aquele que é usa também daquilo que não-é para reduzir a nada o orgulho daqueles que julgam ser demasiado sábios (ORÍGENES, 1995, 36, V, 5). Deus reduz ao não-

<sup>19</sup> ORIGÈNE, 1984, XXIV, 2: “Mas no caso de Deus, que é sempre ‘o mesmo’, ser inalterável e inalterado, esse que é, como seu nome próprio, também sempre único, que seja: ‘O que é’, empregado pelo Êxodo, ou todo outro nome semelhante que se possa chamá-lo” e no original: ἐπὶ δε θεοῦ, ὅστις <ὁ> αὐτός ἐστιν ἀτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος αἰεὶ τυγχάνων, ἐν ἐστιν αἰεὶ τὸ οἰονεὶ καὶ ἐπ’ αὐτοῦ ὄνομα, τὸ “ὦν” ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον ἢ τι οὕτως ἂν λεχθῆσόμενον.

ser o que se julga demasiado potente, pois diante dele nada existe desmesuradamente. Com efeito, nele todas as coisas encontram seu número e sua justa medida. Diante dele, todas as coisas são limitadas, tudo “é como nada”. Ele não diz que diante de Deus as coisas são um nada, mas são “como um nada”, tamanha é sua grandeza e magnificência. Nenhum ser é desprezível e insignificante diante de Deus, embora nada se compare ou se meça com Ele.

Pois toda coisa, por grande que ela seja, se vem do nada, não é nada; só é, com efeito, Aquele que é, e que é sempre (*solus enim est ille qui est, et qui semper est*). Ou nosso ser é como nada diante dele: ele, de fato, criou do nada. (ORÍGENES, 1995, 38, I, 10)

A condição de ser estável pertence somente Àquele que é desde sempre. Somente o criador é e permanece sempre. O nosso ser, o ser de todas as criaturas, é retirado do nada, ou seja, é criado a partir do nada. Há uma dependência dos seres em relação Àquele que é. Os seres “são” somente enquanto estão vinculados a ele, caso contrário, não há nada que os faça persistir na existência. Só a Providência mantém os seres numa existência estável. “Sabemos, todavia que ele nos tem, ou por ser ou por não-ser, pois, à medida que aderimos a Deus (*adhaeremus Deo*) e nos agarramos Àquele que é verdadeiramente, nós também somos” (ORÍGENES, 1995, 38, II, 12). Eis em virtude de quem somos. Somente unidos a Deus, somos verdadeiramente. A adesão a Deus conserva-nos na existência. Dito isso, como podemos entender o ser do Logos? Em que medida o Logos está ou necessita unir-se Àquele que é para que seu ser esteja plenamente manifesto? Eis a questão que discutiremos a seguir.

### 3.2.2 O Logos unido em Deus (ἀρχή): essência, *prophorikos*, imagem e ser

Dada a compreensão que alcançamos sobre Deus como princípio (ἀρχή), cumpre agora investigar o sentido da presença do Logos em Deus. O ser divino, completo em si mesmo e princípio de todas as coisas, admitiria uma divisão em virtude do Logos: esse Logos estaria subordinado ou seria somente um modo de manifestação do princípio divino fundamental? A possibilidade de pensar um Logos em Deus exige uma interrogação radical sobre a essência divina, pois se há, além de Deus, o Pai, outro divino junto a ele seria uma presença autônoma ou subordinada? Em geral, a tentação do pensamento situa o Logos não propriamente em Deus, mas em absoluta distinção, portanto fora de Deus, ou em dependência absoluta, subordinado a Deus. O que interrogamos, portanto, é a possibilidade de pensar o Logos em Deus, excluindo toda possibilidade de divisão da essência divina; todo risco de

subordinação do Logos a Deus e, ainda, a impossibilidade de compreendê-lo como simples modo de manifestação divina.

É sabido que o Alexandrino valoriza sobremaneira as ἐπίνοιαι (“denominações”<sup>20</sup>) do Logos: sabedoria, logos, *dínamis*, unigênito, primogênito, verdade, justiça, caminho, vida, ressurreição, entre outras. No entanto, ele privilegia algumas, sobre as quais manteremos nossa atenção uma vez que refletem exatamente os traços fundamentais da filosofia neoplatônica presente em seu pensamento, a saber: logos, sabedoria e unigênito. A distinção entre logos e sabedoria não é casual. A leitura do *Comentário a João* mostra que a compreensão do Logos eterno comporta duas dimensões: a sabedoria e o logos. “Sabedoria é a estrutura (σύστασις) ideal e noética (θεωρίας καὶ νοημάτων) do universo; logos é a comunicação do que é contemplado (τεθεωρημένων) pelos lógicos” (PAZZINI, 1992, p. 425). Pois bem, essa distinção presta-se a nossa compreensão, porque há uma distinção conceitual sem separação estrutural. O que o Alexandrino evidencia é que a Sabedoria está em Deus desde toda a eternidade e ela se manifestou ao mundo no Logos encarnado. “O logos tem a *hipóstase*<sup>21</sup> no princípio que é a sabedoria, cuja *hipóstase* é em Deus, porque gerada de Deus” (PAZZINI, 1992, p. 425). A *hipóstase* do logos na sabedoria de Deus é ponto nodal da questão. Admitamos que a *hipóstase* de logos e sabedoria seja denominada doravante Logos. A questão está em como compreender a geração do Logos por Deus. Há duas possibilidades iniciais. A primeira proposta por Domenico Pazzini que destaca uma interpretação dinâmica da *hipóstase*, porque “*hipóstase* é relação” (PAZZINI, 1992, p. 427). Há, então, uma relação originária e dinâmica entre o Logos e Deus (ἀρχή). No entanto, Pazzini não explicita o sentido e a forma dessa relação. Outra possibilidade foi atualmente aventada por Giorgio Agamben (2011, p. 73):

Se não entendermos essa vocação “anárquica” originária da cristologia, não será possível compreender nem o desenvolvimento histórico posterior da teologia cristã, com sua latente tendência ateológica, nem a história da filosofia ocidental, com sua cesura ética entre ontologia e práxis. Que Cristo seja “anárquico” significa que, em última instância, a linguagem e a práxis não encontram fundamento no ser. A “gigantomaquia” em torno do ser é, também e antes de mais nada, um conflito entre ser e agir, entre ontologia e economia, entre um ser em si incapaz de ação e uma ação sem ser – e entre os dois, como aposta, a ideia de liberdade.

<sup>20</sup> A palavra “denominações” foi empregada para traduzir ἐπίνοιαι cientes de que as “denominações” existem “só por si mesmas e por nenhum outro (ἑαυτῶ καὶ οὐδενί)” estando presentes no mundo em virtude do Logos (PAZZINI, 2000, p. 166).

<sup>21</sup> A tradução dessa expressão é demasiado difícil em virtude das significações e ressignificações que a história da filosofia ocidental atribui aos conceitos “ousia” e “hypostáseis”. Não obstante, precisamos delinear os sentidos básicos que atribuímos às mesmas e nossas preferências para traduzi-las. Para “ousia” optamos pela palavra “substância”, pois a clássica expressão platônica *epékeina tês ousías* terá a tradução de “para além da essência”, no sentido recentemente atribuído por Lévinas (1987). Com a palavra “substância” queremos significar precisamente o “substrato comum” às três “hypostáseis” trinitárias. Quanto a “hypostáseis”, consideramos tanto a subsistência da Sabedoria quanto a “constituição”/hipóstase do Logos no Princípio, seguindo a tradução de Pazzini (2000, pp. 161-168).

Agamben localiza a anarquia cristológica como origem da distinção entre ontologia e práxis, entre ser e agir, entre ser sem ação e ação sem ser. A consequência disso para o pensamento sobre o Logos seria, em última instância, uma separação entre “um ser em si incapaz de ação e uma ação sem ser”, ou seja, por um lado, um princípio (ἀρχή) divino alheio à realidade; por outro, uma ação mundana do logos sem relação com o ser divino (ἀρχή). A considerar a interpretação agambeniana, o conflito entre ser e agir, ontologia e economia, permanece intacto. Realidades como ser e devir, permanência e fluidez, identidade e diferença, transcendência e imanência, inteligível e sensível permanecem irreconciliáveis. A anarquia do Logos veta a possibilidade de uma relação, ainda que tensa, entre a absoluta transcendência divina e a radical imanência mundana. Pensar um Deus, ainda que como ser, mas que permanece irreconciliável com o agir, não aporta nenhuma novidade ao pensamento filosófico ocidental. Ele permanece inócuo ao pensamento. O foco da interpretação origeniana não é a distinção entre ontologia e práxis, ontologia e economia, ser e agir, ser em si incapaz de ação e ação sem ser. Orígenes foca justamente a conjunção entre ontologia e práxis que se revela possível à luz do Logos encarnado. A questão impõe-se, portanto, gradualmente: em primeiro lugar, cumpre evidenciar a relação entre as *hipóstasis* divinas, isto é, entre o Deus princípio (ἀρχή) e o Logos; em segundo, a possibilidade de pensar o Logos encarnado, tanto divino quanto humano, transcendente e imanente; em terceiro, cumpre destacar a conjunção entre ontologia e práxis, ser e agir, na pessoa do Logos encarnado. Enfim, a questão que perpassa o pensamento de modo nodal refere-se, justamente, à possibilidade de se pensar a tensão entre a Grécia e Jerusalém, isto é, o radical idealismo do Logos e a possibilidade de sua encarnação histórica. O que equivale a encontrar um discurso sobre Deus que não seja simplesmente transcendente, mas também imanente, não seja somente ser, mas também ação, que conjugue ontologia e práxis.

Essa possibilidade parece viável se considerarmos a proposta origeniana de pensar o Logos e a Sabedoria em si em íntima união com o humano, pois resguarda a absoluta transcendência divina, integrando-a à radical imanência histórica<sup>22</sup>. No Logos encarnado tem-

---

<sup>22</sup> O’LEARY, 1995, pp. 287; 288 e 289, expõe a resolução do conflito fundamental da filosofia ocidental nos seguintes termos: “O excesso existencial aportado pela revelação que o Logos é uma pessoa, que para Orígenes faz toda a força e a originalidade da mensagem cristã (*PA* I, 3, 1), cria grandes dificuldades para que possa sair desse Logos em termos de racionalidade e de universalidade filosófica. Razão pessoal e existencial, existência racional: a harmonia origeniana parece perfeita, e, portanto essas expressões frisam o oxímoro, pois elas aguçam uma antinomia endógena à filosofia ocidental, que tem sempre o mal de reconciliar individualidade e universalidade, liberdade e necessidade lógica, Deus pessoal e razão suficiente. (...) Todo o pensamento origeniano sobre o logos é atravessado pela tensão entre o racionalismo platonizante e o pensamento bíblico do acontecimento. (...) Em João, ao contrário, o conhecimento do Verbo feito carne não é inferior a um conhecimento de todo o Verbo: é na carne que o conhecimento devém, enfim concreto, integral, vivente, e não há manifestação mais rica da glória do Primogênito.”



se, então, a conjunção entre a ontologia e a economia, a ontologia e a práxis. No entanto, antes de avançarmos na hipótese origeniana, há ainda uma consideração à leitura de Agamben. Na glória, situa-se o lugar de encontro entre ontologia e práxis. Partindo da distinção entre “trindade econômica” (ou trindade de revelação) e “trindade imanente” (trindade de substância ou Deus em si mesmo), ele conjuga-as no conceito “glória”: “à trindade imanente correspondem ontologia e teologia, à econômica, práxis e *oikonomia*” (AGAMBEN, 2011, p. 227). Agamben encontra uma solução para tensão entre o “em si” e o “para nós” em Deus, a saber, o lugar da glória. “A glória é o lugar em que a teologia procura pensar a inacessível conciliação entre trindade imanente e trindade econômica, *theologia* e *oikonomia*, ser e práxis, Deus em si e Deus para nós” (AGAMBEN, 2011, p. 228). A resolução é genialmente proposta em termos teológicos. E ele continua: “*a economia glorifica o ser, assim como o ser glorifica a economia*” (AGAMBEN, 2011, p. 229). A glória é o lugar da presença e conjunção entre ser e ontologia, porém não é acessível diretamente ao humano. Ela permanece uma “inacessível conciliação”. Destacamos precisamente a palavra inacessível. Se assim o é, não constitui uma saída para o pensamento ocidental. Pensar a glória como lugar da conjunção entre ontologia e práxis afasta do alcance puramente humano a compreensão do Logos. No entanto, e essa é a nossa hipótese, a carne (σάρξ) do Logos concilia a transcendência absoluta de Deus com a radical imanência do mundo. É justamente nesse sentido e lugar, isto é, na carne do Logos, que é possível “reconciliar individualidade e universalidade, liberdade e necessidade lógica, Deus pessoal e razão suficiente”, para utilizar a expressão de O’Leary (1995, p. 287). Enquanto, por outro lado, a encarnação do Logos permanece exatamente como *inacessível conciliação*, segundo Agamben, no pensamento cristão afirma-se o exato oposto. O pensamento cristão prima por um imanentismo radical, porque atribui toda a transcendência divina à imanência e à finitude de um ente histórico. Tal pensamento é uma filosofia da imanência aberta à transcendência. Como dissemos acima, cumpre pensar, portanto, a *relação* entre Deus e Logos, a possibilidade da *encarnação* do Logos e a *conjunção* de ontologia e práxis. Quanto à *relação* e à *encarnação*, é a tarefa que nos impomos doravante. A *conjunção* não parece possível sem a introdução de outro conceito, a saber, o conceito de *erótica*, por isso o reservaremos para o terceiro capítulo desta parte da pesquisa.

Orígenes alarga o sentido do Logos, pois o considera tanto no sentido de fonte essencial da vida divina (λόγος ἐνδιάθετος) quanto como ideia da ideia ou comunicação e exemplaridade divina para o universo (λόγος προφορικός) (DEL TON, 1984, p. 14). Enquanto comunicação divina, o Logos revela a essência de Deus (ἀρχή) para o universo.

Dada a impossibilidade de se ver a Deus e o desejo de fazê-lo, tanto quanto de conhecê-lo, o Logos revela-o. A essência de Deus não é visível ou cognoscível sem mais. O Logos que conhece Deus (ἀρχή), pois está junto dele, torna-o acessível ao universo. Em virtude do Logos ser em Deus, ele pode dar a conhecer Deus ao mundo. Deus (ἀρχή) não é acessível diretamente, mas o Logos torna-o conhecido (ORÍGENES, 1978, I, I, 1, 8). O Logos somente revela Deus, porque é parte de sua natureza. Esse Logos não é um “ser sem substância (*insubstantiuum*)”, ao contrário, foi “engendrado sem nenhum começo” por Deus e antes de todos os tempos. Ele precede a existência de todos os seres, pois “nesse ser subsistente da Sabedoria está virtualmente presente e formada toda criatura futura” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 2). Enquanto ideia de ideia (λόγος προφορικός), ele comporta como causa exemplar e eficiente todos os seres que vêm à existência, pois todos foram feitos por ele, dado que é a expressão da essência divina, a “imagem do Deus invisível” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 6). O Logos como imagem não se confunde, de modo algum, com o sentido platônico de imagem. Orígenes não atribui à imagem o estatuto mimético presente em Platão. Esse é um dos aspectos em que o neoplatonismo origeniano mais se distingue de Platão (FATTAL, 2009)<sup>23</sup>. Em suas acepções elementares, a imagem revela-se como uma pintura ou escultura imanente à pedra onde foi formada. No entanto, a imagem consigna também os traços de semelhança que o genitor lega ao engendrado. Orígenes diz que tanto quanto a imagem e a forma de Adão se encontram em Seth (o pai no filho) tanto é a presença de Deus no Logos. Nesse sentido, o Logos, como imagem, porta em si “a unidade de natureza e de substância” de Deus, enquanto seu princípio (ἀρχή). Essa unidade procede da vontade de Deus, cuja origem é a sua inteligência. Por isso, a vontade divina subsiste no Logos. “E é assim que o ser subsistente do Logos é engendrado por ele (Deus)” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 6). A imagem não é uma *mimesis*, uma mera cópia, mas a expressão da unidade natural, substancial, volitiva, intelectual e do ser do Logos com Deus (ἀρχή).

O engendrar do Logos por Deus não significa uma divisão da natureza divina, porque a *prolatio Verbi* ou o λόγος προφορικός não implica uma divisão material. Ao contrário, o Logos tem uma natureza incorporeal, portanto indivisível. Deus engendra o Logos como imagem visível, no entanto, a natureza divina não é material, portanto indivisível. O Logos revela-se como “a figura e expressão da substância de Deus: [...] mas também a figura e expressão de sua substância e de sua subsistência” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 8). Não somente a substância divina, pois como explica Eusébio de Cesaréia, a substância exprime “a

---

<sup>23</sup> Remetemos à obra de Fattal que demonstra a evolução dos conceitos presentes no título da obra entre o pensamento platônico e o neoplatonismo de Plotino, Orígenes e outros.

natureza mesma ou a maneira de ser de qualquer coisa”, mas o Logos é também expressão da subsistência divina e a subsistência constitui-se pelo fato de “existir e subsistir (*extat et subsistit*)” (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, I, 29). A subsistência do Logos consiste no fato de que ele tem sua razão de ser (*quod extat*) e que essa razão de ser tem força de existência permanente (*subsistit*). Por isso, o Logos não é mera imagem no sentido platônico, mas “em relação ao Pai, ele é verdade; em relação a nós, a quem revela o Pai, ele é a imagem pela qual nós conhecemos o Pai” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 6 e nota 41)<sup>24</sup>. O Logos tem em Deus “o ser e o nascimento”, pois foi engendrado por Deus. Mas o nascimento não é temporal, pois engendrado desde toda a eternidade. “Está claro que o ser subsistente do Filho deriva do próprio Pai, mas de uma maneira não temporal, e sem nenhum princípio que não o próprio Deus” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 11). De Deus provêm todos os seres por participação, enquanto o Logos “está todo diante de ti”, pois em relação aos seres, ele opera a obra da criação; em relação a Deus, ele está todo voltado para Deus. Enquanto Deus doa a existência a todos os seres, é o Logos que, por sua vez, torna-os razoáveis (ORÍGENES, 1978, I, I, 3, 6 e 8). A presença do Logos constitui o princípio de razoabilidade dos seres, mas nele acontece também o encontro entre a absoluta transcendência divina e a radical imanência mundana, entre Deus e a carne.

Pois, do Deus invisível, ele é a própria imagem invisível, ele torna todas as criaturas racionais capazes de participar dele, de tal sorte que cada criatura adere a ele por um sentimento de amor na medida em que participa mais dele. [...] Essa substância da alma serve de intermediário entre Deus e a carne – pois não é possível que a natureza de um Deus se misture à carne sem o mediador – nascido, como nós dissemos, o Deus-Homem: essa substância é o intermediário, pois não é contra a sua natureza assumir um corpo. (ORÍGENES, 1978, II, 6, 3)

No Logos acontece a conjunção entre o divino e o humano, a resolução do paradoxo da universalidade e da particularidade, do transcendente e do imanente, da ontologia e da práxis, do ser e do agir. Ele, ao mesmo tempo em que é Deus por substância e subsistência, é também homem, pois radicalmente unido à condição humana. “Este logos, dizemos nós, agrega-se à alma de Jesus por uma união muito mais íntima (μάλιστα παρὰ πᾶσαν ψυχὴν ψυχῆ ὠκειῶσθαι) do que a qualquer outra alma, pois só ele era capaz de conter perfeitamente a participação suprema do Logos em pessoa, da Sabedoria em pessoa, da Justiça em pessoa (μόνου τελείως χωρῆσαι δεδυνημένου τὴν ἄκραν μετοχὴν τοῦ αὐτο-

<sup>24</sup> Há duas interpretações errôneas dessa passagem tanto em Fócio, para quem “a imagem de Deus, enquanto imagem, não é verdade” quanto em Teófilo de Alexandria que afirma “o Filho comparado a nós é verdade, comparado ao Pai, mentira”. Os erros justificam-se, pois assumem a interpretação platônica do sentido da imagem, o que é absolutamente inoportuno em Orígenes.

λόγου καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς αὐτοδικαιοσύνης)” (ORÍGENES, 2004, V, 39). O Logos está unido ao divino substancial e subsistencialmente e ao humano, por uma união (ᾠκειῶσται) muito mais íntima que qualquer outra. Com isso, ele e somente ele constitui o elo perfeito entre a transcendência e a imanência. A um só tempo, o Logos é Deus e Homem: tem a condição ontológica divina e vive a imanência na práxis histórica. A perfeição da união entre o divino e o humano permite a compreensão de que no Logos não há distinção de natureza divina e natureza humana, isto é, não é a soma das partes nem somente um homem, mas um ser superior no qual a íntima união das duas naturezas formam um só ser (ORÍGENES, 1970, X, 17).

O Logos manifesta a essência divina e torna razoáveis todos os seres criados, enquanto ele age como λόγος προφορικός ou como comunicação da ação divina. No entanto, ele não foi engendrado por *prolatio*. A *prolatio* implicaria uma emanção da substância divina, mas não é o caso. O engendramento do Logos deriva da vontade e do amor de Deus, enquanto ato livre de um ser que quer se dar a conhecer (ORÍGENES, 1980, IV, 4, 1, nota 3). O Logos engendrado é a origem de todas as coisas criadas, porque comunica a todos os seres a razão de ser, isto é, torna-os razoáveis. Além de ser a razão da existência de todas as coisas, pode-se ainda afirmar que “nada foi feito sem ele” (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν) e mais “todas as coisas foram por ele” (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο), pois “se não é fora do Logos, é possível que não somente tudo seja por seu intermédio, mas também que certas coisas sejam (diretamente) por ele” (ORÍGENES, 1975, III, XIII §91). Na recapitulação do *Tratado dos princípios*, Orígenes adverte para que se evitem dois excessos: “crer, por uma parte, que qualquer coisa da divindade tenha faltado em Cristo e pensar, de outra parte, que ele seja produzido como uma arrancar da substância do Pai que é em outro lugar” (ORÍGENES, 1980, IV, 4, 3 (30)). Explicitemos, pois, a compreensão do Logos em Deus.

Além de todas as outras “denominações” atribuídas ao Logos, o Alexandrino reconhece que inclusive as Escrituras nomeiam o ser divino: “segundo as Escrituras, o Cristo é dito ser (εἶναι κατὰ τὰς Γραφὰς ὁ Χριστός)” (ORÍGENES, 1995, fr. 10). Assim como o ser, as demais “denominações” atribuídas ao Logos são entendidas em si mesmas. Como a “verdade em si” (αὐτοαλήθεια) não é um atributo do Logos, mas sua substância (ORÍGENES, 1980, III, IV, 4, 3 (30)). Assim, é dotado de uma existência em si mesma, pois virtude de sua própria substância (ORÍGENES, 1996, I, I, XXIV §151). O ser do Logos foi estabelecido (ἐκτισέ) por Deus como o princípio de todas as coisas que existem, por isso todas têm nele sua consistência. “Deus tudo fez (ἐποίησεν) em sua Sabedoria” (ORÍGENES,

1996, I, I, XXXIV §243). Para evidenciar a relação entre Deus como princípio (ἀρχή) e o Logos como ser (εἶναι), Orígenes parte de três afirmações joaninas: “no princípio (ἐν ἀρχῇ) era o Logos”, “o Logos era junto de Deus” e “o Logos era Deus” (ORÍGENES, 1996, I, II, I §11). Ao situar o Logos no princípio (ἐν ἀρχῇ), ele não só resguarda a união entre o ser do Logos e Deus, mas também evidencia a ἀρχή do Logos. Se o Logos tivesse outro princípio que não o Deus, haveria dois princípios; logo, não seria o princípio. Ao contrário, sendo o Logos no princípio (ἐν ἀρχῇ), ele tem uma ἀρχή que não ele mesmo, está *em* Deus. Daí, a segunda afirmação: o Logos era junto de Deus. Orígenes nomeia somente esse Deus com o artigo definido, enquanto ao Logos atribui a afirmação de que é Deus, sem usar o artigo definido. “O Deus, é o Deus mesmo” (αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι), enquanto o Logos é Deus, porque está junto do Deus, sendo ele também Deus. E a todos os que recebem a virtude divina proveniente do Logos, “tudo o que, fora do próprio Deus, é deificado pela participação em sua divindade (τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς θεότητος θεωποιούμενον)” (ORÍGENES, 1996, I, II, II §17 e I, II, III §19). Esse é o Logos engendrado por Deus desde toda eternidade, isto é, antes do começo do tempo. O Logos que já era junto *do* Deus, pois ele próprio era Deus.

O Deus unigênito, nosso salvador, único engendrado (*unigenitus*) pelo Pai, é filho por natureza (*generatus natura*) e não por adoção (*non adoptione*). Ele é nascido da própria inteligência do Pai, como a vontade nasce da inteligência (*sicut voluntas ex mente*); pois ele não é divisível, a natureza divina, por assim dizer aquela do Pai inengendrado (*ingeniti Patris*), porque nós imaginamos que o Filho é procriado por uma divisão ou uma diminuição da substância do Pai (*ut putemus uel diuisione uel imminutione substantiae eius Filium esse progenitum*). Mas falta dizer de Deus que ele é inteligência, coração e pensamento (*mens siue cor aut sensus*), ele permanece imutável (*indiscussus permanens*) quando, proferindo uma semente da vontade, ele torna-se Pai do Logos; esse Logos permanece no seio do Pai, anuncia Deus que ninguém jamais viu e revela o Pai, que pessoa nenhuma conhece, senão ele, aos que os atrai o Pai celeste. (PAMPHILE, 2002, 101)

O Alexandrino novamente insiste na indivisibilidade da substância divina e na consubstancialidade entre Deus e o Logos. O Logos engendrado não é uma diminuição divina, mas uma expressão da vontade do próprio Deus. Ele conjuga em si mesmo simultaneamente o ser divino (θεῖον), enquanto é também proclamado filho de Deus (τοῦ θεοῦ υἱὸν) (ORÍGENES, 2004, I, 28). A questão enfrentada aqui afronta a principal crítica de Celso e de outras religiões dirigida ao cristianismo. O fato de afirmar que o Logos seja Deus não parece de todo problemático, mas o pensamento cristão afirma-o e, ao mesmo tempo, sustenta que esse Logos divino assumiu a condição humana, isto é, que o Logos encarnado é Deus e Homem, sem qualquer prejuízo tanto à divindade quanto à humanidade.

Até aqui, explicitamos a conjunção entre Deus e o Logos como Deus. Agora, resta mostrar como o ser do Logos divino une-se ao humano, sem anular nenhuma das naturezas e sem justapor uma à outra. Explicitaremos, a saber, a afirmação que já fizemos acima: a natureza da íntima união entre o Logos divino e o homem, ou que se pode dizer também, a união entre ontologia e economia, ser e agir, trindade imanente e trindade econômica para retomar as expressões de Agamben.

O Logos assumiu um corpo humano, inclusive sujeito à morte. Essa condição advém-lhe do nascimento de uma mulher. Enquanto corpo humano, permanece corpo de um Deus. O problema está na incisiva crítica do platonismo e do neoplatonismo à degradante condição do corpo humano. Tanto Platão, que afirmava o corpo como cárcere da alma (σῶμα), quanto Plotino, que apresentava a necessidade de uma fuga do corpo em direção ao uno, representam toda a carga negativa que se atribuía à corporalidade no pensamento antigo. No entanto, Orígenes começa dizendo que tudo o que existe decorre do amor divino, isto é, todas as coisas são queridas por Deus e não há nada que lhe desgoste na obra da criação (ORÍGENES, 2004, I, 69 e 71). Por isso, a divindade não se recusa à corporalidade.

Quando dizemos isto, não separamos o Filho de Deus de Jesus, porque é um só ser que, depois da encarnação (μετὰ τὴν οἰκονομίαν) formaram com o Logos de Deus a alma e o corpo de Jesus. Portanto, se de acordo com as palavras de Paulo: “Aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só espírito”, quem compreendeu o que é estar unido ao Senhor e a ele se uniu é um só espírito com o Senhor (ἐν ἑστὶ πνεῦμα πρὸς τὸν κύριον), quanto mais divino e mais sublime o composto de que falávamos forma um único ser com o Logos de Deus (σύνθετον πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ)! (ORÍGENES, 2004, II, 9)

O Logos une-se ao corpo na encarnação e forma uma unidade, um único ser (σύνθετον). Não há uma justaposição de corpo e alma no Logos, mas uma conjunção, uma unidade do Logos com o corpo encarnado. Se não houvesse a unidade, o Logos permaneceria como um acréscimo à humanidade, mas ele une-se no sublime composto efetuado pela encarnação. De fato, há uma realidade admirável (θαύμαξε) no que se refere ao Logos, que está justamente no socorro que a encarnação (ἐνανθρωπήσαντα) presta ao gênero humano (ORÍGENES, 2004, II, 33), pois o fato do Logos assumi-la reverte toda a negatividade submersa na tradição platônica acerca do corpo. O corpo, doravante a encarnação, torna-se o lugar da conjunção do divino e do humano, da ontologia e da práxis. Tanto antes quanto depois da encarnação, a presença do Logos revela a ação de Deus que opera entre os seres. E na encarnação manifesta-se a “aparição sensível de Deus”, Orígenes (2004, III, 14) afirma:

Nossa sociedade se acha tão bem assentada sobre um fundamento, ou melhor, não sobre um fundamento, mas sobre a ação de Deus (θεῖος ἐνεργείας), que ela tem por origem a Deus que ensina aos homens, nos profetas, a esperar a vinda de Cristo para salvar os homens. Na medida em que isto não é realmente refutado, apesar das refutações aparentes dos não-cristãos, nesta mesma medida fica estabelecido que esta doutrina é a doutrina de Deus, e fica demonstrado que Jesus é o Filho de Deus antes e depois da encarnação. Mas continuo afirmando, mesmo depois de sua encarnação, ela não deixa de ser descoberta pelos que têm os olhos da alma muito penetrantes como a mais divina, que de fato desceu de Deus até nós (καὶ ἀληθῶς θέοθεν πρὸς ἡμᾶς κατελθών), e não se pode deduzir da inteligência humana sua origem e evolução, e sim unicamente da aparição sensível de Deus (ἀλλ' ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιφανείας) que, na variedade de sua sabedoria e de seus milagres, estabeleceu primeiro o judaísmo e depois deste o cristianismo.

A ação divina não se distingue em antes e depois da encarnação, mas antes e depois da encarnação o Logos revela a presença divina. O aporte trazido pela encarnação refere-se à aparição sensível de Deus, pois Logos é Deus e Homem. A descida do Logos ao encontro da humanidade é a maior obra da ação divina. É a maior obra por consistir justamente em sair da absoluta e isolada transcendência e ir ao encontro da diferença radical. Essa ação contrasta radicalmente com a compreensão do Motor Imóvel aristotélico. Enquanto o Motor Imóvel pensa e ama somente a si mesmo, o Logos opera a saída da distância e do isolamento divino e mergulha na humanização (ἐνανθρωπήσις). Isso prova não haver uma cisão entre trindade imanente e econômica, entre ontologia e práxis, pois o mesmo Logos divino humaniza-se e age no mundo. O reconhecimento do Logos não depende dos milagres que porventura tenha operado. O sentido verdadeiro da encarnação revela-se somente à medida que o Logos “participa da natureza humana” (κοινωνήσαντος τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει) e “assume esta carne” (ἀναλαμβάνοντος τὴν ἐν ἀνθρώποις σάρκα). A participação platônica também é ressignificada, pois não depende de uma exclusiva e excepcional assunção humana à condição divina. Antes, a realidade divina, o Logos, abaixa-se e toma parte da natureza humana. A negatividade e a fuga do corpo originárias do neoplatonismo encontram seu ponto de reversão justamente no fato do Logos assumir a carne humana. A busca pelo divino não acontece como fuga da realidade, mas como radical mergulho da divindade na imanência da história humana. Nesse abaixamento divino, entrelaça-o ao humano e o eleva à condição divina, diviniza-o.

Os cristãos vêem que com Jesus a natureza divina e a natureza humana começaram a se entrelaçar (κοινωνίᾳ), para que a natureza humana, pela participação na divindade, seja divinizada, não só em Jesus mas também naqueles todos que, com fé, adotam o gênero de vida que Jesus ensinou e eleva até à amizade por Deus e à comunhão com ele (ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν) quem vive conforme os preceitos de Jesus. (ORÍGENES, 2004, III, 28)

O Alexandrino explicita verdadeiramente sua postura. O entrelaçamento das naturezas, mediante a participação, conduz à divinização. Eis o ponto mais elevado que a condição humana pode almejar em relação ao seu progresso: a divinização que acontece mediante dois aspectos – a amizade e a comunhão, e que contém uma implicação ética: viver conforme os ensinamentos. A amizade acontece graças ao desejo humano de ascensão. Ela (φιλίαν) é ato da vontade de quem não se resigna à distância, mas busca deliberadamente essa proximidade com a divindade, enquanto a comunhão (κοινωνίαν) supõe uma relação profunda de união de naturezas. O desejo e a união de natureza com a divindade realizam o anseio da divinização. Esta, graças à obra do Logos que se encarnou e transformou a condição de dignidade do corpo e da alma, como afirma nosso autor (2004, III, 41):

Os críticos devem saber que aquele que julgamos com convicção ser Deus e Filho de Deus desde a origem é, na verdade, o Logos em pessoa, a Sabedoria em pessoa, a Verdade em pessoa. E afirmamos que seu corpo mortal e a alma humana que nele habita adquiriram a mais alta dignidade não só pela associação (οὐ μόνον κοινωνίαι), mas também pela união e fusão (ένώσει καί ανακράσει) com ele e que, participando de sua divindade (τῆς ἐκείνου θεϊότητος κεκοινω νεκότα), eles foram transformados em Deus (είς θεόν μεταβεβλήκенаί).

A encarnação revoluciona a compreensão da divindade, pois a torna imanente, radicalmente imanente, ao mundo. A presença do Logos não admite mais uma compreensão que, por ventura, possa acessar o divino. Nela, o divino torna-se manifesto em toda a sua grandeza. A encarnação se revela um fato pedagógico, pois a participação e a divinização não acontecem mais em direção ao idealismo de um Deus inacessível. Ao contrário, ela permite pensar a condição divina mediante a passagem do invisível ao visível, do escondido ao manifesto, do incognoscível ao passível de reconhecimento, porque o Logos tornou-se carne. O invisível torna-se manifesto na visibilidade da encarnação histórica. Aquele que estava junto de Deus torna presente Deus junto dos homens. Ele assume a condição humana para elevá-la à dignidade divina: “ele chama a si aqueles que são carne para torná-los conformes ao logos que se fez carne, e em seguida fazê-los subir, para que o vejam assim como era antes de se tornar carne” (ORÍGENES, 2004, VI, 68).

Do que nos propusemos, cremos ter explicitado o necessário, evitando a divisão da essência divina tanto quanto qualquer subordinação do Logos a Deus ou redução do Logos a mero modo de manifestação divina. Ademais, o ser de Deus como princípio não se confunde de modo algum com o ser do Logos, pois enquanto um é princípio transcendente, o outro é divino, mas que assume a radicalidade da imanência mundana. Não obstante, a encarnação não anula a condição divina do Logos, assim como não suprime a sua humanidade.



Justamente na confluência do divino e do humano é que o Logos aporta à compreensão o maior desafio à inteligência humana: pensar o divino e o humano sem dualidade, mas em conjunção. O ser divino não perde sua condição e dignidade ontológica, mas adere-lhe a condição humana. O ser e o agir convergem. Mas, não seria a relação dual entre Deus e Logos um egoísmo mitigado? Como é possível pensar sem cair no egoísmo, isto é, onde se revela o espaço da justiça ou como pensar um “terceiro não excluído” na divindade?

### 3.2.3 Para além do princípio (ἀρχή) e da racionalidade (λόγος): o Santo em Deus

A crítica kantiana aduzida acima de que não faz diferença pensar um monoteísmo trinitário ou um monoteísmo estrito para a compreensão cristã abre uma fratura na reflexão. Se assim o fosse, a redução ideológica da Trindade nada acrescentaria nem diminuiria no pensamento. No entanto, a questão fundamental que se põe é a seguinte: Deus revela-se num monoteísmo estrito ou como uma comunidade divina? Se admitirmos somente a presença do Deus e do Logos, facilmente o pensamento poderia ser criticado por um egoísmo mitigado. Deus estaria em estreita união somente com um igual a si mesmo. Mas a questão que se põe é outra. Que novidade aporta a presença de um terceiro em Deus? Cremos ser este o ponto em que a reflexão sobre a Trindade pode se revelar frutífera para o pensamento filosófico. Fugindo da dualidade que poderia se estabelecer entre Deus e o Logos somente, e abrindo-se à presença de um terceiro na relação, a compreensão trinitária rompe radicalmente com qualquer possibilidade de dualismo e instaura uma lógica ternária jamais redutiva. Como não pensar na superação da lógica binária da não-contradição aristotélica? Nela, o terceiro sempre permanece excluído, pois não é páreo de qualquer das partes: *tertio non datur*. Naturalmente, Aristóteles pensa a lógica da ontologia e da linguagem quando propõe o pensamento do ser e do não-ser. Havendo dois contraditórios, um intermediário entre eles não se dá. De fato, um intermediário entre contraditórios procederiam de outro que não os polos da contradição. Tanto quanto entre verdade e mentira torna-se impossível a presença de um intermediário entre contraditórios. Um terceiro entre contraditórios significaria a possibilidade de haver algo nem verdadeiro nem falso. Enfim, a presença de um intermediário entre contraditórios torna falsas todas as coisas (ARISTÓTELES, 2005, 7, 1011b23-1012a28).

Objeta-se que Aristóteles não pensa em nenhuma lógica trinitária, por razões óbvias. Mas não convém negar que a lógica binária por ele pensada esteja excluída da nossa realidade de pensamento. Enquanto se pensa tudo a partir da oposição dual, não se consegue superar a distância do verdadeiro e falso estritamente. Embora não seja intenção aristotélica, não

obstante parece que as posições de Fócio e Teófilo de Alexandria, citadas acima, refletem bem o pensamento platônico da imagem como simulacro tanto quanto da lógica binária aristotélica do verdadeiro e do falso. Vejamos novamente o que propuseram: Fócio considera que “a imagem de Deus, enquanto imagem, não é verdade”, porque sendo Deus a verdade, a sua imagem é a falsidade. Eis a lógica do verdadeiro e do falso regendo sua compreensão. Enquanto Teófilo de Alexandria afirma que “o Filho comparado a nós é verdade, comparado ao Pai, mentira”. Essa leitura pode ser reafirmada seguindo a compreensão de J. Denis em *Da filosofia de Orígenes*, para quem “o Filho é, pois de uma parte Verdade, e de outra, imagem intermediária” (ORÍGENES, 1978, I, I, 2, 6, nota 41). Parece unânime à lógica binária opor verdadeiro e falso irremediavelmente. Se assim o é, tanto mais quanto ao terceiro.

A questão que agora se coloca, então, revoluciona o modo de pensar. A possibilidade de pensar um Deus que jamais se recusa à unidade, mas que antes a afirma continuamente. E que, ao mesmo tempo, não é uma unidade solitária, mas uma Trindade solidária. Cumpre pensar a unidade em Deus sem nos recusarmos a consideração da unidade trinitária. O monoteísmo trinitário não considera o Deus (ἄρχή) como verdade e o Logos como falsidade, mas como duas grandezas distintas que não se reduzem, de forma alguma, a um só ser. São seres distintos, sem, no entanto, um ser a negação do outro. E mais, a lógica trinitária não recusa a possibilidade de um terceiro entre Deus e o Logos. Este terceiro que não se reduz jamais a algum dos dois, nem procede de outra natureza que não os dois. Antes, procede de Deus e do Logos, mas não se reduz a uma extensão de nenhum deles. É um terceiro radicalmente distinto e que nem por isso está excluído da lógica divina. O pensamento trinitário não só supera a lógica da dualidade, mas exige a inclusão do terceiro como princípio da justiça e razão da santidade de todos os seres. Após essa longa preparação, vejamos, pois, qual é o estatuto ontológico do Espírito na Trindade.

Sabe-se que Orígenes quase não desenvolveu a compreensão do Espírito na sua sistemática trinitária. Não obstante o fato, a remissão que ele faz ao Espírito no *Tratado dos princípios* inicia-se com a crítica da tradição filosófica que não pensa o Espírito. No entanto, no *Comentário ao Gênesis* que surge aproximadamente quatro décadas após o *Tratado*, o Alexandrino inicia sua reflexão sobre o Espírito interrogando o estatuto ontológico do “terceiro deus” presente em textos platônicos. A primeira alusão encontra-se na *Carta II* em que Platão dirige-se a Dionísio tentando desfazer os mal-entendidos entre eles e versa sobre as relações mútuas, na primeira parte, e, na segunda, sobre a avidez pelo absoluto presente no espírito humano que, preso às realidades sensíveis, angustia e debate-se em meio às imperfeições em busca do absolutamente puro. Essa busca pelo absoluto estrutura-se

claramente por uma referência a três centros de convergência das realidades presentes no universo: “em torno ao Rei do Universo gravitam todos os seres; ele é o fim de todas as coisas e a causa de toda beleza; em torno ao Segundo se encontram as coisas segundas, e em torno ao Terceiro, as terceiras” (PLATON, 1960, 312e-313a). Enquanto Plotino encontrou nessa passagem uma referência ao Bem, à Inteligência e à Alma, nosso autor, naturalmente, identificou-a como uma alusão trinitária. A segunda referência platônica remete-nos à *Carta VI* dirigida a Hermias, Erasto e Corisco sobre a necessidade de estabelecer uma relação entre poder e sabedoria para o bem do governo dos Estados. Nessa *Carta*, no entanto, a referência trinitária assemelha-se a uma forma doxológica: “Toma como testemunho o deus que governa todas as coisas presentes e futuras, e o pai todo-poderoso do que governa e da causa, a quem todos nós conheceremos, se filosofamos em verdade, com toda claridade possível a homens que gozam da felicidade” (PLATON, 1960, 323d). O texto que conclui a *Carta* alude ao deus que governa, ao pai todo-poderoso do que governa e esse pai da causa que age em todas as coisas. Não é difícil reconhecer o poder, o governo e a causa como atos trinitários. Na última referência origeniana, encontra-se a exposição mais explícita e bem formulada por Platão:

Agora bem: esta alma da que agora nos pomos a falar após ter falado do corpo, o Deus formou-a, em seu mecanismo, em data mais próxima que o corpo. [...] Mas o Deus, ao contrário, formou a alma antes do corpo: a fez mais antiga que o corpo pela idade e a virtude, para que ela mande como senhora e o corpo obedeça. Vejamos de que elementos e de que forma a fez. Da substância indivisível, que se conduz sem de uma maneira variável, e da substância divisível que acha nos corpos, compôs entre as duas, mesclando-as, uma terceira classe de substância intermediária, que compreendia a natureza do Mesmo e a do Outro. (PLATON, 1956, 34b)

A confecção da alma por Deus acontece mediante uma mescla de substâncias: a substância indivisível, a substância divisível e a substância intermediária. Tudo isso mediante a ação de Deus que compreende também a natureza do Mesmo e do Outro. Sem dúvida, o pensamento cristão nascente encontraria nessa tríplice referência a presença trinitária. No entanto, não se pode atribuir a Platão, segundo uma exegese coerente, a compreensão trinitária. Mas isso não impede que as referências sejam desenvolvidas pelo pensamento posterior e esse foi o caso. Então, vejamos finalmente o que Orígenes formulou acerca da compreensão do Espírito.

Na *Apologia* que Pânfilo destinou a Orígenes, há uma afirmação que emoldura a compreensão origeniana do Espírito. Segundo consta: “a Trindade é igual a si mesma, e o Espírito Santo não é uma criatura” (PAMPHILE, 2002, 71). Não obstante a brevidade e concisão da afirmação, ela manifesta dois aspectos de extrema relevância para a compreensão

do Espírito: o primeiro afirma a igualdade da Trindade em si mesma (*aequalis sibi sit Trinitas*) o que resguarda já de princípio a dignidade do Espírito em relação aos outros dois. Não havendo, portanto, uma subordinação dele aos demais. O segundo aspecto vem da tácita negação da condição criatural ao Espírito, pois sendo igual na Trindade, de modo algum poderia ser dito, criatura. A igualdade trinitária e a condição divina (não criatural) do Espírito constituem as balizas iniciais do pensamento do Alexandrino.

Por sua vez, no *Prefácio do Tratado dos princípios*, afirma-se algo tão categórico e substancial que confirma exatamente as palavras de Pânfilo: “(os apóstolos) em seguida transmitiram que o Santo Espírito está associado ao Pai e ao Filho em honra e em dignidade” (ORÍGENES, 1978, *Préface* 4). Afirma-se a igualdade de condição do Espírito desde o princípio. Honra e dignidade lhe são comumente atribuídas como se o faz ao Pai e ao Filho. Na primeira parte do *Tratado* dedicado a Deus, confirma-se que o Espírito não se mistura à natureza e à ciência medicinal, pois ele não participa da extensão corporal. Tanto quanto o Deus e o Logos, o Espírito não tem corporalidade. Faz-se essa distinção em vistas de evitar a confusão dele com o espírito humano. No entanto, os santos participam do Espírito. Toda força santificante somente age na humanidade por sua graça. Como princípio santificante, ele concede a todos os seres a graça da participação no dom da santidade. Tal Espírito permanece “um ser intelectual e ele existe por uma existência própria” (ORÍGENES, 1978, I, 1, 3). Afirmá-lo como ser intelectual exclui toda deformação interpretativa que possa julgá-lo dotado de qualquer materialidade. Além disso, exclui-se também a possibilidade de uma existência dependente. Ele tem existência própria, isto é, goza de auto-subsistência, além de também constituir-se como ser. Outro aspecto que Orígenes destaca é quanto ao conhecimento do Espírito: “não se pode pensar que o Espírito conhece porque o Filho o revela. Com efeito, se o Espírito Santo conhece o Pai porque o Filho o revela, ele passa, pois da ignorância ao conhecimento: isso é em verdade ímpio e burro, do reconhecimento do Espírito Santo e de lhe atribuir a ignorância” (ORÍGENES, 1978, I, 3, 4). Eis um aspecto de grande relevância, pois atribuir o conhecimento do Pai ao Espírito sem a mediação do Filho significa que o Espírito tem acesso imediato às profundezas da sabedoria paterna. Donde se infere a conaturalidade da relação de conhecimento entre eles. Além disso, a ação do Espírito caracteriza-se diferentemente do agir dos outros dois, pois somente os santos dele participam. “Dessa maneira, a ação da potência de Deus, Pai e Filho, estende-se sem distinção sobre toda criatura, mas nós achamos que somente os santos possuem a participação no Santo Espírito” (ORÍGENES, 1978, I, 3, 7). Com isso, torna-se patente a distinção e a especificidade da ação do Espírito. A exclusiva participação dos santos caracteriza a natureza e a missão específica

dele. E Orígenes conclui o primeiro tratado de sua obra estabelecendo a distinção entre os três: enquanto o Deus doa a existência aos seres, o Logos torna-os racionais e, “em consequência, a graça do Espírito Santo está neles (nos seres) para tornar santos por sua participação aos que não são de sua substância. Porque eles receberam primeiramente de Deus Pai o ser, em seguida do Logos a racionalidade, em terceiro lugar do Santo Espírito a santidade...” (ORÍGENES, 1978, I, 3, 8). A ação de cada um da Trindade é bastante específica, distinta e sem confusão. A obra que por eles se efetua não anula nem se entrecrocamos em seus princípios, em virtude da identidade e distinção específica de cada um dos três membros da Trindade, que é participada por todos os seres.

Do mesmo modo que a participação do Filho de Deus faz de nós filhos adotivos e que a participação da Sabedoria torna-nos sábios em Deus, igualmente a participação do Santo Espírito nos torna santos e espirituais. É uma só e mesma coisa participar do Santo Espírito e participar do Pai e do Filho, porque uma e incorporal é a natureza da Trindade. Isso que nós temos dito da alma, pode-se entender também dos anjos e dos poderes celestes, porque toda criatura racional tem a necessidade de participar da Trindade. (ORÍGENES, 1980, IV, 4, 5 (32))

Eis uma das mais belas formulações trinitárias presentes em Orígenes. Após atribuir a participação filial e sapiencial ao Filho de Deus, destaca-se a participação santificante no Espírito. É mais do que isso. Atribuir a participação em grau de igualdade entre o Espírito, o Filho e o Pai só é possível, “porque uma e incorporal é a natureza da Trindade”. A unidade e a incorporalidade trinitárias não permitem que se confundam os três com uma compreensão triteísta, além de destacar a mesma constituição (incorporalidade) atribuindo-a aos três. Ademais, sublinhe-se a necessidade de participação criatural na Trindade. À medida que os seres alcançam essa participação, tornam-se intelectuais por participarem da inteligência do Logos, santos por participarem da santidade de Espírito, finalmente “uns e outros serão de uma só natureza e de uma só substância” (ORÍGENES, 1980, IV, 4, 9 (36)). O Alexandrino pensa uma participação progressiva e transformante, pois tanto maior será a participação que ao final se alcançará uma identidade de natureza e substância entre os participados, assim como se divinizam os que participam da divindade. Essa participação acontece na natureza mesma da Trindade:

...a natureza própria do Pai, do Filho e do Santo Espírito, que é a única luz intelectual donde toda a criação tira sua participação, é incorruptível e eterna, é muito lógico e necessário que toda substância que tira sua participação dessa natureza eterna permanece ela mesma sempre incorruptível e eterna, de modo que a eternidade da bondade divina seja percebida no fato de que são eternos aqueles mesmos que recebem seus benefícios. (ORÍGENES, 1980, IV, 4, 9 (36))

A participação origeniana não é mera comunicação de dons. Antes, uma comunhão de natureza, porque todos os que participam da natureza eterna tornam-se também incorruptíveis e eternos. Eis o sentido da divinização compreendida pelo nosso autor. O desejo de participação presente em todos os seres conduz à assimilação e transformação dos mesmos na realidade do participado. Certamente isso não significa que, por exemplo, o humano se tornará Deus, como é o próprio Deus. Mas pela participação, o humano se diviniza à medida da sua capacidade, pois não pode negar a corporalidade, a temporalidade e outras características. Estas, por maior que seja a participação, jamais serão anuladas de sua condição existencial.

Além do *Tratado* e do *Comentário ao Gênesis*, outro lugar em que Orígenes formula de modo considerável sua compreensão do Espírito é no *Comentário sobre São João*, ao qual nos voltamos doravante. A primeira obra do Espírito expressa no *Comentário* refere-se à comunicação dos carismas ou dons divinos, pois ele fornece a matéria dos dons, produzidos por Deus, doados por Cristo, mas que têm nele a subsistência. “Os carismas são, pois, o Espírito Santo em pessoa” (CROUZEL, 1985, p. 261). É o mesmo Espírito que permite pensar as coisas que vemos e contemplar, para além do visível, os bens que são eternos (ORÍGENES, 1995, 36, V, 5). Por sua ação, os carismas divinos agem no mundo.

Creio que o Santo Espírito fornece a matéria dos dons de Deus (ὑλὴν τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων), se posso exprimir assim, aos que, graças a ele e porque participam dele (μετοχὴν αὐτοῦ), são chamados santos: essa matéria dos dons (ὑλὴς τῶν χαρισμάτων), da qual venho falar é produzida por Deus (ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ), procurada (διακονουμένης) por Cristo e subsiste (ὑφ'εστώσεως) segundo o Santo Espírito. (ORÍGENES, 1996, I, II, X §77)

A obra dos dons divinos tem base trinitária evidente, pois não se reduz à ação de nenhum dos três. No entanto, cumpre destacar que a subsistência dos dons remete-se ao Espírito. Com isso, dizemos que o Espírito não só tem sua especificidade, mas que também há nele ações exclusivas, pois os dons subsistem nele. Além disso, todas as coisas que se realizam por obra do Logos não têm outro veículo que o Espírito. Ele é o intermediário da ação do Logos dirigida para o mundo. Justamente na mediação dele, todas as coisas atingem a plenitude de suas possibilidades. Enquanto tudo que participa do Logos torna-se racional, somente as coisas dotadas de racionalidade participam da santidade do Espírito.

Com efeito, se nós consideramos o Logos que está no princípio, aquele que está junto de Deus, o Deus Logos, nós podemos dizer talvez que só é dotado de

razão aquilo que tem parte com ele enquanto ele é assim e demonstra, além disso que só o santo é dotado de razão (ὅτι μόνος ὁ ἅγιος λογικός). (ORÍGENES, 1996, I, II, XVI §114)

A racionalidade não permanece alheia à santidade, ao contrário, tanto mais racional será quanto mais santo for. Eis a lógica traçada pela força do Espírito que permeia toda obra do Logos, tornando-a santa. Como dissemos, a pneumatologia origeniana carece de desenvolvimento. Não obstante, em seus escritos, pode-se entrever a compreensão que ele tem do Espírito. O derradeiro rebento do Espírito consiste em tornar dignos e capazes todos os seres para acolherem a obra do amor divino (ORÍGENES, 1970, p. 45). O amor, em virtude do qual acontece a obra da criação. Enquanto fruto do Espírito, o amor opera a maravilha da ação externa divina, pois “quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem” (RAHNER, 1984, p. 267). A externalização da divindade acontece na criação, não só do ser humano, mas de todo o universo. Eis a questão que se segue: como a Trindade opera a criação?

### **3.2.4 Atentos ao coração do ser: da ontologia trinitária às *ratio criationis***

Exposto o excuro da ontologia trinitária pensada por Orígenes, temos uma compreensão da divindade, na qual o Deus constitui a origem de todos os seres, pois Deus doa a existência aos seres. Até então, somente sinalizamos a identidade substancial na ontologia trinitária, mas no terceiro capítulo desta parte o faremos com a devida atenção. O Deus que doa a existência aos seres também engendra o Logos desde toda a eternidade, em igualdade de condições consigo. O Logos torna racionais todos os seres que dele participam, em virtude do seu poder. A ação do Logos efetua-se por meio do Espírito que santifica todos os seres que dele participam. Com isso, a trindade origeniana funda-se na ontologia que sustenta todos os seres mediante a participação. No entanto, a saída de si do ser trinitário que efetiva a existência da criação acontece mediante uma ação não só do ser, mas enquanto ato de amor. Esse aspecto, porém, somente o desenvolveremos no próximo capítulo quando, enfim, explicitaremos a erótica divina. Por enquanto, estabelece-se que a participação dos seres na ontologia trinitária conduz à divinização, mas essa participação não se reduz à comunhão de substâncias. A participação origeniana ultrapassa as fronteiras da ontologia mediante uma ascese amorosa. Mais adiante, na erótica divina, descreveremos o caminho de ascensão e participação dos seres na Trindade, assim como a descendência da Trindade que possibilita o conhecimento do caminho amoroso dos seres à Trindade. Mas antes de dizermos como os

seres ascendem à participação trinitária completa, precisamos esclarecer a constituição ontológica dos seres.

A célebre questão leibniziana “por que há algo e não o nada?” (LEIBNIZ, 1965, p. 602) talvez tenha um passado muito mais remoto. O problema que o pensamento cristão sobre a existência dos seres e do mundo em geral enfrenta no seu nascimento refere-se a três aspectos principais: em primeiro lugar, que os seres participem da ontologia trinitária não constitui um problema, mas antes, desde quando há os seres? Os gregos não colocaram a questão sobre a origem do mundo e a existência dos seres, pois criam-nos eternos. Em segundo lugar, por um lado, a tradição platônica atribuiu ao demiurgo o ato de dar forma ao mundo; por outro, Aristóteles pensou somente uma resposta à questão do movimento, tendo encontrado um Motor Imóvel que a tudo move sem ser movido por outro. A questão do mundo estava igualmente resolvida. No entanto, o pensamento cristão incomoda-se diante de um aspecto preciso: se o mundo e os seres não são eternos, qual é a relação entre eles e a Trindade? Esse Deus se compromete com a existência ou permanece alheio à mesma? Em terceiro lugar, dada a existência do mundo e dos seres em geral, sendo Deus o criador de todas as coisas, qual é a origem do mal? Visto que tudo o que existe tem origem divina, não é inconcebível que a divindade seja a origem do mal. Eis os três problemas para os quais precisamos de uma resposta: a origem do mundo, ou simplesmente, dos seres; a relação entre os seres e a divindade e a origem do mal.

Começemos pela origem dos seres. Orígenes partilha do otimismo ontológico platônico para quem o ser identifica-se ao bem, visto que os seres chegam à existência graças à ação divina. Tal ação manifesta-se de modo puro e perfeito nos seres. A identidade entre ser e bem conduz a um aspecto mais amplo, pois o mal encontra sua primeira resposta também no ser. Dada a convergência entre ser e bem, o mal se revela como não-ser ou como o que não tem existência por si mesmo (ORÍGENES, 1995, 36, V, 5). A criação não aprisiona a possibilidade de ser, ao contrário, Orígenes afirma que “em toda criatura racional, não há nenhuma que não seja capaz de bem tanto quanto do mal” (ORÍGENES, 1978, I, 8, 3). Não há nenhuma obrigação ou determinação dos seres criados pela divindade no que tange à liberdade. A divindade respeita a liberdade dos seres, pois “o livre arbítrio é uma qualidade fundamental do ser racional, como o quente, o frio, o seco ou o úmido da matéria corporal” (ORÍGENES, 1978, II, 1, 2, note 13). Com essa postura, ele impossibilita qualquer determinação da liberdade dos seres e instaura-os no reino da decisão segundo o próprio arbítrio. Todos os seres têm sua existência graças à obra da criação divina. Como já citamos acima, o segundo livro dos *Macabeus* e os *Mandamentos* de Pastor de Hermas são as



principais referências para pensar a criação a partir do nada. A essas citações, ele aduz também uma palavra dos *Salmos*, pois “Ele diz e tudo foi feito; Ele ordena e tudo foi criado” (ORÍGENES, 1978, II, 1, 5). O dizer e o ordenar constituem toda diferença na obra da criação, pois a palavra divina, que é o seu próprio Logos, tem uma ação específica: ela significa tanto o anúncio ou a comunicação do desígnio divino (*kerygma*) quanto a realização (*fiat*) desse desígnio. E o desígnio divino corresponde exatamente à sua decisão (*prouocauerit*) de criar o mundo na sua diversidade e variedade (ORÍGENES, 1978, II, 3, 1). A “provocação” (*prouocauerit*) divina tem a força de um chamado à existência, mas essa não significa um ato de ser eterno ou que durará doravante eternamente. A existência dos seres criados tem um início no tempo, por isso sujeitos à mudança. Somente os seres eternos (Trindade) não estão sujeitos, de certa forma, à mudança. Os seres sujeitam-se não só à existência mutável, mas também ao movimento da vontade, pois são livres. A mutabilidade não constitui um defeito na existência. São mutáveis, segundo Orígenes (1978, II, 9, 2):

...porque não existiam e eles começaram a ser, necessariamente, convertíveis e mutantes: com efeito, a potência que está neles e que os fazem seres substanciais, eles não a possuem por natureza, mas por um benefício do criador. Isso que eles são não é próprio neles nem eternamente durável, mas dado por Deus: eles não a tiveram sempre e isso que foi doado pode ser tirado ou regressar.

Não há nos seres nenhuma necessidade substancial. Antes, vieram a ser por obra do criador, por isso sua existência não é estável. Com isso, permanece a possibilidade de que essa existência, como lhes foi concedida, seja também retirada. Nesse sentido, pode-se falar de uma instabilidade ontológica dos seres. Mas há ainda outra dimensão igualmente instável. Aquela que se refere ao movimento da vontade e da liberdade. Os seres não são condicionados ao bem, por isso toda obra dos seres racionais decorre de sua livre vontade. Os seres racionais têm, portanto, como tarefa, o compromisso de se conservarem no bem. Ao passo que “se afastar do bem não é outra coisa que cair no mal. Com efeito, é certo que, o mal é a privação do bem” (ORÍGENES, 1978, II, 9, 2), os seres o alcançam mediante suas decisões. Deus, no entanto, não concorre com a ação humana nem anula sua liberdade. Além da instabilidade ontológica, os seres convivem também com a possibilidade da honra e da desonra, com a variedade das decisões, pois todas elas dependem de sua livre vontade.

Nossa própria ação não é nada sem o conhecimento que há em Deus e o conhecimento que há em Deus não nos força a progredir se nós mesmos também não fizermos qualquer coisa na direção do bem. Pois a vontade livre sem o conhecimento que há em Deus e a capacidade de usar dignamente de sua liberdade não pode destinar qualquer um à honra ou à desonra, e contra a ação de Deus

somente não pode destinar qualquer um à honra ou à desonra, se ele não tem a orientação de nossa vontade com certa maneira dessa diversidade, segundo a qual ele tende para o melhor ou para o pior. Que isso nos baste como demonstração do livre arbítrio. (ORÍGENES, 1980, III, 1, 24 (23))

Deus não condiciona nem determina a orientação para o bem. Isso significa que não determina o livre arbítrio dos seres. A orientação para o bem depende da livre vontade que determinará as decisões, porém essas decisões não são aleatórias. Os seres devem recorrer ao conhecimento que há em Deus, ou seja, à compreensão da ação divina para orientarem-se em suas decisões. Dessa forma, o Alexandrino orienta a vontade para o bem, mas sem determiná-la. Cada ser responde ao bem mediante o conhecimento que tem da própria ação divina. Não obstante, os seres continuam submissos à vaidade e a todo risco de desonra, não em virtude de algum mal original, mas por causa da própria condição criatural, pois toda criação é “necessariamente limitada” (ORÍGENES, 1980, III, 5, 2). O primeiro limite é a instabilidade ontológica, pois todo ser tem seu começo e a possibilidade de seu fim no tempo; o segundo, é a instabilidade ética decorrente da liberdade da vontade. Pelo fato de Deus não determinar a liberdade dos seres, eles se movem continuamente entre a possibilidade da honra e da desonra. Aliás, Orígenes (2004, III, 69) interroga as últimas possibilidades:

Será que a natureza humana quer andar em cima de uma corda estendida no ar no meio do teatro e carregando fardos pesados? Ela poderá, pelo exercício e pela aplicação, realizar este tipo de proeza. E se ela quisesse viver na virtude, acaso não poderia, ainda que tivesse sido antes muito corrompida?

O Alexandrino insere essas questões na discussão referente à dificuldade de mudança da natureza. Não obstante, ele concluirá a discussão afirmando a possibilidade da conversão da natureza. Por maior que pareça o risco e demasiado o fardo da natureza humana disposta sobre a corda da existência, seu otimismo é incontestável. O exercício e a aplicação (ἀσκήσις καὶ προσοχή) possibilitam tamanha proeza. A instabilidade originada da liberdade da vontade pode ser superada mediante a vivência da virtude (κατ’ἀρετὴν βιώσαι). O exercício e a aplicação formam a virtude nos seres, o que permite decisões segundo o livre arbítrio, orientadas para o bem. Além disso, necessita-se buscar constantemente o conhecimento que há em Deus para que, em meio à diversidade que há no mundo, possa-se orientar para o melhor e evitar o pior, buscar a honra e evitar a desonra.

Não se pode reconhecer a identidade do mal como um ser criado por Deus ou incriado e autônomo. O mal não tem densidade substancial, nesse sentido. O que se reconhece e se concede ao conhecimento do mal aponta para os seres. Todos eles, criados por “intermédio do

Logos”, conservam as possibilidades de atos bons e virtuosos tanto quanto de atos perversos. “O mal não tem existência própria (ἐξελήφασιν οὖν τινες τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν)” (ORÍGENES, 1996, I, II, XII §92). A insubstancialidade do mal conduz à radicalização da questão, pois toda decisão e toda mudança da natureza, tanto para honra quanto para desonra, dependem, então, de quem decide. Não há um ser ontologicamente mal, mas somente ações más, fruto da deliberação do livre arbítrio que, orientado pelo conhecimento que há em Deus, naturalmente superará os males da vida mediante decisões honrosas. Orígenes (1996, I, II, XIII §96) conclui:

Para nós, que desejamos fazer parte da Igreja, é o bom Deus que diz isso, ele que honra o Salvador, dizendo: “Não há bem senão só Deus Pai” (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ). Pois “aquele que é bom” é idêntico “aquele que é” (οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν). O mal ou o vício é oposto ao bem, o não-ser oposto ao ser. Donde resulta que o mal e o vício são não-ser (πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν).

Bem e ser convergem, enquanto o mal e o vício constituem a dissonância nos acordes da substância. O mal tem somente possível existência negativamente derivada, isto é, não como entidade real. O mal e o não-ser também convergem. Em belo capítulo sobre o otimismo cristão, Étienne Gilson sintetiza a positividade da existência e revela a irrealidade do mal: “tudo se passa como se o mal fosse um ser de razão, uma negação que só tem sentido em relação a termos positivos, uma irrealidade intrínseca, determinada e como que cercada por todos os lados pelo bem que a limita” (GILSON, 2006, p. 158). A realidade do mal está, portanto, irremediavelmente vinculada ao uso que o humano faz do livre arbítrio. A decisão segundo a vontade torna-se a marca distintiva que efetua o bem ou o mal na existência. O otimismo existencial cristão não suporta a contingência. Não a contingência do mundo. “Sem dúvida, não há cristianismo sem o *contemptus saeculi*, mas o desprezo do século não é o ódio ao ser, é o ódio ao não-ser” (GILSON, 2006, pp. 173-174).

Retomemos agora a questão da relação entre os seres e Deus: o modo de existência e sua densidade substancial. O governo dos seres tanto quanto as condições de vida de todos os seres dependem exclusivamente de Deus, mas em sentido preciso. Por causa da limitação a que todos os seres estão expostos, o mundo permanece escravo da corrupção. A existência mundana é irremediavelmente corrompida, porque toda matéria é necessariamente limitada. A corrupção do mundo não tem um caráter moral, mas substancial. Enquanto o mundo degrada-se, acontece a derivação do bem ou do ser ao mal ou não-ser. O mundo, e nele todos os seres, está sujeito à vaidade. Como todos os seres mundanos são constituídos pela matéria, e esta é

corruptível, logo todos os seres trazem em si as marcas da corrupção. Tal é o significado do termo καταβολή, ou seja, “a descendência de todos juntos de alto a baixo” (ORÍGENES, 1980, III, 5, 4). Dada a inevitável condição de descendência que atinge todos os seres, como fugir ao mal? A resposta origeniana passa pela recusa ao não-ser, ou seja, uma saída do mal em direção ao ser. Essa mudança faz-se possível através da “adesão a Deus por amor” (ORÍGENES, 1943, VII, 4)<sup>25</sup>. Não que Orígenes esteja fugindo da questão do ser divino introduzindo o tema do amor. Ao contrário, está justamente apontando um traço fundamental de sua compreensão da ontologia trinitária.

A adesão amorosa a Deus permite que os seres busquem o verdadeiro bem supremo, a saber, tornem-se semelhantes a Deus na medida de suas possibilidades. Enquanto imagem divina, o ser humano já porta em si a dignidade da primeira criação. No entanto, a consumação dessa dignidade só se torna manifesta à medida que deliberadamente o ser humano busca o assemelhamento ao ser trinitário. O uso correto do livre arbítrio faculta o assemelhamento progressivo do ser humano ao ser divino. Essa adesão pessoal depende exclusivamente do exercício e da aplicação de si em busca de identificação. Cultivar a imagem e progredir na semelhança constitui o fim de todos os seres (ORÍGENES, 1980, III, 6, 1). O Logos como imagem (εἰκόν) divina é a medida para o progresso humano, pois todos os seres devem buscar ser “a imagem da imagem” (εἰκόν εἰκόνοσ) até que neles se forme a presença divina (ἐν μορφῇ θεοῦ), visto que “toda criatura racional tem a necessidade de participar da Trindade” (ORÍGENES, 1980, III, 4, 5(32) e note 38). Por outro lado, se o mal radical é o não-ser, há, ainda, outra espécie de mal na realidade: a perda da forma divina. A perda da semelhança conduz à imperfeição dos seres em razão de suas próprias decisões, pois se não aderem a Deus, afastam-se, naturalmente, da sua semelhança (ORÍGENES, 1980, III, 4, 8(35) e note 58). Como o profeta afirma nos *Salmos*: “meus olhos viram tua incompletude”, pois todo ser desprovido de semelhança, aquele que não porta a forma divina, assemelha-se à “matéria imperfeita sem suas qualidades” (ORÍGENES, 1980, III, 4, 8(35)). Busca-se a semelhança divina dentro da condição ordinária da vida, a saber, a natureza intelectual presente no ser deve ordenar o corpo mediante sua mutabilidade e convertibilidade em vistas de um assemelhamento progressivo a Deus. Pois criados à imagem divina, os seres podem transformar-se segundo a busca de sua vontade por uma adesão progressiva a Deus, de modo que se afastem do mal, do não-ser e da ausência de qualidades e adiram ao bem, ao ser e à imagem divina (ORÍGENES, 1980, III, 4, 8(35)).

---

<sup>25</sup> Essa adesão não é uma saída teológica para um pensamento ontológico. Veremos no terceiro capítulo desta parte da pesquisa como o amor e o ser se conjugam na compreensão trinitária.

Todo ser que participa de qualquer realidade é sem dúvida alguma de uma mesma substância e de uma mesma natureza com todo outro ser participante à mesma realidade. [...] Se, pois as potências celestes têm participação à luz intelectual, por assim dizer à natureza divina, porque elas participam à sabedoria e à santificação, e se a alma humana tem participação nessa mesma luz e nessa mesma sabedoria, uns e outros serão de uma mesma natureza e de uma mesma substância. Ou as potências celestes são incorruptíveis e imortais: sem qualquer dúvida a substância da alma humana será incorruptível e imortal. Não é preciso se deter aí, mas, porque a natureza mesma do Pai, do Filho e do Santo Espírito, que é única luz intelectual da qual toda a criação tira sua participação, é incorruptível e eterna, é muito lógico e necessário que toda substância que tira sua participação dessa natureza eterna permanece ela mesma sempre incorruptível e eterna, de sorte que a eternidade da bondade divina seja percebida também no fato que são eternas aquelas mesmas que recebem seus benefícios. (ORÍGENES, 1980, III, 4, 9(36))

A participação na natureza eterna, incorruptível e imortal propicia aos seres participantes dessa mesma realidade igual condição por força lógica de sua necessidade interna. A lógica da participação constitui o fundamento da ontologia origeniana. No entanto, como já mencionamos, a participação não se restringe ao ser, mas inclui também o amor. Tanto no *Tratado dos princípios* quanto no *Comentário sobre São João*, o Alexandrino mantém a lógica da participação e do não-ser como mal. Neste, ele (1996, I, II, XIII §§98-99) explicita novamente o que já afirmamos acima sobre a participação e o não-ser:

Todos aqueles que participam Daquele que é (οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος) – os santos participam (dele) – serão, a justo título, chamados “os que são” (ὄντες). Quanto aos que repelem essa participação Àquele que é, são privados Daquele que é, eles tornam-se “não-seres”. Nós dissemos acima que há uma sinonímia entre o “não-ser” e o “nada” e, por esse motivo, os “não-seres” são “nada”, a malícia toda inteira é “nada”, porque ela é também “não-ser”; são chamados “nada”, eles são sem o Logos e não contados entre “todas as coisas”.

Provavelmente essa passagem do *Comentário* constitui uma das mais precisas formulações da ontologia origeniana. A identificação entre ser e santidade acontece em virtude da participação Naquele que é. Naturalmente, o autor se move na teia da “metafísica do Êxodo” ao identificar Aquele que é (ὄντος) com a realidade participada por todos os que são (ὄντες). Nesse sentido, acontece uma fusão entre a metafísica exódica e a participação platônica. Além disso, não se abandona o *contemptus saeculi* na recusa ao não-ser. Tudo o que se afasta do ser fica à deriva no não-ser. Tudo o que se recusa à participação na santidade, também malogra no vazio do nada. Exatamente nesse sentido o Alexandrino pode identificar racionalidade e santidade, pois “só o santo é racional” (ORÍGENES, 1996, I, II, XVI §114). Ademais, pode-se acrescentar: só o santo é, ou seja, tem existência.

A participação, no entanto, não implica uma dependência substancial. Ela decorre da decisão de cada ser, pois tudo o que é, é capaz de ser (*capax entis*). Aquilo que tem existência atual só a tem em virtude de sua possibilidade real. Por esta via compreende-se que a natureza humana é “capaz e digna de Deus” (ORÍGENES, 1975, III, XIII, XXIV §144). A humanidade não concorre com a divindade. Antes, a verdadeira condição de ser da humanidade vem da participação na divindade, embora o Alexandrino reconheça a dificuldade inerente e enorme de mudança da natureza humana. Isso porque o ser humano mostra-se capaz de ações difíceis e inúteis, entretanto bastante impotente quanto à mudança radical de sua natureza. O fardo da natureza humana mostra-se demasiado pesado em sua travessia sobre a corda estendida no ar no meio do teatro do mundo. No entanto, o ser divino permanece bom e sábio, pois ele jamais malogra na escuridão, na injustiça ou no mal (ORÍGENES, 2004, III, 69 e 70). Antes, potencializa o ser humano para que atinja o máximo grau de participação, a saber: a imagem divina impressa na inteligência humana e a semelhança alcançada mediante o exercício e a aplicação somente alcançam sua plenitude na divinização do ser humano.

Tanto concretamente (no sentido literal) uma manifestação divina (ἐπιφάνεια) se produz sob a tenda e no templo por fim, e sobre o rosto (τῷ προσώπῳ) de Moisés depois que se entretive com a natureza divina (τῇ θεῖα φύσει ὁμιλήσαντος), quanto espiritualmente (segundo o sentido espiritual) pode-se chamar “visão da glória de Deus” (θεωρούμενα δόξα) isso que de Deus é conhecido e contemplado (γινωσκόμενα καὶ τῷ ἐπιτηδείῳ) com certeza pela inteligência que uma extrema pureza a torna capaz. Porque a inteligência purificada, que ultrapassa todas as realidades materiais em vista de conseguir com a maior certeza possível à contemplação de Deus (τὴν θεωρίαν τοῦ θεοῦ), é deificada por aquele que contempla (ἐς οἷς θεωρεῖ θεοροεῖται). Pode-se dizer que aquilo em que consiste a glorificação do rosto (τὸ δεδοξάσθαι τό πρόσωπον) daquele que contempla Deus, mantém-se com ele e permanece nessa visão e que, por conseqüência, é ela que exprime em figura o rosto glorificado de Moisés, pois sua inteligência está deificada (θεοποιηθέντος αὐτῷ τοῦ νοῦ). É também nesse sentido que o Apóstolo diz essas palavras: “Nós todos que, de rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor, somos transformados na mesma imagem (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα). (ORÍGENES, 1992b, V, XXXII, XXVII §338)

A divinização constitui o grau mais elevado da participação, pois transforma o contemplador na própria realidade do contemplado. Acontece a identidade perfeita entre as partes, pois a visão da glória ultrapassa as realidades materiais e purifica a inteligência. O segredo divino, enfim, torna-se manifesto, pois Deus torna-se conhecido e contemplado em sua glória. O vestígio da divinização transforma-se em marca, pois o rosto glorificado daquele que contempla revela não só um aspecto material diferenciado, mas mostra que sua inteligência também foi divinizada.

Finalmente, recordamos que Deus disse (εἶπε) e todas as coisas foram feitas (ἐγενήθησαν), à sua ordem (ἐνετείλατο), tudo foi criado (ἐκτίσθησαν) e tudo isso foi feito pelo Pai através do Logos, pois ele comandou (προστεταχέναι) o primeiro Criador (πρώτος δημιουργόν) e o Logos fez com que tudo existisse (ORÍGENES, 2004, VI, 60). Esse Deus que tudo criou conduz todas as coisas à máxima participação possível, a saber, à divinização, para que resplandeça no rosto dos seres humanos a glória divina. Não obstante, por mais que se conheça a presença divina e por ela seja divinizado, essa presença sempre ultrapassa tudo o que conhecemos, ela tudo governa, embora permanecendo sempre a mesma. Deus não se mede com os seres, de modo algum, pois ultrapassa infinitamente todo conhecimento que dele possamos obter. No entanto, o conhecimento que se tem dele não difere do que conhecemos, ou seja, não nos enganamos na compreensão de sua divindade. Tudo o que se disser dele, em nada se assemelhará à sua real condição, porque ultrapassa todo atributo que lhe seja dirigido, mas ultrapassa permanecendo sempre o mesmo. Enquanto todas as coisas mudam e permanecem instáveis tanto no sentido ontológico, pois nenhum ser criado tem existência por si mesmo, quanto no sentido moral, porque todo ser continuamente precisa decidir considerando seu livre arbítrio, somente Deus permanece em meio às mudanças. O que permanece governa todas as coisas orientando ao mais alto grau de participação. O Alexandrino (2004, VI, 62) conclui:

Entendo “as coisas que conhecemos” em geral, conhecemos muito daquilo que se lhe atribui: sua virtude, sua bem-aventurança, sua divindade. Tomando “as coisas que conhecemos” no sentido mais elevado, como Deus ultrapassa tudo o que conhecemos, nada existe de absurdo em admitirmos também nós que em Deus nada existe diferente das coisas que conhecemos. Pois os atributos de Deus são superiores a tudo que é conhecido não só pela natureza do homem, mas também pela natureza dos seres que a ultrapassam. Mas se ele (Celso) tivesse lido as palavras dos profetas, de Davi: “Mas tu és sempre o mesmo” (Σὺ δε ὁ αὐτὸς εἶ), e de Malaquias, creio eu: “Eu jamais mudo” (Καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι), teria visto que nenhum de nós diz que existe mudança em Deus (μεταβολὴν ἐν τῷ θεῷ), nem em ação (οὐτ’ ἔργῳ), nem em pensamento (οὐτ’ ἐπινοίᾳ). É permanecendo “o mesmo” (ὁ αὐτὸς) que ele governa (διοικεῖ) as coisas que mudam (τὰ μεταβλητά), segundo sua natureza, e como a própria razão exige que elas sejam governadas (διοικεῖσθαι).

Do que dissemos, podemos concluir que a compreensão da divindade presente no pensamento do Alexandrino é, decididamente, trinitária. Não admitindo, em momento algum, qualquer forma de subordinação entre os membros da Trindade. Sendo o Deus Pai, a origem do Logos e donde ele tem sua fonte, pode-se dizer que o Logos não é “anárquico”, ao contrário, tem um princípio (ἀρχή) bem determinado. Do Pai e do Logos procede o Espírito. Ele que é a manifestação do Santo em Deus e que torna presente os dons trinitários no mundo.

Da ação trinitária decorre o universo, pois, contra a eternidade do universo, afirma-se a única eternidade existente: a divina. O universo tem, portanto, um começo no tempo e, por derivar da ação divina, é constitutivamente bom. Toda a obra da criação divina traz a marca do bem, pois ser e bem convergem. Donde afirma-se que o Alexandrino não só elabora uma compreensão trinitária de Deus, mas que antes explicita a ação de cada membro da Trindade. Além disso, mostra que a origem do universo depende exclusivamente da ação divina que a criou *ex nihilo*.



### 3.3 A ERÓTICA DIVINA

*Mudam de galho as três,/ uma licença pra eu também me mover/ e escapar como as rolas/ da perfeição do ser.  
Eu não preciso mais acreditar./ Na minha carne eu sei que sois o amor/ e é dele que renasço/ e posso voltar a  
dormir.*

*Ao minuto de gozo do que chamamos Deus./ fazer silêncio ainda é ruído.*

Prado, 2014, pp. 83, 56 e 85

Essa epígrafe tripartite não é aleatória. A descoberta do *Miserere* sintetizada na epígrafe intui e anuncia na pureza poética o largo escopo da primeira parte dessa pesquisa. Os negritos inseridos intencionalmente destacam, para a nossa intuição, as três interpretações precedentes. Heidegger, com a intenção de escapar do esquecimento do ser, acaba por naufragar num novo esquecimento, deslocando o sentido do ser para a dimensão do *acontecimento*. No entanto, este percurso aproxima-o mais da mística do ser que propriamente da reabilitação ontológica do discurso sobre o ser. Desse ponto, partem Lévinas e Marion na intenção de escapar do horror do ser neutral e da idolatria do ser em busca de pensar, respectivamente, um Deus não contaminado pelo ser e um Deus que ame sem ser. Curiosamente, parece-nos que os três pensam *nas margens da ontologia* ocidental em busca de um novo porto. Um porto distante, alcançável talvez, só numa segunda navegação *para além do ser em direção ao amor*. Enunciada a intuição fundamental, resta-nos, então, verificar a possibilidade de pensar filosoficamente uma compreensão de Deus como amor. Não abnegamos a mística, mas queremos pensar a possibilidade de uma compreensão da divindade à luz do conceito que Heidegger anunciou nos seus últimos seminários como caminho para a “fenomenologia do inaparente”; o conceito que Lévinas reconhece como demasiado desgastado e contaminado por *eros*; a intuição de um *étant donné* que se doa mesmo sem ser. A saber: queremos pensar o conceito de Deus como amor.

Entretanto, qualquer menção sincera que se faça do conceito de amor a partir do pensamento origeniano, no qual nos movemos, precisa haver-se com a contundente crítica de Anders Nygren em *Eros e agape*. Provavelmente, o estudo sistemático mais completo sobre a noção cristã do amor, embora octogenário, não arrefeceu seu vigor crítico. Por isso, antes de qualquer aproximação do conceito de amor no pensamento origeniano, ponderemos o alcance crítico da tese de Nygren que atribuí ao nosso autor a “confusão entre *eros* e *agape*”. A crítica presente em *Eros e agape* revela um rigor sistemático impressionante. Por isso, exporemos em quatro argumentos os distintivos básicos para que, de posse deles, verifiquemos se

procedem e se, por outro lado, podemos pensar um Deus como “amor” a partir da sistemática exposta, sobretudo, no *Comentário ao Cântico dos Cânticos*.

Em primeiro lugar, considera-se a divindade como um “ser vivente imortal, com alma e corpo naturalmente unidos por toda a eternidade”, um ser alimentado pela inteligência e ciência, que contempla o movimento circular perfeito e o transcurso do tempo, contempla também a verdade, a justiça e a temperança; sendo nomeado pelos mortais como “Amor que voa”; “à medida que é possível para um homem participar da divindade, e como atribuem a causa de tudo isso ao amado, amam-no ainda mais” (PLATON, 1949, 246a-253e). Aristóteles também reconhece que os homens ativos e que cultivam em si mesmos a razão, que se empenham em melhorar sua condição, que buscam o que é elevado e agem justa e louvavelmente, atingindo a condição de sábios, “tornam-se preferidos da divindade” (ARISTÓTELES, 1959, X, 9, 1179a). Não obstante, como afirma Nygren (1971, p. 176) citando Platão: “um Deus não tem relação com um homem”. Por mais louvável que seja o empenho humano, nem por isso logra o estabelecimento de uma relação com Deus. No máximo, atinge uma participação na divindade, enquanto possibilidade de amá-lo. Além do que diz Platão, Aristóteles considera que “se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)” (ARISTÓTELES, 2005, 9, 1074b33-35). Ele pensa uma divindade que só pensa a si mesma, pois embora “vivente, eterna e ótima” não se mistura com o mundo. “O ‘primeiro movente’ move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (ARISTÓTELES, 2005, 9, 1072b3-4). Não há, portanto, uma relação direta da divindade com o mundo. O mundo é que se move em direção à divindade. O mundo move-se sem, no entanto, se relacionar com a divindade.

Em segundo lugar, a crítica dirige-se diretamente ao sentido do conceito *agape*. A compreensão antiga de Deus assenta-se, sobretudo, no conceito de justiça, imutabilidade e eternidade, porque Deus, antes de ser misericordioso, é justo; antes de se mover, é ele origem de todo movimento; antes de ser temporal, é a origem de todo tempo e o senhor da eternidade. Nesse sentido, o conceito *agape* assemelha-se à injustiça, porque não é a condescendência divina o critério e, sim, a ascese humana para alcançar o lugar em que se encontra a divindade. O *agape* enquanto o que tudo perdoa, aceitaria inclusive os pecadores, o que seria uma ignomínia. Com ele, contrasta radicalmente *eros*. O segundo aspecto inadmissível no que se refere ao conceito é, justamente, a impiedade dele decorrente. Enquanto Deus é imutável e eterno, *agape* abre espaço à compreensão da mutabilidade divina. Isso significa que ele poderia passar da *eudaimonia*, da beleza e felicidade à qualquer estado de vida menos

perfeito. O que é absurdo manifesto se atribuído a Deus, pois como afirma Nygren (1971, p. 178) citando Celso: “a divindade tem relação somente com os puros”.

Em terceiro, Nygren fundamenta sua crítica na distinção entre *eros* e *agape*. Ele entende *eros* como desejo, aspiração, tensão para o alto, acesso do homem a Deus, conquista autorredentora humana, amor egocêntrico que se afirma de modo elevado, nobre e sublime, tendência a tornar-se divino e imortal, amor do homem, cujo objeto é Deus, amor conquistado em função do objeto e que encontra um valor no objeto e o ama. Enquanto pensa *agape* como sacrifício, abaixamento, descida de Deus ao humano, graça e redenção operada por Deus, amor desinteressado, dom de si, vive a vida divina, amor de Deus e é o próprio Deus, fonte do amor divino a derramar-se sobre os bons e os cativos. Ele “ama e cria um valor no seu objeto”, porque o eleva à divinização (NYGREN, 1971, p. 184). Além do contraste entre os dois, Nygren sublinha ainda o aspecto da religião egocêntrica que perfaz o caminho “da iniciativa humana ao Divino” e o aspecto da religião teocêntrica enquanto “abaixar-se do Divino por compaixão do humano” (NYGREN, 1971, p. 181). A distinção não só caracteriza dois modos de atos religiosos, o humano e o divino, mas antes, os opõe evidenciando a contradição entre eles. Isso significa que, a princípio, “não há uma religião” que os harmonize.

Finalmente, em quarto lugar, Nygren denuncia uma contradição imersa no pensamento origeniano quando afirma que “*Deus é eros e Deus é agape*” (NYGREN, 1971, p. 366). Para sustentar tal afirmação, Nygren recorre, por um lado, à crítica de Hal Koch em *Pronoia und Paideusis* para quem o sistema origeniano é um “idealismo pedagógico” que intenciona a “educação do ser livre racional graças à providência divina” (NYGREN, 1971, p. 384, note 331). Ademais, Orígenes não fundamenta a ideia de Deus no conceito de *agape* e, quando menciona a relação entre o humano e o divino, facilmente confunde os conceitos de *agape* e *eros*. Por outro lado, Nygren recorre à interpretação origeniana da *Epístola aos Romanos 7,2* de Inácio de Antioquia ao afirmar que “vivo, vos escrevo, desejando morrer. Meu amor está crucificado. Não há em mim fogo que busque alimentar-se da matéria, apenas uma água viva e murmurante dentro de mim, dizendo-me em segredo: ‘Vem para o Pai!’” (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 2000, 7, 2) Segundo Nygren e Harnack, em *Der “eros” in der alten christlichen Literatur*, Inácio atribui o *eros* crucificado à sua ausência de desejo e de apego à matéria. Enquanto, erroneamente, Orígenes teria interpretado como se Inácio quisesse dizer que o Logos, enquanto *eros*, está crucificado. Esta leitura seria incorreta para Nygren e Harnack. Nesse sentido, eles reconhecem em Orígenes uma confusão entre *eros* e *agape*: “se João diz: ‘Deus é agape’, pode-se dizer igualmente bem: ‘Deus é eros’” (NYGREN, 1971, p.

388). Essa afirmação fundamenta-se em uma referência ao *Prólogo*, 71-72 do *Comentário ao Cântico dos Cânticos* que Nygren faz questão de citar em latim e grego para explicitar a relação entre os termos que se referem ao amor divino:

Non ergo interest, utrum amari dicantur Deus aut diligī, nec puto quod culpari possit, si quis Deum, sicut Johannes “caritatem” [= ἀγάπην] ita ipse amorem [= ἔρωτα] nominet. Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: “*meus autem amor crucifixus est*” nec reprehendi eum pro hoc dignum iudicio. (NYGREN, 1971, p. 388, note 345)

Depois dessa longa exposição das críticas de Nygren (a saber: a não relação de Deus com o humano, a injusta e impiedosa compreensão da mudança em Deus que decorre do conceito de *agape*, a confusão entre os conceitos *eros* e *agape* e a má interpretação origeniana de Inácio) cumpre destacar outros aspectos da compreensão desses conceitos e, finalmente, expor a compreensão origeniana sobre ambos para verificarmos se as críticas se aplicam com justiça ao autor.

O primeiro aspecto refere-se, justamente, ao que Catherine Osborne (2002, p. 164) diz sobre Nygren que faculta uma intrusão dos conceitos platônicos no pensamento cristão. Naturalmente, isso não é possível, pois, como veremos adiante, a compreensão platônica e aristotélica citadas na primeira crítica de Nygren são a base oposta da compreensão da divindade no cristianismo, ou seja, enquanto eles e Celso não admitem a relação de Deus com os humanos, o cristianismo afirma justamente o contrário. O segundo aspecto refere-se à compreensão do amor divino pelo humano (φιλανθρωπία), pois Osborne (1992, p. 276) distingue, nesse conceito, os sentidos de encarnação e de revelação na Escritura. Entretanto, a φιλανθρωπία não abrange toda a compreensão do amor expresso no *Comentário*. Esse é o amor do noivo pela noiva, ou seja, do Logos pela humanidade. No entanto, há também o amor da noiva pelo noivo: o amor do humano pelo divino (OSBORNE, 2002, p. 74). Com isso, já entrevemos em Orígenes não uma contradição de dois amores, mas justamente uma conjunção de dois movimentos amorosos: do divino ao humano e do humano ao divino, pois o amor com que o humano ama a Deus também vem dele (CROUZEL, 1992, p. 65). Cumpre-nos, agora, expor os sentidos básicos do amor em Orígenes. Apresentaremos a compreensão do humano ao divino sob os signos do amor como ato e da *ordinata caritatis* e, do divino ao humano, compreendidos como filantropia e *passio caritatis*.

### 3.3.1 O amor como mandamento e ato

Quanto ao amor no pensamento do Alexandrino, pode-se perfeitamente parafrasear Aristóteles e afirmar que o amor se diz de muitos modos, pois ele emprega ἔρως, φιλία e ἀγάπη, com suas respectivas declinações, para designar o amor e a amizade. Refere-se com eles aos diversos objetos: o desejo, a virtude, os amigos, a filosofia e o Logos (CROUZEL, 1969, p. 66). Pode-se afirmar ainda mais: “o Cristo é Caridade (ἀγάπη, *caritas*) ou Amor (ἔρως, *amor*), não somente objeto do amor, mas fonte do amor” (BRÉSSARD, 1991, pp. 31-32). Entre as “denominações” (ἐπίνοιαι) do Logos, inclui-se a caridade. Nesse sentido, “amar o Filho é amar nele, o Pai” (BRÉSSARD, 1991, p. 32). Bréssard, Crouzel e Borret afirmam com isso que caridade e amor (ἀγάπη e ἔρως) não se opõem, pois tanto o amor divino pelo humano quanto o humano pelo divino resultam de um dom divino. O cristianismo antigo não formulou uma oposição entre caridade e amor, pois os considera dom da mesma fonte divina (BRÉSSARD, 1991, p. 35). Enquanto nossos contemporâneos opõem o amor bem-aventurado, oblativo e desinteressado, amor de dileção (ἀγάπη) ao amor apaixonado, amor dos amantes (ἔρως), o Alexandrino os entende somente na distinção entre amor humano que tende a Deus ou amor carnal (ἔρως) e amor divino que descende ao humano ou amor espiritual (ἀγάπη) (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 20, note 1). O *Comentário* trata tanto o amor quanto a sabedoria da mesma forma, ou seja, não aborda o humano ou o divino, mas o amor e a sabedoria divinos e humanos (ORÍGENES, 1991, p. 770, Notes complémentaires 16).

O amor de Deus não admite a corruptibilidade, pois ele não pode amar o que é corruptível. Se o fizesse, estaria condicionado ao que é passageiro. Ele ama sem aprisionamento à matéria, ao terreno e ao corruptível. Ama com um amor completamente desinteressado. Nesse sentido, ele volta-se somente para o que é incorruptível, para o que é imortal, pois o mesmo “habita em luz inacessível”. No entanto, esse amor a Deus tem um veículo que chega à humanidade. Ele não se esquece da humanidade, ao contrário, suscita dentro dela um modo de amor que o torna presente e manifesto à humanidade. O amor divino à humanidade mostra-se enquanto dom. Tudo o que a humanidade conhece do amor divino chega-lhe pelo Logos. Enquanto fonte e lugar de manifestação de todos os dons, o Logos, ou a Sabedoria e todas as virtudes, as suas “denominações” (ἐπίνοιαι), torna-se a palavra divina para a humanidade. Ele manifesta todo o amor entre os humanos. Um amor indivisível e sem separação, completo, pleno, assim é o dom de Deus (ORÍGENES, 2004, III, 81). Esse é o

primeiro aspecto do amor divino: é dom, manifestação gratuita e verdadeira do próprio Deus através do seu Logos presente na humanidade.

A presença do Logos revela em sua sabedoria uma nova dimensão desse amor. O amor torna próximo todo ser humano. Para ilustrar o amor enquanto vínculo humano, o Alexandrino recorre à parábola do samaritano. Nela, um homem caiu nas mãos dos assaltantes que o deixaram quase morto. Por ali passaram um sacerdote e um levita indo de Jerusalém a Jericó, mas desviaram-se ao ver o homem e seguiram em frente. Passou também um “samaritano que praticou a misericórdia” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 30). Essa prática consistiu em tomar o homem em suas mãos, curar-lhe as feridas, levá-lo à hospedaria e custear o tratamento necessário. Com essas atitudes, o que se reconhece é já o primeiro aspecto do amor que é, antes de tudo, dom. O dom do amor divino não se traduz em uma recepção ou reconhecimento subjetivo de sua presença. O dom se reconhece na capacidade do samaritano de amar o próximo, isto é, no ato de assumi-lo e responsabilizar-se por ele. O amor enquanto dom divino só se materializa no ato e na responsabilidade com o próximo. Ademais, o ato e a responsabilidade não acontecem por gratuidade passiva e sujeita ao humor do agente. A parábola conclui com um enfático: “vá, e faça o mesmo” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 30). O amor assume o ordenamento, ou seja, o mandamento de fazer o mesmo. Não há somente um compromisso de admiração diante do samaritano. O que ele fez, deve ser repetido por todos os que ouvem o Logos. Acolher o Logos como dom implica, portanto, uma séria atitude: ouvir, responsabilizar-se, agir e fazer o mesmo. O amor não somente torna-se ensinável, mas antes, fruto de um mandamento. Não um imperativo lógico, mas uma obrigação de imitar a atitude louvável. O caminho apresentado pelo Logos através da parábola deve tornar-se o caminho de ação de quem ouve o Logos.

Nesse primeiro aspecto, reconhece-se que o amor não é um sentimento, mas um ato e um mandamento. Anterior à ação encontra-se a ordem de ouvir o Logos, ouvir o ensinamento do Logos que, por sua vez, convida à ação e ordena, pelo mandamento, a prática amorosa. Nesse sentido, Orígenes destaca o amor como ato ensinado, pois somente existe amor verdadeiro quando se age pelo outro, quando se assume o encargo do que está à margem do caminho. Porém, a quem se deve tratar como próximo, isto é, o mandamento do amor deve ser assumido diante de quem e para com quem?

Por natureza, com efeito, nós somos uns para os outros, o próximo uns dos outros; mas para as obras da caridade, quem pode fazer o bem se faz o próximo de quem não pode. É por isso também que nosso Salvador se fez nosso próximo e não “passou outro” diante de nós, quando nos achou “quase mortos” por causa “das feridas dos assaltantes”. (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 31)

A proximidade destacada não se restringe mais ao grupo de pessoas imediatamente próximas por localidade ou por parentesco. A proximidade não se refere à condição social ou aos laços de desejo e parentesco. Ela decorre da própria atitude de assumir o mandamento do amor e de ação decorrente. O que determina a proximidade doravante são, justamente, as obras do amor. Assumir a responsabilidade com o próximo é tornar-se próximo. Quem não age com amor para com o outro, próximo não é. O amor é atitude que transforma o outro em próximo. Por isso, cumpre ao Logos “fazer saber que a caridade de Deus tende sempre para Deus, onde ela tem também sua origem, e olha para o próximo com o qual ele participa, como igualmente criado na incorruptibilidade” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 32). A fonte do amor é o próprio Deus e para ele tende todo amor. Enquanto fonte e destino do amor, Deus criou o amor na condição incorruptível, pois seu dom não se sujeita à mutação temporal. Esse dom divino sempre se volta para o próprio Deus, mas tem o próximo como seu objeto. O próximo tanto participa do amor quanto recebe o amor que para ele se volta. Nesse sentido, vive-se o amor divino na relação com o próximo. Isso contrasta com todo idealismo romântico e com qualquer forma de subjetivismo. O amor enquanto dom somente se efetua na ação ordenada ao próximo. Não importam mais as distinções e sutilezas. O próprio Orígenes faz questão de convidar a aceitar o amor “sem se preocupar com os nomes; pois um e outro mostram o mesmo sentido” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 33). Pode-se voltar agora à crítica de Nygren que acusa nosso autor de confundir os sentidos de *eros* e *agape*, mas cumpre ressaltar que não é esse o foco intencionado por Orígenes. Os nomes não significam quase nada, pois o amor não se restringe a distinções e nomeclaturas, uma vez que o amor é ato, assim como o próprio nome divino não comporta uma necessidade de precisão terminológica nesse sentido. Esse é o exemplo que ele usa para evidenciar o rigor da ação. Não é a distinção de termos que faz o amor, assim como não é a precisão de nome que identifica Deus. “Como, por exemplo, o nome de Deus também concerne principalmente àquele ‘de quem tudo é, por quem tudo é, em quem tudo é’, assegurando porque ele exprime claramente a potência e a natureza da tríplice unidade” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 34). Na sutileza das proposições, o Alexandrino reconhece muito mais que uma simples linguagem. A presença trina revela-se na origem (de quem), no operador (por quem) e na dinâmica (em quem) todas as coisas vêm a ser, ou seja, a ação amorosa tem uma referência trinitária. Essa obra não acontece por ação de um só, mas tem a fonte em Deus Pai, acontece pelo ensinamento do Logos e na força do Espírito. Por isso, o amor é propriamente a obra e a substância divina.

De modo parecido, também o nome amor se aplica, em primeiro lugar, a Deus, e por isso nos ordena amar a Deus com todo nosso coração, com toda nossa alma e com todas as nossas forças, como origem que é de nossa própria capacidade de amar. E, sem dúvida alguma, nesse mesmo amor já está incluído também nosso amor à sabedoria, à justiça, à piedade, à verdade e a todas as virtudes, pois uma só e mesma coisa é amar a Deus e amar o bem. Em segundo lugar e em sentido impróprio e derivado, nos ordena amar ao próximo como a nós mesmos. Em terceiro lugar, sem dúvida, está o que sem razão alguma se expressa com o nome de amor: amar o dinheiro, os prazeres e tudo o que tem a ver com a corrupção e o erro. (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 35)

Quase antecipando o tema do próximo tópico, aqui aparece o ordenamento da caridade (*ordinata caritatis*) sustentado por nosso autor. Mas o que interessa, por enquanto, é a forma de ação do amor. Em primeiro lugar, amar a Deus, mas não somente amá-lo, pois as locuções adverbiais já o indicam. Quando se inclui com todo o coração, a alma e as forças, quer se dizer muito mais que simplesmente amar. Na ação amorosa, todo o coração significa que todas as decisões devem estar ordenadas para Deus. Toda a alma significa toda a inteligência voltada para o objeto do amor. E todas as forças, todos os bens materiais se ordenam ao amor divino. Nenhum bem deve nos vetar o caminho de acesso ao amor divino. Ao contrário, todos os bens e todas as forças estejam ordenados a esse amor. E nesse mesmo amor inclui-se o amor às virtudes: a sabedoria, a justiça, a piedade e a verdade, pois o bem converge com o divino. Orígenes ainda inclui uma observação referente à impropriedade do amor ao próximo. Não que seja um amor indevido. Mas é impróprio se o entendemos somente “como a nós mesmos”. A medida do amor não se restringe ao amor próprio. Se assim o fosse, teríamos um egoísmo estendido. A propriedade do amor ao próximo revela-se justamente no que já citamos: o mandamento e o ato de fazer o mesmo que fez o samaritano, pois se o amor se restringir à medida do amor a si mesmo não é possível mais ordenar, nem ensiná-lo. Nesse sentido, o amor a si mesmo deve ser tomado na atitude inversa: amar-se é também pôr-se em ação, pois todo amor verdadeiro é saída de si em direção ao próximo. O amor é ato. E, finalmente, a máxima impropriedade amorosa é o amor ao dinheiro, aos prazeres, à corrupção e ao erro. Não se pode amar a Deus com todo o coração, a alma e as forças se, no entanto, tem-se amor àquilo que é corruptível e se todos os bens não estão ordenados a Deus. O amor aos bens somente é legítimo se estiver ordenado a Deus: usam-se os bens para chegar a ele. Amar os bens equivale a um rebaixamento do próprio amor, pois o amor não deve ser dirigido às coisas corruptíveis. Tudo o que é corruptível não merece que nos submetamos a tal, porque todas as coisas corruptíveis existem ordenadas à felicidade humana. Donde se segue que os bens devem ser usados para a realização humana e não o humano ordenado aos bens.



“Efetivamente, Deus não concedeu aos homens o amor a tais coisas, senão o uso” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 37).

Por outro lado, quando o amor humano volta-se para Deus, então não há impropriedade em se dizer que se ama ou se deseja Deus. Orígenes diz: “pelo menos eu recorro que um dos santos, chamado Inácio, diz de Cristo: *Meu desejo (eros) está crucificado*, e não creio que mereça ser censurado por isso” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 36). Este é o ponto em que se apoiam Anders Nygren e Hal Koch para acusar Orígenes de confusão entre *eros* e *agape*, quando, na verdade, o próprio Orígenes já está consciente de que Inácio não merece censura por isso. Mas por que não? Porque há dois sentidos subjacentes na frase de Inácio. Um refere-se ao desejo (*eros*) como alusão ao desejo terreno já purificado e desapegado da matéria. Quando Inácio, na *Carta aos Romanos 7,2*, diz que o deixem morrer, tem consciência de que não tem mais desejo de viver, mas tão somente entregar-se totalmente a Deus. Eis um sentido do texto. Há, no entanto, há um segundo sentido: aludimos acima à passagem em que Orígenes (1991, *Prologue 2*, 34) afirma que o nome divino se aplica “àquele de quem, por quem e para quem são todas as coisas”. O nome divino não se restringe a uma palavra, especialmente quando se refere ao amor, pois a compreensão trinitária está sempre subjacente. Além disso, o amor é dom e ato: dom divino para o humano que, em geral, denomina-se *agape* e ato humano para com o próximo que também pode ser denominado *eros*. Ambos vêm de Deus, quer como dom quer como ato, pois decorrem do mandamento divino de amar ao próximo. Orígenes (1991, *Prologue 2*, 38) afirma:

Tratamos este algo mais amplamente, porque queríamos distinguir com maior clareza e cuidado o referente à natureza do amor e do desejo, não que fosse, ao dizer a Escritura que Deus é amor, se chegasse a crer que de Deus vem tudo o que se ama, ainda que seja corruptível, e que isto é amor. Certamente se demonstra que o amor é coisa de Deus e que é seu dom, mas também que nem sempre os homens os põem em prática para as coisas que são de Deus e para as que Deus quer.

O Alexandrino não somente evita a confusão entre amor e desejo, mas antes, intenciona distingui-los. Essa distinção está patente nas suas palavras, pois quando diz que Deus é amor (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν), segundo a referência escriturística, apoia-se exatamente no conceito que revela a natureza mesma de Deus, ou seja, o que Deus é em si mesmo. Por outro lado, quando ele fala de desejo, não se refere a um amor desnaturado. Nem tudo o que os homens amam vem de Deus. É verdade. O amor ao dinheiro, aos prazeres, à corrupção e ao erro é um amor desvirtuado, pois revela o apego ao corruptível. No entanto, como todo amor vem de Deus, todo amor é dom. O problema encontra-se na desordem humana que não ordena

adequadamente seu amor. Enquanto resposta ao dom divino, o amor constitui o desejo (*eros*) humano que se volta para Deus. Nesse sentido, *agape* não exclui *eros*. *Eros* é a resposta humana ao dom divino. Quando a humanidade “põe em prática as coisas que são de Deus e para coisas que Deus quer”, então a resposta humana (o *eros* humano) atinge o amor divino. *Eros* conjuga-se com *agape*: a aspiração humana funde-se com o dom divino, porque quem se deixa abrasar pelo amor divino reconhece que traz em sua carne uma “ferida de amor (ὄτι τετραμένη ἀγάπης ἔγώ)” (ORÍGENES, 1991, III, 8, 14). À medida que o desejo humano deixa-se encontrar pela condescendência do dom divino, o próprio ser humano reconhece que seu desejo, sua aspiração, seu *eros* foi conduzido à plenitude. A saber: ele reconhece que está sob a sombra do estandarte divino: “ordena em mim o amor (τάξετε ἐπ’ ἐμὲ ἀγάπην)” (ORÍGENES, 1991, III, 6, 1-9).

Na primeira homilia sobre o *Cântico*, Orígenes explicita melhor a distinção entre os dois amores: o divino e o humano, o espiritual e o carnal, o dom e o desejo, *agape* e *eros*. O problema encontra-se no amor desordenado, ou seja, no amor voltado ao corruptível, pois tudo o que passa não conduz a Deus. Enquanto o amor voltado ao incorruptível (às virtudes e ao bem) conduz seguramente ao encontro com Deus.

Há tantos detalhes que não são senão tagarelice, se não os compreende de uma maneira espiritual. Se eles não contêm algum segredo, não são indignos de Deus? Aquele que sabe entender espiritualmente as Escrituras – ou, ao menos, deseja aprendê-lo –, deve, pois, estender todas suas forças a não viver segundo a carne e o sangue; ele torna-se digno dos segredos espirituais e, para me servir de uma expressão mais audaciosa, ele arde de paixão espiritual (*spirituali cupidine*), de amor espiritual (*amore*), pois existe também um amor espiritual (*spiritalis amor*). E do mesmo modo que há uma alimentação carnal e outra espiritual, uma bebida segundo a carne e outra segundo o espírito, assim é um amor carnal (*amor carnis*) que vem de Satan, e outro amor segundo o espírito (*amor spiritus a Deo*), que encontra seu princípio em Deus. E ninguém pode ser possuído pelos dois amores. Se tu amas a carne, tu não compreendes o amor do espírito. Se tu desprezas todas as coisas corporais – eu não digo somente a carne e o sangue, mas também a prata e as riquezas, a própria terra, o próprio céu, porque tudo isso passará –, se tu tens desprezo de tudo isso e se teu amor não está mais preso por nada disso, e se tu não estás preso por nenhum amor aos vícios, então tu podes compreender o amor espiritual. (ORÍGENES, 1953, I, 64-65)

Necessita-se, antes de tudo, compreender todas as coisas de maneira espiritual para que, através da paixão espiritual ou do amor espiritual, o humano ultrapasse todo apego ao material. Tal qual o alimento e a bebida, há um amor carnal e um espiritual. O carnal vem de Satan, pois subjuga o humano ao passageiro: à prata, às riquezas, à terra e ao céu. Já o amor espiritual provém de Deus e só pode ser compreendido mediante o completo desprendimento de todos os vícios e de todas as coisas que passam. Orígenes recorre à sabedoria de Salomão,

pois sempre que o humano ama, busca e honra o amor tanto quanto a sabedoria, por eles será guardado, exaltado e abraçado em seu seio. Quem guarda a sabedoria e o amor, por eles será conduzido (ORÍGENES, 1953, I, 65), ao passo que o desprezo ao amor espiritual torna o humano incapaz de enxergar o amor e a profundidade da sabedoria divina. O amor espiritual nasce da ferida do dom divino.

Estabelecida a distinção entre o amor carnal e o espiritual, Orígenes volta-se à dinâmica própria do amor espiritual. Enquanto todo amor carnal deriva do apego deliberado às coisas passageiras, o amor espiritual provém de um dom divino. O Logos suscita na humanidade o gostar, o pensar, o desejar e o esperar sua presença. O Logos procede de Deus do mesmo modo que a vontade procede da inteligência. Assim também a paixão espiritual (o gostar, o pensar, o desejar e o esperar) presente na humanidade procede do próprio Logos por uma “ferida de amor”, por um “dardo divino” que o Logos crava na humanidade (ORÍGENES, 1991, III, 8, 13). Toda atividade elevada e espiritual da humanidade procede exatamente da ação do Logos, enquanto origem e fim. Ele a suscita na humanidade para que a humanidade se eleve ao divino. “É conveniente que Deus golpeie as almas com tais feridas, que as transpasse com tais setas e dardos, e que as chague com tais feridas salutares, para que também elas, posto que Deus é amor (ἀγάπη), possam dizer: *porque estou ferida de amor (ἀγάπη)*” (ORÍGENES, 1991, III, 8, 14).

Essa paixão espiritual suscitada pelo Logos culmina no “drama do amor” entre a humanidade, que recebe essas feridas, e o Logos, que as efetua. Além da paixão espiritual, a sabedoria, a justiça, a piedade e a bondade também se originam da “magnificência da força do Logos”. Essas realidades só existem porque o Logos as suscita como dom e providência (πρόνοια). Por isso, ele é o princípio de todos esses dons e também o fim, pois ele os sustenta (πρόνοια) em sua bondade (ORÍGENES, 1991, III, 8, 15). Assim, todos os dons da humanidade originam-se dos dardos do Logos distribuídos no mundo.

Essa ferida de amor somente encontra resposta no caminho do humano ao divino através da virtude. À medida que o humano busca e pratica a virtude, aproxima-se gradativamente das mãos do Logos que o feriram com o dardo salutar. O dardo do Logos, estendido pelo divino arqueiro, atinge a todos despertando não um amor carnal, mas espiritual. Então, responde-se ao divino arqueiro com duas palavras. Assim como de suas duas fontes vieram as feridas, as vias de respostas da humanidade também são duas. Na primeira via, diz-se “sustentam-me com seus alimentos, porque estou ferido de amor” (ORÍGENES, 1953, II, 94). Na segunda, afirma-se “toda a sabedoria sendo múltipla segundo sua variedade de inteligência, é una em sua fonte” (ORÍGENES, 1953, II, 95). Os dois

caminhos da virtude para que o humano chegue até Deus são, portanto, o amor e a sabedoria. Esses frutos das divinas feridas do Logos fazem o humano buscar continuamente tanto o alimento no Logos quanto a fonte de toda sabedoria. Enquanto se nutre do alimento do amor, ele pode voltar à única fonte de toda sabedoria. Nesse sentido, o amor e a sabedoria têm por princípio e fim o mesmo Logos. É ele quem semeia nos corações as sementes do amor e fere a inteligência com o dardo da sabedoria.

Enquanto amor e sabedoria, o Logos faz-se presente em toda a humanidade como princípio no qual todos buscam e como fim ao qual todos tendem. O primeiro e o começo, o último e o fim, o alfa e o ômega, eis como se apresenta o Logos para todos quantos se deixam guiar pela virtude em busca da cura de sua salutar ferida. Toda a humanidade ferida pelo Logos pode, enfim, confessar que “eu estou ferida de amor, onde se encontra a flecha que feriu tanto as almas do amor de Deus, não é outra que aquela que declara: ‘ele fez de mim uma flecha escolhida’ (βέλος ἐκλεκτόν)” (ORÍGENES, 1996, I, I, XXXII §229). Aquele que se reconhece ferido pelo amor de Deus, torna-se também ele uma flecha escolhida por Deus, ou seja, quem esse amor experimenta também o difunde aos outros. No entanto, o amor acontece também desordenadamente pelo afã que desperta. O mérito do amor do Logos reside, justamente, no fato de não ser somente uma paixão mundana que arrasta ao sabor das ondas. Antes, o amor do Logos revela-se uma *ordinata caritatis*.

### 3.3.2 O Logos como fonte da *ordinata caritatis*

Estabelecido que o amor não é um sentimento, mas um ato, um mandamento e uma ferida; ato em prol do próximo; mandamento para que se siga o exemplo do samaritano; ferida, pois o Logos fere a todos com a salutar ferida para que, pelo amor, a humanidade chegue a Deus, precisamos descrever como acontece esse amor a Deus e ao próximo. Por certo que não é uma paixão avassaladora que introduz o homem na desmesura (ὑβρις) do desejo, mas um amor que tudo ordena a partir do seu princípio. Outrora, Platão atribuiu a genealogia de *Eros* a *Penia* (Pobreza) e a *Poros* (Recurso), não a Afrodite (Beleza). No entanto, há uma relação entre o amor cristão e o *eros* platônico, pois ambos relacionam-se com o conhecimento de si.

Veja-se, a princípio, a ironia de Sócrates com Alcebíades ao lhe reprovar o apego à beleza extraordinária derivada das formas físicas, pois assim fazendo apega-se a si mesmo, mas não ao que é real (PLATON, 1949, 218e). Isso deriva do falso conhecimento que Alcebíades tem de si mesmo e de Sócrates, pois, como disse Nietzsche, séculos depois: “do

Amor só nascem as visões mais profundas” (HADOT, 2002, p. 130). A compreensão verdadeira do amor não passa pela mera paixão carnal. Nesse sentido, tem razão Lévinas ao dizer que necessário se faz descobrir o amor sem concupiscência (LÉVINAS, 2010, p. 130). Mas, para que isso seja possível, precisa-se ultrapassar a noção grega do amor como separação e privação, pois enquanto assim se pensar, o amante sempre buscará no amado o que lhe falta e não o que ele pode oferecer. O amante sempre se prenderá ao amado como a uma presa, esquecendo-se, no entanto, da oblatividade e do transbordamento que o amor deve praticar, exatamente na entrega de si ao outro. Por isso, o amor precisa ser ordenado para que possa realizar a busca do Logos e o amor a cada pessoa ordenadamente (HADOT, 2002, p. 129). Não obstante, já na antiguidade, Celso acusa o amor mútuo entre os cristãos (ἀγάπην Χριστιανοῶν πρὸς ἀλλήλους) como “nascido de um perigo comum e mais forte que todo juramento” (ORÍGENES, 2004, I, 1). Se o amor comporta um perigo, vejamos como o pensamento cristão enquadrado dentro da dinâmica da filosofia cristã.

O primeiro e mais evidente ordenamento do amor estrutura-se mediante o amor a Deus; em segundo lugar, o amor ao próximo como a si mesmo; em terceiro, a falsa compreensão do amor à prata, aos prazeres, ao corruptível e ao erro. Orígenes já deixa manifesto que a terceira constitui uma falsa compreensão, pois o amor verdadeiro não se apega a nada que seja puramente material ou corruptível. Esses são os três estágios fundamentais, porém demasiado genéricos ainda. Enquanto fonte de tudo o que há de elevado no amor, o Logos compreende todas as virtudes: a justiça, a paz e a verdade, porque não amamos as virtudes propriamente. Amamo-las enquanto participam do Logos, ou seja, o Logos personifica todas as virtudes (ORÍGENES, 1991, I, 6, 13). Porém, como a participação no Logos não acontece equitativamente, pois depende do grau em que cada ser humano abre-se a tal participação, igualmente a participação no amor tem graus diferenciados. Há um grau de participação em que se reconhecem os seres com o afeto e a dignidade reais; em seguida, há os seres que, em virtude de seus progressos, equivalem às concubinas; em terceiro, encontram-se as donzelas e o grau mais distante de participação equivale às ovelhas indistintas dentro dos rebanhos (ORÍGENES, 1991, II, 4, 6). A grande diferença própria da participação no Logos encontra-se de fato no modo de participação, pois há um conhecimento comum a muitas escolas filosóficas em que só os iniciados chegam ao conhecimento e participação do Logos. Ao passo que a participação compreendida na dinâmica do Logos acontece mediante a verdade que ele revela. Enquanto busca o progresso no conhecimento, a humanidade procura em Deus a plenitude da ciência (ORÍGENES, 1991, II, 4, 37). Mas só se alcança a ciência divina mediante o conhecimento de si, ele (1991, II, 5, 1-2) afirma:

De um dos sete que a fama celebra entre os gregos como mestres em sabedoria, transmitiu-se, entre outras, esta admirável sentença: *Intera-te de ti mesmo*, ou: *Conhece-te a ti mesmo*. Sem dúvida, Salomão, que já em nosso prólogo mostramos que havia precedido a todos eles em tempo, em sabedoria e em conhecimento das coisas, disse o mesmo falando à alma como a uma mulher e com certo tom ameaçador: *Se não te conheces a ti mesma, oh bela entre as mulheres*; se não reconheces que as causas de tua beleza estão no fato de haver sido criada à imagem de Deus, pelo qual há em ti tanto esplendor natural; e se não sabes, oh bela, que eras desde o princípio, por mais que agora já avante-se às demais mulheres e entre elas sejas a única, quem eras, pois eu não quero que tua beleza pareça boa por comparação com as menos belas, senão que haja em ti correspondência contigo mesma e te ponhas ao nível de tua própria dignidade; se fazes tudo isso, eu te ordeno que saias e caminhes sobre as últimas filas dos rebanhos, e que não apascentes já ovelhas nem cordeiros, mas cabritos, ou seja, aqueles que por sua depravação e sua lascívia estarão à esquerda do rei que preside no juízo.

O Alexandrino abre a dinâmica do conhecimento de si como princípio do reconhecimento da verdadeira sabedoria. Enquanto os gregos falam do conhecimento de si, Salomão propôs o conhecimento, porém tendo uma maior consciência de causa. Sua precedência temporal, sapiencial e gnóstica garante-lhe a autoridade no que fala. O conhecimento de si constitui a raiz da verdadeira beleza. Porém, essa beleza nada tem de físico, mas sim do reconhecimento da imagem divina impressa em cada pessoa. Não se reconhece a beleza por comparação ou pelos atributos físicos, mas em virtude dos traços divinos impressos em cada ser. Além disso, faz-se notar que a beleza atribuída ao conhecimento de si depende de dois fatores: a correspondência consigo mesmo e o reconhecimento da própria dignidade. Não há beleza, senão quando se sabe quem se é. Há uma necessidade intrínseca no reconhecimento de si que é, justamente, a correspondência consigo mesmo, pois quando não se sabe quem se é, torna-se impossível agradar a Deus. A coerência interna constitui o primeiro critério para a verdadeira beleza do conhecimento de si. O segundo critério encontra-se no reconhecimento da própria dignidade, decorrente da imagem divina impressa em cada pessoa. Sem a coerência e o reconhecimento da própria dignidade não existe beleza estável e verdadeira. Na ausência dessas, o ser humano é reprovado e relegado às últimas filas entre os caminhos dos que buscam o divino.

Não obstante, o conhecimento de si, além da correspondência consigo e do reconhecimento da dignidade, nada tem de estático. Há uma dupla dinâmica interna que propicia o crescimento no conhecimento de si. A primeira vertente decorre do conhecimento da alma e de que maneira se comporta, ou seja, essa é a dinâmica do empenho na vivência das virtudes, tanto em pensamento quanto em obra. O ser humano deve buscar o conhecimento de si através da prática das virtudes em pensamento e obras. A segunda vertente decorre do

cultivo de si mesmo, tanto através de obras úteis e sábias quanto de exemplos e atos meritórios. Eis os dois caminhos que possibilitam o crescimento no conhecimento de si (ORÍGENES, 1991, II, 5, 7-8).

Para que se comprove se há um crescimento real no conhecimento de si, Orígenes apresenta dois aspectos que devem ser examinados: a avidez pela glória que se traduz na busca do reconhecimento de si ou o desprezo absoluto de toda glória, pois, quando o ser humano conhece-se a si mesmo, sabe os limites do que recebe, saberá também discernir se o que recebe o deixa indiferente ou se goza tudo o que recebe como um bem (ORÍGENES, 1991, II, 5, 12-13). Pois se está completamente desapegado de tudo o que recebe, crítica ou elogio, então é sinal de que reconhece a própria dignidade, independentemente do reconhecimento alheio. Ao contrário, se está apegado demais a tudo o que recebe e com tudo o que se aflige, sabe-se que ainda não tem conhecimento da própria dignidade, pois depende de reconhecimento alheio. Essas e outras comparações podem ser estabelecidas para que se veja o grau de conhecimento e de coerência interna consigo mesmo.

Orígenes vai mais além: para os que não se conhecem a si mesmos, resta somente o caminho da deserção, pois todos os que têm a possibilidade do encontro com o Logos na sua câmara nupcial e com ele não se afeiçoam, afastam-se do conhecimento de si e, por isso não merecem mais serem contados entre os seguidores do Logos. O próprio Logos os rechaça às últimas fileiras do rebanho, pois tornaram-se indiferentes a todas as ações, vivem de modo vulgar e não discernem o que devem fazer e o que evitar, o que mudar e o que conservar em suas atitudes. Orígenes (1991, II, 5, 16) assevera:

O que ensina nossa passagem à alma, sob a figura da mulher, para que possa conhecer-se a si mesma, e diz: *se não te conheces a ti mesma*, isto é, se não guias teus sentimentos com ajuda das diversas indicações acima mencionadas e se não és capaz de discernir cada coisa: o que deves fazer e o que deves evitar, o que te falta e o que te sobra, o que deves emendar e o que deves conservar; ao contrário, se queres agir indiferentemente entre as outras almas da vulgar vida dos homens (entre as que aqui chama mulheres e entre as quais tu és bela por haver recebido já os beijos do Logos de Deus e haver visto os segredos de sua câmara do tesouro); se, repito, não te conheces a ti mesma e, ao contrário, queres agir indiferentemente como o vulgo comum, *sai e segue o caminho dos rebanhos*, vale dizer: tu estarás entre o resto do rebanho se, depois de todo o que te foi confiado, sois incapaz de agir fora da grei e de separar-te do trato gregário, por não conhecer-te a ti mesma.

O desconhecimento de si, por falta de correspondência interna ou de coerência, e o desconhecimento da própria dignidade conduzem irremediavelmente à exclusão do rebanho. Quem não se conhece caminha entre o vulgo, vive a vida gregária dos rebanhos. Mesmo depois de experimentar os beijos do Logos, reconduz-se às vias da incapacidade de agir fora

dos costumes da grei, de apartar-se do rebanho, de sair da vulgaridade. Eis o resultado do desconhecimento de si a que chega o ser humano que não busca o próprio conhecimento. Tal ser humano arrola-se na vulgaridade de agir como rebanho e vivendo, age indiferentemente diante de tudo. O conhecimento de si constitui um aspecto do conhecimento, mas é urgente buscar o conhecimento de Deus e das criaturas. “Por conseguinte, o dever primordial da ciência é conhecer a Trindade; em segundo lugar, não obstante, conhecer o que criou, segundo o que dizia aquele (Salomão): *pois o mesmo me deu a verdadeira ciência de quanto existe, da substância do mundo, das propriedades dos elementos, do princípio, do fim e do meio dos tempos, etc.*” (ORÍGENES, 1991, II, 5, 20) A teoria do conhecimento origeniana comporta três estágios: a ciência divina, os mistérios do mundo e o conhecimento de si, sabendo que a ausência do conhecimento de si compromete toda busca de conhecimento do mundo e de Deus. Aliás, quem não busca o conhecimento de si, além de permanecer excluído do conhecimento dos mistérios do mundo e da ciência divina, é conduzido ao estágio da vulgaridade, aos últimos lugares no rebanho, pois não saberá discernir os caminhos do conhecimento, da ação, da interrogação de si mesmo e da condução da própria vida (ORÍGENES, 1991, II, 5, 31).

O caminho do conhecimento de si, por outro lado, faculta as maiores venturas. Todos os que o buscam sinceramente logram êxito e reconhecimento de si, até o ponto de ser ornado de virtudes e “ser transportado pelo amor da perfeição da terra ao céu” (ORÍGENES, 1991, II, 8, 7). O derradeiro fruto do conhecimento de si só se experimenta na comunhão celeste através da ação do amor que para lá transporta tantos quantos buscam sinceramente esse conhecimento. Finalmente, o conhecimento de si introduz o ser humano na intimidade do Logos. Tendo-o atado entre os seios, como a fragrância do campo e a suavidade do Logos, tal indivíduo trará em seu coração todo afeto e todo amor porque já foi atingido e transportado pelo Logos ao interior dos seus mistérios (ORÍGENES, 1991, II, 10, 11).

O conhecimento de si, os mistérios do mundo e a ciência da Trindade constituem a condição prévia para que o amor não seja desordenado. Feita essa longa exposição, cumpre-se doravante apresentar o sentido e o modo como o amor ordena a existência de todo aquele que por ele se deixa conduzir. Tal amor difere completamente de toda desmesura (ὕβρις), pois, antes de tudo, é o amor que ordena os afetos dirigidos a Deus, ao próximo, a si e aos inimigos. O Alexandrino inicia sua exposição sobre a *ordinata caritatis* no comentário à súplica do ser humano ao Logos: “ordena em mim o amor (τάξατε ἐπ’ ἐμὲ ἀγάπην)” (Cântico dos Cânticos (1953) 2, 4), ao que se segue uma das mais belas páginas do Alexandrino (1991, III, 7, 2-5):



Enquanto ao que disse: *Ordena em mim o amor*, significa o seguinte: sem dúvida, todos os homens amam algo, e não há um só que, chegada à idade de amar, não ame algo, como já demos a entender suficientemente no prólogo desta obra. Mas o amor que nos ocupa, porém, em alguns procede conforme a uma ordem e ajustado a uma regra, enquanto que na maioria procede contra a ordem. Agora bem, se disse que o amor procede em um contra a ordem quando, ou bem ama o que não deve, ou bem ama o que deve, mas mais ou menos que o justo. Por isso se diz que neste, o amor é desordenado; ao contrário, naqueles – e creio que são muito poucos – que caminham pela senda da vida sem desviar-se nem à direita nem à esquerda, e unicamente nestes, o amor está ordenado e mantém sua regra. Agora bem, a ordem e a medida deste amor são, por exemplo: em amar a Deus, não há limite nem medida, senão esta única: que lhe dê tudo quanto tens; efetivamente, em Cristo Jesus há que amar a Deus com todo o coração, com toda a alma e com todas as forças: por isso neste amor não há medida nenhuma. Porém, no amor ao próximo há certa medida: *Amarás – diz – a teu próximo como a ti mesmo*. Por isso, se no amor a Deus fazes menos do que podes e do que dão de si suas forças, ou se entre ti e teu próximo não manténs a igualdade, senão que fazes alguma distinção, então o amor não está ordenado em ti, pois nem sequer guarda sua própria ordem.

Consideremos atentamente o que foi dito. A ordem do amor, ou melhor, a *ordinata caritatis* não resulta de algo extraordinário. Ao contrário, o amor resulta de uma tendência natural em todos os seres humanos. Amamos, independentemente do objeto, mas amamos. Ainda que seja algo indigno de amor, mas os seres humanos sempre amam. Há, no entanto, aqueles em que o amor é ordenado e noutros, desordenado. Nesse, há apego excessivo ao que é inadequado como objeto de amor. No amor ordenado há uma condução da vida sem desvios nem desmesuras, pois tudo se encontra devidamente ordenado. A ordem do amor tem sua origem em Deus. Enquanto “objeto” mais excelente do amor, é ele quem ordena o amor. E não há medida no amor a Deus. É o amor perfeito, completo, com todo o coração, alma e forças, isto é, com a certeza interior da decisão, com toda a inteligência e com todos os objetos ordenados a Deus. Eis a desmesura suportável no amor: amar a Deus sem medida. O aspecto subsequente do amor encontra-se, precisamente, no amor ao próximo. Porém, este amor já não tem a desmesura do anterior. A medida do amor ao próximo equivale à medida do amor a si mesmo, por isso o conhecimento de si torna-se fundamental na dinâmica do amor. De fato, sem a correspondência consigo mesmo e sem o reconhecimento da própria dignidade não se alcança uma relação equitativa com o próximo. A equidade garante a justiça no amor ao próximo. Se ela está presente, não haverá sobrevalorização ou desprezo. Ao contrário, sem equidade, o amor ao próximo facilmente degenera-se em um altruísmo exagerado ou em menosprezo pelos outros. A equidade é a medida da justiça para com o próximo. Quando o amor a Deus não é vivido com todas as forças e o amor ao próximo não respeita a lei da equidade, não se alcança a *ordinata caritatis*.

O amor a Deus não comporta medida. No entanto, o amor ao próximo exige o amor a si mesmo, pois quem não se ama, vale dizer, quem não se conhece, também não reconhece

nem ama o próximo. A medida para esse amor encontra-se na equidade ou igualdade. Ademais, ninguém vive sozinho. Orígenes recorre ao Apóstolo para afirmar a saída do egoísmo a dois ou do altruísmo, pois todos somos membros uns dos outros. Não basta o amor ao próximo, enquanto imediatamente próximo, o que seria um egoísmo a dois. Porém, não deve polarizar a relação com o próximo por um pólo exclusivo exterior, o que caracterizaria um altruísmo exagerado. Mede-se a relação com o próximo pela equidade ou igualdade. Além disso, nenhuma relação reduz-se à dualidade, porque todos somos membros uns dos outros, ou seja, todos os seres humanos vivem em sociedade e igualdade de condições. Finalmente, há duas últimas condições do amor ao próximo: a semelhança que une todos os membros da família humana e o conhecimento que deve ser contíguo à ordem, ou seja, o amor ao próximo liga-se intimamente ao conhecimento que dele alcançamos (ORÍGENES, 1991, III, 7, 6-8).

O amor ao próximo comporta também certas distinções. Embora sejamos todos membros uns dos outros e tenhamos uma mesma substância que nos faz ser, no entanto, os que ensinam o caminho divino e transmitem uma regra de vida merecem maior reconhecimento. Aqueles que ensinam e pregam a sabedoria, levam uma vida santa, inocente, pura e caminham de modo irreprovável em suas ações. Além de agir conforme as obras da justiça, merecem maior reconhecimento e amor que aqueles que agem injustamente (ORÍGENES, 1991, III, 7, 9 e 12). Orígenes recorre aqui à noção do mérito decorrente das ações louváveis, pois todos os seres humanos delas são capazes. Só não as praticam aqueles que têm um amor desordenado e apego à vida vulgar. Além do amor a Deus, ao próximo e a si mesmo, ele considera também o amor aos inimigos. Entre os inimigos, há os que merecem maior ou menor respeito, conforme a decência de sua conduta.

Eu creio que também aqui há uma ordem do amor. Por exemplo: eu tenho um inimigo que ademais, se porta bem, é honesto e sóbrio e cumpre os mandamentos de Deus em sua maior parte, ainda, como homem, perde em algo; e temos outro que também é inimigo nosso, certamente, mas ademais é inimigo de toda sua alma e de toda sua vida, pronto para o crime, rápido em difamar, e que a nada considera digno de veneração e respeito: não te parece também, que entre ambos inimigos o amor tem que fazer certa distinção? (ORÍGENES, 1991, III, 7, 9 e 12)

Nosso autor faz questão de reconhecer os méritos e a retidão de caráter de quem quer que seja. Mesmo um inimigo, se age corretamente, merece reconhecimento por sua decência e retidão. Ao passo que os injustos e desmedidos não o merecem. Com isso, Orígenes inaugura uma ética do amor que prima por três características: desmedida do amor a Deus, equidade e mérito do amor ao próximo, mérito e reconhecimento das virtudes dos inimigos. Essas características, no entanto, somente tornam-se viáveis se o ser humano conhece-se

verdadeiramente. O desconhecimento de si inviabiliza o reconhecimento do outro e dos seus méritos. Somente quem se conhece torna-se capaz de reconhecer a Deus, ao próximo e aos inimigos, tratando-os segundo seus méritos.

Antes de concluir o sétimo capítulo, todo ele dedicado à *ordinata caritatis*, Orígenes inclui o amor às mulheres dentro da ordem da caridade. Refere-se às mulheres citando a mãe, as irmãs, as esposas e cada mulher em particular. Para tanto, usa uma das mais belas e expressivas imagens do amor: os homens devem amar as mulheres à medida do amor do Logos pela Igreja. À mãe, ele dedica o amor “com a máxima honra”. Às irmãs, deve-se amar com respeito. À esposa, dedica-se um privativo e díspar de todos os outros, pois ele retoma a imagem do amor de Cristo pela Igreja. A esposa merece toda a atenção do esposo, pois somente ela conhece os segredos do coração. E a cada mulher deve-se “amar com castidade e em razão de seus motivos e de seus méritos” (ORÍGENES, 1991, III, 7, 18).

Todos que ainda não conhecem a ordem da caridade busquem o Logos para que aprendam dele. Peçam para que ele ensine, doe o conhecimento e a maneira adequada de manter a ordem da caridade, pois somente o Logos torna a todos capazes de amar. Ademais, “toda natureza racional deve igualmente ser amada por nós, porque também nós somos racionais” (ORÍGENES, 1991, III, 7, 22). Além de sermos membros da mesma condição racional, há outras razões para que amemos: os costumes, as obras, os propósitos, as ciências e os esforços de cada um tornam-nos dignos de receber o amor segundo seus méritos. Todos que buscam ordenar o amor em si mesmo, mediante o conhecimento de si e atentos aos ensinamentos do Logos, logram “a totalidade da ordem e a razão do amor” (ORÍGENES, 1991, III, 7, 31 e 22).

Enfim, o melhor ensinamento da *ordinata caritatis* vem somente de Deus, pois seu amor é equitativo e ama de modo tão ordenado que jamais se arrepende do que faz. “Porém, para ter acerca de tudo isso uma maior autoridade, tomemos o exemplo do próprio Deus. Efetivamente, *Deus ama por igual tudo o que existe, e nada aborrece de quanto fez, pois nada criou que deva aborrecer*” (ORÍGENES, 1991, III, 7, 23). Se há uma regra única do amor para Orígenes, essa regra exprime-se em dois aspectos: na desmesura do amor a Deus e no dever de amar com equidade em relação a tudo o mais que se ama (ORÍGENES, 1991, *Prologue* 2, 40-41 e I, 6, 11-12). A equidade permite ao que ama discernir, segundo os méritos de cada um, o amor que os amados merecem. Os méritos, quer sejam dos pais, dos inimigos, dos filhos ou dos escravos tornam-nos dignos da atenção e do amor, segundo o amor a Deus. Este sempre em primeiro lugar e todos os outros amores ordenados a ele.

Orígenes valoriza os méritos até o extremo de colocar o amor aos bons escravos acima dos filhos malvados.

Ame também Deus; ame-o não como a carne e o sangue, mas como espírito: “Aquele que adere ao Senhor é um só espírito com ele”. A caridade é, pois, ordenada nos perfeitos. A fim de que, depois de Deus, mesmo entre nós, haja a ordem; o primeiro mandamento é que nós amemos nossos pais; o segundo, nossos filhos; o terceiro, nossos escravos. Mas se o filho é malvado e o escravo bom, o escravo deve ser posto no lugar do filho na caridade. (ORÍGENES, 1953, II, 93)

Finalmente, há três observações que podem ser consideradas como a síntese da filosofia do amor humano para o Alexandrino: a primeira revela a impossibilidade de coexistência entre o amor do mundo e o amor de Deus, pois o amor a Deus supera toda possibilidade e o amor ao mundo ou ao que é corruptível impossibilita o reconhecimento e a possibilidade de amar a Deus. A segunda mostra que o amor a Deus constitui-se como o que torna possível amar todos os outros, inclusive o amor aos inimigos. De fato, se soubermos colocar o amor primeiro em Deus, esse amor ordena, segundo a prática da justiça, da equidade, o amor a todos os outros seres humanos. A terceira observação decorre da própria vida ordenada pelo amor de Deus, pois quanto maior for esse amor tanto maior será a liberdade de quem ama. O amor a Deus liberta o ser humano de todos os condicionamentos, tornando-o capaz de amar ordenadamente a todas as coisas (BLANC, 1982, pp. 24-34). Restamos, doravante, expor a compreensão que Orígenes tem do amor divino pelo humano.

### 3.3.3 A filantropia como obra do amor divino

Como não somos os primeiros a tratar o tema, precisamos considerar, pelo menos, uma das mais rigorosas leituras anteriores. No caso, referimo-nos a Catherine Osborne. Ela considera a encarnação e a revelação na Escritura como os dois aspectos do amor divino pelo humano (φιλανθρωπία). Enquanto encarnação, a filantropia revela-se na *kenosis*, na humilhação, na morte e na remissão dos pecados (OSBORNE, 1992, pp. 276-278). Há outro aspecto, porém, que Osborne não cita e que consideramos fundamental: a *passio caritatis*. Por isso, dedicaremos este tópico à filantropia e o tópico final do capítulo à *passio caritatis*, porque, como sabemos, uma crítica muito incisiva de Celso funda-se, justamente, na mudança que lhe parece necessária para que Deus renuncie à sua bem-aventurança para assumir a condição humana. Se esse é o caso, a filantropia divina revelada na encarnação introduz na

compreensão da divindade uma *passio caritatis*. Eis a questão que afrontaremos no último tópico. No atual, entretanto, cumpre-nos expor os sentidos fundamentais da filantropia.

Orígenes considera o amor de Deus como o grau máximo de perfeição, por ser o único amor completamente livre de desejo. Deus ama sem nenhum desejo, pois esse contamina a relação tornando-a interesseira. Na humanidade, a causa do desvio do amor perfeito para o amor carnal encontra-se no desejo, porque ele conduz ao apego e à posse, enquanto no amor espiritual, apego e posse não têm lugar. A ausência de desejo em Deus se explica em virtude da origem divina do amor, porque a vontade divina nasce de sua inteligência. Como a inteligência divina procura sempre o melhor, Deus ama sempre com um amor perfeito, ao passo que a humanidade, por se deixar levar pelo apego e desejo de posse, termina por desviar-se do amor espiritual. O amor divino completa e revela-se plenamente na criação, pois Deus cria o mundo por pura bondade (ORÍGENES, 1984, V, 2). Tudo o que não participa da bondade divina perde sua razão de ser, torna-se não-ser, isto é, torna-se mal. Esse é o motivo pelo qual a ontologia criacionista supera completamente a compreensão grega: a origem do mundo decorre da superabundância do amor e da bondade divina. Com isso, não se pensa mais um universo eterno, mas antes, um universo saído do nada (*ex nihilo*) por pura bondade. A criação, portanto, constitui o primeiro ato da manifestação da filantropia divina, pois Deus a efetua por amor, e tudo o que ele cria traz uma marca: tudo é bom. O segundo ato da filantropia, portanto, é a identidade entre o ser e o bem, pois tudo o que existe é bom. O que não existe, o não-ser, é o mal (ORÍGENES, 1978, II, 9, 2, 41; ORÍGENES, 1978, II, 13(7), 93; ORÍGENES, 1995, 36, V, 5). Com isso, afirma-se que, para o Alexandrino, “na vontade divina que preside à geração do Filho, à processão do Espírito e à criação do universo: Deus se doa” (CROUZEL, 1992, p. 71). É pela saída de si que o amor divino torna-se a origem de tudo o que existe. Deus cria doando-se à criatura, ou seja, exteriorizando-se na obra criada. Esse ato do amor divino chega a todas as criaturas e todas elas, abrindo-se à presença divina, podem tornar-se moradas do criador, pois quem reconhece a obra da criação e ama o criador “é perfeito na caridade” (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 27). Entretanto, não são todos os que reconhecem a obra da criação e, menos ainda, o criador. Ademais, o segundo aspecto, e é o que nos interessa aqui, dificilmente se reconhece a encarnação como obra do amor divino pela humanidade, isto é, são muitos os que não reconhecem, na encarnação, a filantropia. Ao escrever o *Contra Celso*, nosso autor intencionava, em boa parte, refutar a postura daqueles que, como o judeu apresentado por Celso, não creem a encarnação do Logos. O judeu de Celso interrogava: “vós então nos censurais, gente de extrema credulidade, por não o considerarmos como Deus e por não concordarmos convosco que ele suportou estes

sofrimentos pelo bem da humanidade, para que também nós pudéssemos desprezar os suplícios?” (ORÍGENES, 2004, II, 38). Orígenes responde à demanda evidenciando, por um lado, a calúnia dirigida à filantropia, e, por outro, refutando a visão ignota que tiveram da vida corporal do Logos, pois a condição humana por ele assumida nada tem de degradante. Por isso, ele afirma: “censuramos a eles por caluniarem até seu amor pelos homens (τὸ φιλόανθρωπον αὐτοῦ) e, apesar dele não ter desprezado qualquer cidade ou aldeia da Judéia, mas anunciou em toda parte o reino de Deus, por acusá-lo caluniosamente de ter sido vagabundo que levava vida errante e inquieta em corpo sem nobreza” (ORÍGENES, 2004, II, 38). Eis o ponto crítico de Celso contra a filantropia do Logos.

A resposta do Alexandrino inicia-se na diferença fundamental entre a compreensão platônico-aristotélica e o pensamento cristão sobre Deus. Para Platão, jamais acontece qualquer intervenção direta de Deus na história, pois a própria existência do universo não decorre de uma criação direta. Ao contrário, “para que o mundo fosse assim o mais semelhante possível ao vivente perfeito e inteligível, e para imitar a substância divina”, Platão (1956, 39b-40c) afirma que “Deus o realizou reproduzindo a natureza do modelo” e através desse modelo, portanto indiretamente, o universo foi modelado por obra de um demiurgo (ANDRESEN, 1955, pp. 79-107). Já para a compreensão aristotélica, Deus pensa somente a si mesmo, enquanto pensamento de pensamento, e move o mundo como o amado move o amante, por atração, não por relação (ARISTÓTELES, 2005, 9, 1072b3-4 e 1074b33-35). Orígenes destaca a diferença radical na compreensão da divindade, pois, por sua própria potência, ela descende (συνκαταβάειν) dos céus à terra. O que esteve desde o começo diante de Deus não abandona seu trono como se operasse um movimento local ou como se passasse da virtude, da temperança e da piedade à perversidade, à licenciosidade e à superstição. Deus descende por amor à humanidade (φιλόανθρωπία) (ORÍGENES, 2004, IV, 5).

A descendência divina tem por fundamento a compreensão de Deus como amor. As três pessoas trinitárias são reconhecidas como amor. O modo de ser divino é o amor. Apoiando-se na afirmação joanina de que Deus é amor (ἀγάπη), Orígenes reconhece que, se o Logos foi engendrado por Deus e tem a mesma substância dele, então também o Logos é amor, tanto quanto o Espírito que procede de Deus, sendo Deus, também é amor. Por isso, a Trindade é amor. Esse é o modo ou mesmo o ato de ser da Trindade (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 46-48). Justamente pelo fato da Trindade ser amor é que se torna possível pensar uma ação externa, pois como vimos, no primeiro tópico deste capítulo, o amor não é sentimento, mas ato em direção ao outro, é saída de si. Nesse sentido, pode-se compreender a saída de si do Logos em direção à humanidade. O amor divino não se contenta em viver

somente em si mesmo, ele é transbordamento e externalização. Por isso, esse amor conduz sempre “à comunhão com Deus” (ORÍGENES, 1991, *Prologue* 2, 6). Nessa comunhão, acontece o drama do amor divino que se exterioriza doando-se sem nunca se esgotar. A doação do amor divino à humanidade segue a lei da equidade, por isso tanto a justiça, a verdade, a sabedoria, a pureza quanto cada uma das virtudes manifestam o amor divino (ORÍGENES, 1991, I, 6, 12). Naqueles, porém, que não reconhecem o amor divino, esse amor gera um afeto contrário, porque não há como a luz e as trevas coexistirem. Por isso, quem não conhece o amor divino também não reconhece a eminente e superior graça do amor que se manifesta na encarnação do Logos (ORÍGENES, 1991, III, 7, 26-27).

Aos que ainda não reconhecem o amor do Logos manifesto na encarnação, Orígenes propõe uma pedagogia: em primeiro lugar, devem despertar e permitir que o amor cresça neles, pois o amor continuamente resulta da ação do Logos. No entanto, não basta despertar e deixar que o amor opere sozinho. Necessário se faz também começar a agir conforme o mesmo amor. Isso implica lançar fora todo medo e toda resistência ao Logos, pois quem não se deixa guiar por ele não progride na prática das virtudes. Somente à luz do Logos torna-se possível uma vida justa e decente. Distante do Logos não é possível nenhuma virtude plena. Por isso, permitir a ação do Logos ou deixar-se guiar por ele implica “certa desmedida”, porque a medida e a capacidade do amor humano jamais comportarão o amor divino. O amor que o Logos inscreve na humanidade prima pela desmedida, pois não se reduz somente ao amor humano. “Efetivamente, a medida do amor de Deus é unicamente esta: que se o ame tanto quanto Ele mesmo quer; visto que, a vontade de Deus sempre é a mesma, nunca se altera: por essa razão não se admite no amor de Deus mudança nem limite algum” (ORÍGENES, 1991, III, 10, 8). O amor que o Logos inscreve no seio da humanidade é, portanto, sempre o mesmo, pois não admite mudança. É ilimitado, porque ama-se no Logos tanto quanto deseja o próprio Deus. É verdadeiramente racional tal amor, pois nasce da vontade divina e essa, nasce da própria inteligência. Por isso, o encontro com o amor divino no Logos encarnado é um encontro que conduz à perfeita desmedida, pois nele se revela todo o amor divino pela humanidade, “porque o Salvador se encarnou por amor aos homens” (BLANC, 1982, p. 37).

Por sua vez, Catherine Osborne entende a filantropia em dois sentidos básicos: a revelação e a encarnação. Ela distingue três aspectos fundamentais da encarnação tradicionalmente destacados pela teologia cristã, a saber: a filantropia enquanto fazer-se carne; auto-esvaziamento e humilhação; e morte e pecado (OSBORNE, 2002, pp. 176-180). Naturalmente, não há o que se contestar na exposição de Osborne. No entanto, existem outros

aspectos menos convencionais que nos parecem igualmente relevantes e que merecem destaque para a compreensão do Logos. Entendemos a filantropia como manifestação do bem, mudança sem movimento local, revelação do excesso divino e manifestação da verdade, enquanto via para o conhecimento de Deus e exclusão das falsas doutrinas. A razão de não seguirmos simplesmente os aspectos destacados por Osborne vem do fato de não compreendermos a encarnação somente como um ato teológico. Aliás, este é incontestável para os crentes. No entanto, há questões que merecem uma atenção especial, pois o bem, o movimento, o acesso ao divino e a verdade, reiteradamente, retornam à pauta filosófica no pensamento medieval. Consideremos, então, cada aspecto enumerado.

Platão pensou o sumo bem como a realidade que ultrapassa o próprio ser. Uma vez contemplado, o ser permite contemplar o bem para além da essência (ἐπέκειντα τῆς οὐσίας). A isso, Lévinas em *Totalidade e infinito* não só acrescentou uma interpretação que desloca o centro para o bem, no sentido de mais importante, mas fundou uma ética do bem em exclusão à neutralidade do ser. Por sua vez, Orígenes (1996, I, I, XVII §190) situa o bem como a tendência natural do espírito humano e tal reconhecimento decorre da encarnação do Logos.

Por amor aos homens (φιλόανθρωπος) e porque ele acolhe, não importa qual inclinação ao bem por parte das almas, mesmo por aquelas que não se apressam para enxergar o Logos, mas cujo caráter é dócil e bom sem que eles o busquem. Ele é pastor, porque o Senhor salva os homens e os animais: Israel e Judá não recebem apenas uma semente humana, mas também recebem uma semente animal.

A dimensão humana e a animal presentes em cada ser tendem naturalmente para o bem, pois a encarnação do Logos inspira essa tendência. Mesmo os animais contêm essa tendência natural. Mediante a encarnação, ela se torna claramente patente, pois a própria encarnação resulta já em si mesma um bem, porque ela acontece por amor aos homens (φιλόανθρωπος). Ademais, consoante à advertência de Celso, não se deve aceitar quaisquer doutrinas sem a orientação da razão e que não conduzam a algo mais elevado, pois há muitos falsos sacerdotes que creem sem o apoio da razão. Consciente dessa advertência, o Alexandrino (2004, I, 49) responde que “se fosse possível que todos os homens abandonassem suas ocupações da vida para dedicar seu tempo restante à filosofia, ninguém deveria buscar outro caminho a não ser esse”. O zelo pela filosofia não só contribui para a compreensão dela como um fim em si mesmo, mas antes, introduz a humanidade nas proximidades do Logos e esse é o verdadeiro bem que todos buscam. A atenção dispensada à filosofia no cristianismo não se reduz a um recurso ou uso simplesmente necessário, mas ela propicia uma adequada aproximação do verdadeiro bem que decorre da presença divina.



Orígenes recorre ao exemplo da medicina para esclarecer sua postura. Assim como não há gesto de nenhum médico que atinja seu fim sem a ação divina, igualmente a mudança operada pelo Logos na humanidade é, verdadeiramente, uma manifestação da bondade divina, porque não há bem ou proveito que chegue à humanidade, senão por obra de Deus. E o veículo dessa obra da bondade é, justamente, a ação do Logos que conduz à conformidade com a vontade divina.

Às outras provas que confirmam que o amor do Logos pelos homens (τὸ φιλόανθρωπον τοῦ λόγου) não chegou à vida dos homens sem a ação de Deus (οὐκ ἄθεει), devemos acrescentar esta: o homem piedoso não acreditará que um simples médico dos corpos, que devolveu a saúde a inúmeros doentes, venha residir nas cidades e nas nações sem a ação de Deus: pois nenhum proveito (χρηστὸν) chega até os homens sem a ação de Deus. (ORÍGENES, 2004, I, 49)

Somente o amor pelos homens, manifesto pelo Logos, torna o bem presente no mundo. Não há proveito à humanidade distante do Logos. Tal qual a ação médica resulta da ação divina, a ação do bem resulta da presença do Logos. Com isso, o Alexandrino, que já identificou o ser e o bem, opera uma nova identificação entre o bem e o Logos. Ou melhor, entre o bem e o amor do Logos pela humanidade. Não há, portanto, bem no mundo fora da ação divina manifesta na encarnação. O bem experimentado pela humanidade decorre dessa presença, pois ela manifesta a ação de Deus à humanidade. Orígenes ousa ainda mais: toda virtude, ação, palavra, pensamento e vontade humanas foram aprimoradas pelo Logos. Se há uma conformidade de todas essas obras humanas aos desígnios divinos, tal conformidade decorre exatamente do cuidado, da mudança de direção e do aprimoramento (θεραπείσας καὶ ἐπιστρέψας καὶ βελτιώσας) que o Logos operou na humanidade (ORÍGENES, 2004, I, 49).

Por outro lado, há uma reiterada crítica do judeu citado por Celso contra o cristianismo que interroga: “não desceu ele a este mundo apenas para nos tornar incrédulos?” (ORÍGENES, 2004, II, 78) A compreensão judaica expressa por Celso em suas críticas ao Logos pretende uma reversão da compreensão do pensamento cristão sobre o Logos. A presença do Logos na humanidade conduziria não ao reconhecimento da ação divina, mas, antes, à incredulidade (ἀπιστήσωμεν). A resposta do nosso autor evidencia a admirável obra da providência e o amor divino (τοῦ θεοῦ πρόνοια καὶ φιλανθρωπία) que afastou os cristãos do lugar sagrado de Jerusalém como pensou o judeu de Celso. Antes, Orígenes mostra que a providência usou inclusive dos desvios do povo judeu para que a ação do Logos chegasse aos gentios. As infidelidades desse povo tornaram-se veículos para que o Logos não

se restringisse a uma porção da humanidade, mas agisse sobre todas as nações. Nesse sentido, a ação do Logos transformou o erro judaico em bem para os gentios; o pecado de um povo deu lugar à expansão do bem irradiado pelo Logos (ORÍGENES, 2004, II, 78).

O segundo aspecto que consideraremos refere-se à mudança isenta de movimento local. Tanto quanto Platão, que não admite nenhuma relação direta de Deus com o universo, Celso recusa qualquer possibilidade de se pensar uma mudança em Deus, isto é, que ele renuncie à sua condição para manifestar sua presença no tempo. Para Celso, a encarnação do Logos significaria a perda da eternidade e o mergulho na temporalidade por aquele que, necessariamente, é eterno: Deus. Segundo Celso: “para judeus e cristãos, nenhum Deus, nenhum Filho de Deus desceu nem poderia descer (οὐδεὶς οὐτε κατήλθεν οὐτ’ <ἄν> κατέλθῃ), pois se falais de anjos, dizei-nos quem são eles, deuses ou seres de uma outra espécie? De uma outra espécie, demônios, sem dúvida” (ORÍGENES, 2004, V, 2). A resposta do Alexandrino a Celso depende de três esclarecimentos: o primeiro refere-se à compreensão da descida (κατήλθεν) de Deus expressa pelo acusador; o segundo, à compreensão de mudança; e o terceiro, remete à imaterialidade divina.

Celso emprega uma compreensão de descida que não revela a verdadeira compreensão do Logos, pois enquanto ele pensa na impossibilidade da descida divina, a compreensão do Logos ficaria falha. O termo empregado por ele não revela o exato sentido. Antes, Orígenes diz: “Deus, pois, em sua bondade (χρηστότητα), desce (συγκαταβαίνει) até os homens não por movimento local (οὐ τοπικῶς), mas por sua providência (ἀλλὰ προνοητικῶς)” (ORÍGENES, 2004, V, 12). As diferenças básicas estabelecidas pelo nosso autor saltam aos olhos, pois o ato de descida não significa um volver-se para baixo, mas uma descida motivada pela bondade (χρηστότητα). A bondade torna-se o veículo que viabiliza a descendência divina. Além disso, ele destaca dois outros aspectos: no primeiro mostra-se que a descida não é um movimento local (οὐ τοπικῶς), porque Deus é incorpóreo. Só haveria movimento local se admitíssemos alguma materialidade em Deus, mas não é o caso. O segundo aspecto refere-se à providência (προνοητικῶς) que propicia a obra, pois não acontece de modo fortuito ou impensado. Ao contrário, a providência sustenta toda a descendência divina, não se podendo entendê-la somente como movimento local. Outro aspecto não considerado por Celso decorre da sua conceituação de mudança, pois ele pensa que na bem-aventurança, na beleza e na piedade em que Deus se encontra descendo ao mundo passaria à desventura, ao feio e ao ímpio. Mas o que ele esquece é que Deus criou todo o mundo como algo bom. O ser criado não repugna ao bem, por isso o fato do Logos tomar parte na criação não implica uma ruptura de sua condição, pois a própria criação foi por ele efetuada. Finalmente, Orígenes destaca

ainda dois aspectos complementares referentes à imaterialidade divina. Se a consideração divina estivesse atrelada ao corpóreo, então todo movimento significaria uma alteração local. Mas como não é esse o caso, tanto podemos entender que o Logos não só estava presente na carne, mas que também continua presente no mundo continuamente, quando “Ele está conosco que existimos localmente na terra, ficando com aqueles que em toda parte aderem a ele; mas ele está sempre e em toda parte, mesmo com os que não o conhecem” (ORÍGENES, 2004, V, 12). Isso somente é possível porque o Logos não se reduz à presença corpórea.

O terceiro aspecto da filantropia que queremos destacar se refere ao excesso do amor divino. A presença do Logos no universo revela a grandeza da ação divina que ultrapassa todo entendimento mediante o amor superabundante de Deus. Celso recorre a Platão (1956, 28c) para sustentar sua afirmativa: “Descobrir o autor e pai deste universo é muito árduo, e uma vez descoberto, anunciá-lo a todos é impossível (ἀδύνατον λέγειν)”. Enquanto Celso acusa a impossibilidade comunicativa, Orígenes (2004, VII, 41) quer, ao contrário, evidenciar o excesso ou a superabundância do amor que se mostra na revelação do Logos:

(Celso) quer fazer-nos abandonar até Aquele que iluminou o gênero humano, anunciou o caminho da verdadeira piedade; o qual, enquanto dependia dele, a ninguém deixou sem participação em seus mistérios; que, ao contrário, no excesso de seu amor pelos homens (ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν), pode dar aos espíritos mais inteligentes uma concepção de Deus capaz de elevar a alma acima das coisas deste mundo; o qual, contudo, condescende (συγκαταβαίνοντα) em vir em auxílio dos pobres recursos dos homens ignorantes, das mulheres simples, dos escravos, em suma, dos que não têm o socorro de ninguém a não ser de Jesus somente para fazê-los levar uma vida melhor enquanto possível, com as doutrinas que eles puderam receber sobre Deus.

O Logos não se recusa à comunicação dos mistérios. O que para Platão e Celso era uma comunicação impossível (ἀδύνατον λέγειν), para o pensamento do Alexandrino constitui um de seus principais distintivos. A comunicação efetuada pelo Logos não se restringe aos que supostamente gozam de alta compreensão, ao contrário, chega à humanidade em todas as suas classes, pois o Logos condescende (συγκαταβαίνοντα) em auxílio de todos. Essa condescendência caracteriza, exatamente, o excesso do amor do Logos pela humanidade (ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν). O excesso amoroso do Logos eleva os que estão em condição inferior, tornando-os capazes de reconhecer sua ação. Enquanto Celso considera impossível a comunicação dos mistérios divinos, Orígenes mostra como essa comunicação é superabundante. O conhecimento do Logos somente não atinge a plenitude não em virtude da comunicação divina, mas em decorrência da limitação da condição humana. A compreensão humana limita-se por causa da alma sempre condicionada ao corpo

(ψυχὴ ἔτι οὐσα ἐν σώματι) (ORÍGENES, 2004, VII, 42). A falta não se encontra no Logos, mas na própria condição daqueles que recebem a comunicação. Enquanto Celso considera quase impossível a recepção dessa comunicação, Orígenes esclarece sua possibilidade e seu limite: a condição humana jamais alcançará a compreensão da totalidade do Logos. O Alexandrino (2004, VII, 42) pode concluir:

A sentença de Platão é certamente sublime e não desprezível. Mas repara se a divina Escritura não representa com um amor maior da humanidade o Deus Logos (φιλοανθρωπότερον), que “no princípio está com Deus”, tornando-se carne para que pudesse chegar a todos os homens o Logos acerca do qual Platão diz que, uma vez descoberto, anunciá-lo a todos é impossível.

Por maior que seja a autoridade do discurso platônico, Orígenes destaca o excesso comunicativo do Logos que, por amor excessivo à humanidade, mediante a encarnação, torna a presença divina conhecida. O que se segue a isso são três aspectos concomitantes: a distinção entre doutrinas falsas e verdadeiras, a manifestação da verdade e o conhecimento de Deus. Tais aspectos constituem o último traço distintivo da filantropia que destacamos neste tópico. Resta-nos expor, portanto, como a filantropia do Logos efetiva essas distinções.

Mais uma vez, referindo-se à impossibilidade da mudança em Deus, Celso afirma que “para o mortal é próprio de sua natureza mudar e se transformar (ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι), mas para o imortal, é ser idêntico e imutável (τῷ δ’ ἀθανάτῳ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν). Deus não poderia, pois, admitir tal mudança (μεταβολήν)”. A mudança que Celso julga imprópria a Deus refere-se ao fato de que “Deus é bom, belo, feliz, no mais alto grau e excelência. Por isso, se ele desce (κάτεισι) aos homens, deve passar por mudança (μεταβολῆς): mudança do bem ao mal, da beleza à feiura, da felicidade à desgraça, do estado melhor ao pior” (ORÍGENES, 2004, IV, 14). À insistência de Celso responde a paciência do Alexandrino. Para evidenciar as razões da inexistência de mudança no Logos, o Alexandrino compara a ação do Logos à de um médico. Assim como o médico cura o doente sem ter que passar ele mesmo do bem ao mal, da saúde à doença, do mesmo modo o Logos age no mundo sem ter que assumir as mudanças próprias da humanidade. A encarnação do Logos não significa uma perda da condição divina, mas uma elevação da condição humana. Por isso a condescendência do Logos “permite àquele que o recebeu sob esta forma (corporal), rapidamente elevado pelo Logos, contemplar igualmente, por assim dizer, sua forma principal” (ORÍGENES, 2004, IV, 15). Vale dizer: tal qual o médico que condescende com o doente para que este se eleve novamente à saúde, assim a condescendência divina eleva a humanidade à contemplação do Logos. Orígenes (2004, IV, 15) explicita:

Mas o ser que desceu aos homens existia anteriormente “em forma de Deus” (ἐν μορφῇ θεοῦ) e foi por amor aos homens (φιλανθρωπίαν) que “ele se aniquilou” (ἑαυτὸν ἐκένωσεν), para poder ser recebido pelos homens. Isto certamente não significa que ele tenha sofrido mudança do bem ao mal (ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν γέγονεν αὐτῷ μεταβολή), pois “ele não cometeu pecado”, nem da beleza à feiúra, pois “não conheceu pecado”, nem por isso era menos feliz, mesmo quando em benefício de nossa raça ele se humilhou.

A inexistência de mudança no Logos decorre de dois fatores: o primeiro da “forma” divina que não se altera com a encarnação, pois o Logos já preexistia à encarnação e nesta ele não perde a dignidade divina; o segundo refere-se ao amor, porque esse permite a humilhação do Logos sem perda da dignidade. Celso não compreende a encarnação, porque pensa o ser divino exclusivamente como ser. Enquanto ser, a mudança mostra-se impossível verdadeiramente, pois se o Logos deixasse de ser Deus para ser humano, então a encarnação significaria uma mudança da natureza divina. No entanto, na encarnação, o Logos não deixa de ser Deus. Ele aceita assumir a condição humana, mas não perde sua dignidade ou sua forma divina. Tanto é verdade que não conheceu nem cometeu pecado<sup>26</sup>. A compreensão adequada da encarnação do Logos permite uma distinção entre as falsas doutrinas e o verdadeiro ensinamento, porque, assim como o pastor desce as montanhas para resgatar as ovelhas extraviadas, o Logos vem em socorro da ignorância humana em razão do “excesso de amor aos homens (πολλῆς φιλανθρωπίας)” (ORÍGENES, 2004, IV, 17). O último aspecto da filantropia conduz precisamente à compreensão de que o amor divino manifestado no Logos dá a conhecer a verdade e propicia igualmente o conhecimento de Deus.

Eles (os discípulos do Logos) sabem que Deus em seu amor aos homens (φιλόανθρωπος) manifestou a verdade e o que podemos conhecer dele mesmo (τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ἑαυτοῦ γνωστὸν ἐφάνέρωσεν), não somente aos que lhe são consagrados, mas também aos que são estranhos à pura religião e à piedade para com ele. (ORÍGENES, 2004, IV, 17)

Para o Alexandrino não há dúvidas. A presença do Logos na humanidade revela duplo caráter: a manifestação da verdade e o conhecimento divino. Não obstante, não são poucos os que se recusam à ação do Logos, por isso não chegam ao conhecimento perfeito da verdade, menos ainda ao conhecimento do próprio Deus. Os que recusam tal conhecimento permanecem na impiedade e na injustiça, pois afastados da presença divina, nenhuma luz brilha em meio às trevas do seu conhecimento.

---

<sup>26</sup> Reservamos ao terceiro capítulo desta parte o estabelecimento da relação entre o ser e o amor divino. Por enquanto bastam estas observações.

Apesar de tudo o que expusemos, não recusamos os aspectos da encarnação, do autoesvaziamento, da humilhação, da morte e do pecado destacados por Catherine Osborne. No entanto, pretendíamos mostrar como a encarnação, compreendida à luz do excesso de amor pelos homens (φιλανθρωπία), revela elementos tipicamente filosóficos, a saber: a presença do Logos manifesta o bem, ultrapassa o sentido do movimento local em Deus e torna evidente a verdade, enquanto refutação das falsas doutrinas e como conhecimento de Deus. E assim concluímos o terceiro aspecto da erótica divina, isto é, a filantropia, que foi precedida pelo amor como ato e pela *ordinata caritatis*. Mas, há um aspecto que ainda não salientamos bastante: a *passio caritatis*. Como afirmamos anteriormente, reservamos ao terceiro capítulo a relação entre ser e amor. Mas, há um aspecto decisivo da compreensão da erótica divina que precisamos pontuar: compreende-se como o “Logos, impassível enquanto Deus, sofre enquanto homem”, ou seja, “que o imortal, morre, o impassível, sofre, o invisível, é visto”? (ORÍGENES, 1981, III, 1)

### 3.3.4 O amor do Logos enquanto *passio caritatis*

Não obstante será útil averiguar se em outro lugar e em outros escritos, Orígenes é fortemente acometido da visão de poder dizer que Deus ama a humanidade, e se ele por quaisquer meios reconcilia aquela reivindicação com a visão de que Deus é perfeito e desejável como um objeto de amor. (OSBORNE, 2002, p. 169)

Catherine Osborne aponta o local exato da interrogação: a conjunção entre o Deus que ama a humanidade e esse mesmo Deus como objeto de amor. Enquanto objeto de amor não há dificuldade para o pensamento, pois inclusive o Deus aristotélico move todas as coisas, enquanto as atrai por seu amor. Ele não as ama, mas é amado por elas. Esse Deus aristotélico não ultrapassa o estatuto de objeto do amor, porque jamais ama qualquer coisa. Ao contrário, ama-se somente a si mesmo. O que a compreensão origeniana põe em questão é, justamente, a possibilidade de Deus amar os seres que ele gerou. Se, para Platão, Deus não tem relação direta com o universo, o escândalo do pensamento proposto torna-se ainda maior. A proposta origeniana não somente admite Deus como objeto do amor, mas, antes, afirma que também esse Deus ama a humanidade e todos os seres que criou. Eis a incomparável diferença. A intriga do pensamento é a possibilidade de um Deus voltar-se à sua criação, um Deus amar não somente a si mesmo, mas amar o universo, sujeitar-se à paixão pelo mundo.

A questão justifica-se, pois, como citamos reiteradas vezes no tópico anterior. O amor à humanidade (φιλανθρωπία) constituir-se-ia como a distinção principal do Deus cristão.

“Acrescentar *filantropia* a Deus é somar uma virtude, não um vício: faz Deus mais, não menos, perfeito” (OSBORNE, 2002, p. 183). Mas é possível acrescentar-se algo a Deus? Pode-se pensar um Deus que se torna virtuoso por causa do seu amor à sua criação? É concebível qualquer forma de aperfeiçoamento em Deus? E se Deus ama, também sofre por amor à humanidade? Eis o turbilhão no qual nos inserimos ao assumir a possibilidade de pensar um Deus que ama a humanidade. Além disso, outras questões ganham um relevo ainda maior. O amor de Deus pela humanidade (φιλανθρωπία) seria uma espécie de amor em razão da correspondência do amor humano pela divindade? O segundo problema é a questão do mal, pois se Deus ama a humanidade, por que ainda permite ou tolera o mal? Em terceiro, se Deus ama, então ele é passível de alguma alteração em virtude das ações humanas, mas Deus pode mudar ou o criador estaria, de certa forma, sujeito à criatura? Se a encarnação acontece por amor à humanidade (φιλανθρωπία), ela caracteriza-se como ato voluntário ou involuntário da divindade? Se é um ato voluntário, então há uma vontade divina que se realiza em parceria e, de certa forma, sujeita à condição humana. Se é involuntária, então haveria em Deus certa necessidade. Essas possibilidades são igualmente problemáticas.

Por tudo isso, Celso, o resoluto crítico do cristianismo, jamais admite acriticamente a possibilidade de pensar um Deus, de alguma forma, passível, isto é, condicionado por qualquer relação com a humanidade. Esse é o problema que Orígenes tinha em mente ao escrever, por isso precisamos estar resolutamente conscientes dele para ver se conseguimos dar-lhe uma resposta adequada. Pode-se dizer que Celso não só assume a postura platônico-aristotélica, mas, antes, a radicaliza. Os três aspectos fundamentais que ele destaca podem ser assim descritos: em primeiro lugar, não se concebe qualquer intervenção divina no mundo, pois se Deus viesse ao mundo padeceria uma mudança do bem ao mal, da excelência ao pior (μεταβολῆς ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν, τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον); em segundo, é inconcebível que Deus crie a natureza corporal, pois “nada fez de mortal; mas todos os seres imortais são obras de Deus” (ὅτι ὁ θεὸς οὐδὲν θνητὸν ἐποίησεν. ἀλλὰ θεοῦ μὲν ἔργα ὅσα ἀθάνατα); em terceiro, da matéria nada provém que seja imortal, da matéria somente provém a “origem do mal” (κακῶν γένεσις) (ORÍGENES, 2004, IV, 14, 52, 61-62). Com isso, fica patente a impossibilidade, para o pensamento de Celso, de qualquer relação entre Deus e o mundo, pois não seria somente um rebaixamento de Deus, mas uma admissão da passibilidade em Deus. Essa é exatamente a questão que Orígenes intenciona provar, pois se não houver, ainda que seja somente certa passibilidade em Deus, não se pode provar como o amor de Deus relaciona-se com a humanidade. Eis o ponto!

A questão da passibilidade enfrentada por Orígenes mostra-se mais complexa que a aparência. Não poucas vezes, ele afirma que “o Logos, impassível enquanto Deus, sofre enquanto homem” (ORÍGENES, 1981, III, 1). Mas isso não resolve a questão. O fato determinante encontra-se na compreensão do amor divino. Em primeiro lugar, o amor humano, tanto como ato quanto como *ordinata caritatis*, não depende exclusivamente do humano, pois todo amor humano nasce do dom divino que o suscita. Em segundo lugar, o amor aos homens (φιλανθρωπία) revelado, tanto na encarnação e na revelação quanto na manifestação do bem, na ausência de movimento local, na revelação do excesso divino e na manifestação da verdade, é exclusivamente um dom divino. Com isso, afirmamos que toda a *erótica* exposta aqui decorre da ação indireta quando suscita o amor no homem, e direta, quando revela seu amor. Nesse sentido, a questão torna-se mais complexa, pois Deus parece, de fato, intrinsecamente relacionado e devotado ao amor aos homens. Deste ponto em diante, se admite que “o Impassível sofre (πέπονθεν ὁ ἀπαθής) por causa de seu amor pelos homens” (CROUZEL, 1992, p. 42). Eis o paradoxo do amor divino: a possibilidade do Impassível sofrer!

No terceiro tratado do segundo livro do *Tratado dos princípios*, ao abordar a relação entre o mundo e as criaturas, o Alexandrino depara-se com a questão da linguagem para tratar de Deus. Partindo da Escritura, ele precisa responder aos argumentos heréticos sobre a invisibilidade divina e sobre a linguagem antropomórfica. Ele desdobra essas questões em dois aspectos: o primeiro respectivo à visão e compreensão possível acerca de Deus. Quanto à visão, ele afirma a impossibilidade de acesso à natureza da Trindade, porque, enquanto seres corporais, não temos nenhum acesso aos seres incorpóreos pela visão. Quanto à compreensão, ele reconhece que a substância da natureza intelectual divina é passível de conhecimento, mas impossível de conhecimento direto. Somente se conhece o ser divino mediante o que ele revela a nós. Nesse sentido, conhecer é próprio da natureza intelectual, mas não ser conhecido (ORÍGENES, 1978, II, 4, 3).

Na sequência, aborda a questão da linguagem sobre a natureza intelectual. As Escrituras atribuem paixões e outras distinções antropomórficas à divindade, por isso a acusação dos heréticos mostra-se tão incisiva. “Eles (os heréticos) afirmam que se deve representar Deus como absolutamente impassível e isento de todo sentimento dessa espécie” (ORÍGENES, 1978, II, 4, 4). A resposta apresentada pelo Alexandrino no *Tratado* acusa a linguagem da Escritura como origem de certos mal-entendidos, pois realmente tem acepções antropomórficas e que necessitam de uma interpretação alegórica. Na obra, ele afirma a compreensão da imutabilidade ao tratar o começo temporal do mundo. A questão que o



incomoda é “o que fazia Deus antes do início do mundo?” Ao que responde categoricamente: “dizer que a natureza de Deus é ociosa e imutável é, ao mesmo tempo, ímpio e absurdo, do mesmo modo que pensar que houve um tempo onde a bondade não fazia o bem e no qual a onipotência não exercia sua dominação” (ORÍGENES, 1978, III, 5, 3). Nem ociosidade nem mutabilidade são atribuíveis à natureza divina, pois essa natureza, sendo eterna, age antes mesmo do tempo, e enquanto natureza do Imutável, não se submete a outra necessidade senão a si mesma.

Não obstante o dito, entre o *Tratado dos princípios* e o *Contra Celso*, onde uma veemente acusação pesa a ser respondida, há uma série de *Comentários* e *Homilias*. Dentre essas, há quatro “passagens” especialmente problemáticas, sendo três na *Homilia sobre Ezequiel* e uma no *Comentário a Mateus*, que datam, aproximada e respectivamente, de 240 e 244 em diante. Na *Homilia*, há três passagens significativas. Na primeira, o autor responde uma questão referente à nomeação do Logos encarnado como Filho do homem. Para ele, o Logos é o Filho do homem, “pois aquele que assumiu sobre si as paixões humanas deve necessariamente ter assumido o nascimento antes da paixão (*Nam qui passionem assumpsit humanas, necesse est ut ante passionem suscepit nativitatem*)” (ORÍGENES, 1989, I, 4). Nesse caso, a encarnação precede a paixão. No entanto, na segunda passagem lemos: “nenhum ‘entre os deuses não é como o Senhor’: pois nenhum é invisível, nenhum incorporeal, nenhum imutável, nenhum sem começo e sem fim, nenhum criador de todas as coisas, senão o Pai com o Filho e o Espírito Santo” (ORÍGENES, 1989, VI, 5). Nada, nem alguma potência, qualquer que seja, compara-se ao Senhor. Negativamente, o Alexandrino descreve as características presentes no Senhor e ausentes em todos os outros seres. Entre essas características está a imutabilidade. Porém, não tarda muito para que ele mesmo responda à questão referente à terceira passagem emblemática:

Qual é, pois essa paixão que ele sofreu por nós? A paixão da caridade (*Caritatis est passio*). E o próprio Pai, Deus do universo, ‘pleno de indulgência, de misericórdia’ e de piedade, não é verdade que ele sofre de alguma maneira? Pois ‘ele tomou sobre si tuas maneiras de ser, o Senhor teu Deus, como um homem toma sobre si seu filho.’ Deus toma, pois, sobre si, nossas maneiras de ser, como o Filho de Deus toma nossas paixões. O Pai mesmo não é impassível (*Ipse Pater non est impassibilis*). (ORÍGENES, 1989, VI, 6)

Diante disso, veja-se quão grande e complexa torna-se a questão da imutabilidade divina. Não soluciona uma simples distinção entre o teor dos escritos: os sistemáticos, o *Tratado dos princípios* e o *Contra Celso*, sobretudo, e os exegéticos, *Comentários* e *Homilias*. Necessário se faz assumir a radicalidade da questão e procurar no interior da obra do nosso

autor algum critério que possibilite uma solução viável ou que permita equacionar um verdadeiro paradoxo lógico em seu pensamento. Além dos textos da *Homilia*, escreve no *Comentário*: “por causa de seu amor pelos homens ele sofre, o Impassível sofre (ὡς φιλό-θρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθής τῷ σπλαγχνισθῆναι), a emoção toma suas entranhas” (ORÍGENES, 1970, X, 23). Finalmente, há um aspecto ulterior, como se as questões precedentes não fossem suficientemente complexas. Há, entretanto, uma passagem do *Prefácio* do *Contra Celso* que sinaliza como o problema da impassibilidade será abordado na última obra do Alexandrino. Ele (2004, *Prefácio*, 3) afirma:

Oxalá, pelo menos, não haja ninguém que, depois de ter recebido este amor infinito de Deus (ἀνειληφότα ἀγάπην τοῦ θεοῦ) “em Jesus Cristo”, seja abalado em sua determinação pelas acusações de Celso ou de algum de seus adeptos! Paulo, ao listar provas inúmeras que geralmente separam o homem do “amor (ἀγάπης) de Cristo” e do “amor (ἀγάπης) de Deus em Cristo Jesus”, todas elas dominadas pelo amor Deus (ἐν αὐτῷ ἀγάπη) que nele se encontra, não incluiu o discurso entre as causas de separação. Observe como ele começa dizendo: “Quem nos separará do amor de Cristo?”

O Alexandrino permite-nos entrever no “amor infinito de Deus *em Jesus Cristo*” uma possibilidade de solução para o paradoxo. O paradoxo que opõe, de um lado, as afirmações do *Tratado* e as duas passagens iniciais da *Homilia* que não atribuem, senão a Deus, a imutabilidade e, de outro lado, a última passagem da mesma *Homilia* e o *Comentário a Mateus* que não negam a *passio caritatis* do Impassível por causa do amor à humanidade (φιλοανθρωπία). Mas, retomando a afirmação do *Contra Celso*, podemos ler uma distinção entre o amor em Deus e o amor no Logos? Apesar da afirmação *Ipse Pater non est impassibilis*, pode-se pensar a passibilidade exclusivamente atribuída ao Logos encarnado em virtude da afirmação presente na *Homilia sobre o Levítico* (1981, III, 1): o “Logos, impassível enquanto Deus, sofre enquanto homem”, o que equivale a dizer que o imortal, o impassível, o invisível pode morrer, sofrer e ser visto?

Para nós, não há dúvida de que a resposta a essa questão depende de uma articulação demasiado rigorosa entre ontologia e erótica. Expliquemo-nos! Se permanecêssemos afirmando somente a possibilidade que grande parte da tradição metafísica ocidental atribuiu à compreensão da divindade (a saber: identificar Ser e Deus), provavelmente, a filosofia cristã mereceria, exclusivamente, o rótulo de ontoteologia, pois compreender Deus somente enquanto ser angaria, justificadamente, os méritos e a dureza da crítica à ontoteologia. Se, por outro lado, recusássemos a ontologia para pensar Deus e excluíssemos toda possibilidade de diálogo com ela, naturalmente seríamos herdeiros de Marion, o que nos parece reduzir o

discurso sobre Deus não só à fenomenologia, mas antes, a uma fenomenologia declarada e exclusivamente teológica. No entanto, a exclusão de qualquer relação entre Ser e Deus soa-nos como uma capitulação teológica frente ao amor divino. Como se vê, nenhum dos lados dessa moeda nos satisfaz, ou seja, afirmar ou negar a relação entre Ser e Deus não nos parece uma resposta suficiente à questão. Para não renunciarmos ao rigor do pensamento filosófico, nem excluirmos o que entendemos como a novidade da herança cristã para a filosofia; precisamos responder à seguinte questão: é possível uma ontologia articulada a uma erótica que nos permita pensar a imutabilidade e a passibilidade, o ser e o amor em Deus? Essa é a questão que trouxemos desde o início e que responderemos no último capítulo desta pesquisa.

### 3.4 A ONTOLOGIA ERÓTICA

*Dieu est-il l'Être au au-delà de l'Être?*

Nautin, 1978, p. 116

Eis a hora de enfrentar o paradoxo: a afirmação da imutabilidade e a acusação de passibilidade divina! Dissemos que não há interesse em um discurso meramente ontológico à exclusão do amor divino. A mera identificação entre Deus e Ser não permite um pensamento adequado sobre o divino. Assim também não reconhecemos no discurso sobre o amor, exclusivamente, outra possibilidade, senão para a teologia. Resta-nos como opção encontrar uma resposta à questão do capítulo anterior: é possível uma ontologia articulada a uma erótica que nos permita pensar a imutabilidade e a passibilidade, o ser e o amor em Deus? Isso não significa que alcançaremos uma síntese perfeita, mas entrevemos a possibilidade de considerar uma opção que, de certa forma, responda à crítica ontoteológica e não se reduza ao discurso teológico sobre o amor místico. Para tanto, precisamos articular elementos que somente mencionamos separadamente até agora.

Em primeiro lugar, devemos retomar o discurso ontológico sobre a Trindade e mostrar como é possível a compreensão trinitária à luz do conceito “ser”. Exporemos a substancialidade ontológica trinitária em vistas de tornar patente a realidade da ontologia divina, sem distinção de grau de ser entre as três hipóstases divinas. Ademais, há a célebre “metafísica do Êxodo”, presente também no discurso do Alexandrino, que precisamos considerar, pois ele não menciona somente um Deus pensando em um monoteísmo estrito, mas um Deus em três hipóstases. Explicitada a ontologia trinitária, necessitamos, em segundo lugar, enfrentar o paradoxo, isto é, tornar clara a articulação possível entre imutabilidade e passibilidade divina. Sem sacrificar o discurso racional, exporemos a articulação que, entre os muitos autores, permanece polêmica. De fato, alguns admitem a passibilidade recusando o tema da imutabilidade, enquanto outros apegam-se à imutabilidade renunciando a qualquer questão referente à passibilidade. Porém, como a resolução possível de um paradoxo não é nada simples, então faremos recuso a “todas as possibilidades” do discurso alexandrino. Não abordaremos todas as obras, mas pretendemos explorar maximamente a extensão dos conceitos presentes nas obras já mencionadas. Neste capítulo, consideraremos precisamente a ontologia trinitária da substância e das propriedades (*mía ousía trêis hypostáseis*), a *passio caritatis* e a imutabilidade divina e, finalmente, a reinterpretação alexandrina do ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

A epígrafe escolhida encontra-se em um capítulo da obra *Dieu et l'être* dirigida por Paul Vignaux em que Pierre Nautin explora as possibilidades da “metafísica do Êxodo” no pensamento do Alexandrino. Nautin explicita três aspectos para a compreensão da questão ontológica no Alexandrino: primeiro refere-se à impossibilidade de compreensão da ουσία como matéria primeira à moda estoíca. Antes, o termo precisa ser entendido como “ser inteligível”, pois nenhuma materialidade pode ser pensada como aderente ao ser verdadeiro. O segundo diz respeito à possibilidade mesma de compreensão divina, pois Nautin sugere a necessidade de responder à questão: “Deus é o Ser, ou é, como disse Platão, ‘para além do Ser em dignidade e potência’?” (NAUTIN, 1978, p. 118) Segundo Nautin, Orígenes reserva a expressão “Ser” para o Filho, enquanto “para além do Ser”, para Deus. Não nos parece justificável essa hipótese, pois o nosso autor reiteradamente afirma o “ser comum” aos membros da Trindade, além de preferir as “denominações” Logos, Sabedoria, Verdade, Justiça e outras para referir-se ao Filho. No terceiro aspecto, Nautin insiste na distinção entre Ser e para além do Ser, mas acrescenta que Orígenes permanece indeciso entre o uso de “o Ser” e “para além do Ser” para Deus.

Por outro lado, é sabido que Orígenes não recusa o discurso ontológico. Diversas referências a Deus como o “Ser” (ORÍGENES, 1984, XXIV, 2) encontram-se em suas obras. Ademais, identifica o ser como bem, enquanto relega o mal ao não-ser. Aliás, há quem afirme que para o nosso autor: “somente o santo é. Aquele que recusa participar de Deus não é: tal é o caso do diabo e dos demônios que são não-seres” (CROUZEL, 1992, p. 58). Conscientes dessa competência ontológica do autor estudado, resta-nos responder à questão fundamental referente à relação entre Ser e Deus. Como já sinalizamos anteriormente, os conceitos *ousía*, *passio caritatis* e ἐπέκεινα τῆς οὐσίας são fundamentais para tanto, por isso vale recordar algumas possibilidades atribuídas à interpretação platônica da expressão ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Segundo Thomas Alexander Szlezák, o uso da ἐπέκεινα τῆς οὐσίας permanece obscuro, pois falta precisar a sua relação com o sentido do princípio (ἀρχή) nas funções de causa final, fundamento epistemológico e ontológico. Platão não explicita a relação entre verdade e conhecimento do Bem, assim como não precisa os limites discursivos entre os argumentos (ἐλεγχοί) e a visão do Bem; além da relação entre o Bem e a causa de todas as coisas (SZLEZÁK, 2001, pp. 368-369). É justamente nessa falta de precisão que parece haver algo de perturbador, ou seja, parece-nos que a imprecisão quanto à compreensão do Bem faculta outras possibilidades interpretativas. Que Platão situou o Bem “para além do ser” não resta dúvida, mas será o Bem o fundamento de todas as coisas ou há outra possibilidade? Obviamente nossa resposta é afirmativa. “Para além do ser” revela o que

intencionamos explicitar como o fundamento da compreensão da divindade no pensamento do Alexandrino.

### 3.4.1 *Mía ousía três hypostáseis*

A compreensão trinitária no pensamento do Alexandrino resulta do esforço hercúleo da primeira sistemática do pensamento cristão. Por isso, há reafirmações e um crescimento progressivo dos argumentos, pois não havia ainda uma definição estabelecida acerca da ontologia trinitária. No entanto, o nosso autor esforça-se por estabelecer que “a ação da Trindade é comum [...] e não há na Trindade nenhuma separação, mas aquilo que é chamado dom do Espírito, vem do ministério do Filho e é operado por Deus o Pai” (ORÍGENES, 1978, I, 3, 7). Assim sendo, a comunidade trinitária não só está resguardada, mas afirma-se ainda mais, pois sem estabelecer nenhuma separação interna, reconhecem-se também as missões próprias de cada membro. A Deus atribui-se a existência dos seres; ao Logos, a racionalidade; e ao Espírito, a santidade (ORÍGENES, 1978, I, 3, 8). Da ação trinitária decorre a existência de todas as coisas, pois não há outro princípio que a Trindade. Todo o universo tem nela sua consistência. Todos os seres devêm trinitariamente, pois a existência, a razão de ser e a santidade não acontecem aleatoriamente. Com isso, reconhecem-se as propriedades de cada um dos membros da Trindade, sem, no entanto, fracionar a ação entre os membros, pois todos os dons do Espírito acontecem no Filho segundo a operação paterna. A ação trinitária é única, porém segundo as propriedades de cada um dos membros.

Naquela única Trindade, que é a autora de tudo, a bondade está presente de maneira substancial. Todos os outros seres têm uma bondade acidental e que pode desfalecer; eles são, pois, na bem-aventurança quando participam da santidade, da sabedoria e da própria divindade. (ORÍGENES, 1978, I, 6, 2)

Dessa bondade substancial decorre a existência de todos os seres, pois tudo provém trinitariamente. No entanto, a compreensão dessa origem ou princípio (ἀρχή) trinitário excede toda capacidade humana. De fato, tanto a visão quanto a compreensão se mostram insuficientes, não só por sua limitação própria, mas em virtude da natureza incorporeal e intelectual da própria Trindade (ORÍGENES, 1978, II, 4, 3). Por ser incorporeal e intelectual, a presença divina na criatura torna-se essencialmente dinâmica, pois a divindade não habita materialmente nos seres. Ao contrário, há um progresso possível aos seres que viabiliza a presença divina neles. Nesse sentido, o Alexandrino atribui a Deus “ser tudo em todos”.

Contra toda tendência panteísta, ele mostra que não há nada vazio de Deus. A presença divina não é material. Antes, incorpórea e intelectual. A existência, a racionalidade e a santidade manifestas nos seres somente são possíveis em virtude da ação divina que opera neles. No entanto, essa presença não decorre somente da criação. Ao contrário, os seres progredem na participação trinitária e Deus torna-se presente neles, porque os seres podem progressivamente purificar-se da maldade e buscar o bem, além de “sentir, pensar, ver, ter e mover-se” em Deus. O Alexandrino emprega esses termos considerando os sentidos espirituais que os seres devem desenvolver, pois não sendo material a existência divina, naturalmente, não seria possível nenhuma dessas operações<sup>27</sup>. O progresso dos seres em vistas de Deus “ser tudo em todos” acontece por duplo viés: o discernimento do bem e o mal que decorre do alimentar-se da árvore do conhecimento e o reconhecimento de Deus como “único objeto de contemplação e de amor” (ORÍGENES, 1980, III, 6, 3 et note 15). Somente os seres que buscam esse progresso reencontram “a condição inicial e a consumação das coisas”, pois, na criação, todas as coisas são boas, o ser e o bem se equivalem. Do mesmo modo, os seres devem buscar essa condição inicial, isto é, retornar à presença divina, para que na consumação de tudo, Deus possa “ser tudo em todos”. A volta ao princípio permite alcançar o fim, pois o princípio (ἀρχή) é Deus, por isso é também o fim de todas as coisas. Somente aí, Deus será tudo em todos. O começo e o fim de todos os seres são o mesmo, pois “com efeito, o fim é sempre semelhante ao começo (*semper enim similis est finis ininitis*)” (ORÍGENES, 1978, I, 6, 2).

O retorno ao começo ou princípio (ἀρχή) exige o progresso dos seres tanto no discernimento entre bem e mal quanto na contemplação e no amor a Deus. A Ele não se atribui cor, forma, toque ou grandeza, porque é incorpóreo e invisível. No entanto, o conhecimento de Deus é possível, porque os seres podem acessar o conhecimento divino mediante “a imagem do Deus invisível”, isto é, do Logos encarnado. Este dá a conhecer o Deus invisível, torna manifesto o Deus escondido, sem que Deus deixe de ser incorpóreo. Embora o Logos encarnado seja Deus, não se pode afirmar a corporeidade da Trindade, apenas do Logos, pois “a substância da Trindade, princípio e causa de todas as coisas, da qual e na qual tudo existe, ele faz crer que não é um corpo, nem em um corpo, mas totalmente incorpórea” (ORÍGENES, 1980, IV, 3, 15 (27)). A substância trinitária não se reduz ao manifesto no Logos encarnado, embora sendo Deus, não é toda a divindade. No entanto, sendo incorpóreo e intelectual, se não houvesse o Logos, dificilmente teríamos acesso à

---

<sup>27</sup> Remetemos à excelente exposição da teoria dos sentidos espirituais em Orígenes na tese de Alina Torres MONTEIRO. **Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes.**

compreensão divina. Nesse sentido, a “imagem do Deus invisível” desempenha um papel fundamental na compreensão divina, que segundo Marguerite Harl (1958): a função reveladora. Não obstante, a revelação operada pelo Logos, somente em Deus “de quem tudo é, por quem tudo é, em quem tudo é” entendemos “a potência e a natureza da tríplice unidade” (ORÍGENES, 1991, *Prologue* 2, 34), ou seja, a compreensão do Logos somente atinge a plenitude quando reconhecida na “tríplice unidade”.

À tríplice unidade não se atribui nada que obsta à divindade, “pois nada é invisível, nada incorporeal, nada imutável, nada sem começo e sem fim, nada criador de todas as coisas, senão o Pai com o Filho e o Espírito Santo” (ORÍGENES, 1989, VI, 5). A compreensão trinitária, no entanto, não depõe contra a unidade divina, pois há um só Senhor pelo qual todas as coisas foram criadas. Tais criaturas trazem em si o nome divino “por graça, não por natureza” (ORÍGENES, 1985, VIII, 2), pois a natureza divina é comum somente à “tríplice unidade”. Essa natureza não se cinde por causa da encarnação do Logos, não há divisão em Deus, embora haja distinção entre os três. Se não houvesse distinção, haveria uma confusão. A distinção constitui um aspecto essencial da Trindade sem, no entanto, suprimir a unidade. “Deus é absolutamente uno e simples (Ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντα ἓν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν)” (ORÍGENES, 1996, I, I, XX §119). Na “tríplice unidade”, porém, não há separação de naturezas, pois há uma só natureza em três hipóstases. Orígenes (1996, I, II, X §75) afirma:

Para nós, que estamos persuadidos que há três realidades subsistentes (distintas) (τρῆις ὑποστάσεις), o Pai, o Filho e o Santo Espírito, e que cremos que nenhum outro senão o Pai não é sem origem (ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς), nós temos por mais conforme à piedade e por verdadeiro (ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές) que, se todas as coisas existem pelo Logos, o Santo Espírito tem mais dignidade que todo (o resto) e que ele é por sua posição o primeiro de todos (os seres) (καὶ τάξει πρῶτον πάντων) suscitados pelo Pai por meio do Cristo (τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων).

Afirmada a unidade e a simplicidade divina, o Alexandrino acrescenta um conceito essencial à compreensão trinitária: as três hipóstases (τρῆις ὑποστάσεις). Quer traduzido como realidades subsistentes distintas ou, ainda, só transliterado como hipóstases ou, ainda, se o traduzíssemos como propriedades, nenhuma dessas expressões comportaria um sentido inequívoco, mas o nosso interesse na afirmação reside na explicitação do aspecto trinitário. Essa afirmação antecipa em muito o desenvolvimento do dogma cristão. Ademais, ele precisa a realidade de cada um dos três: o Pai sem origem, o Logos que fez todas as coisas e o Espírito, suscitado pelo Pai através do Logos, tem maior dignidade que todos os outros seres. Nesse sentido, podemos dizer que há em Orígenes uma formulação explícita da ontologia



trinitária. Além disso, ele reafirma adiante, como o fará também quanto ao Espírito, que não há distinção entre Deus e o Logos no referente ao ser (τῆ οὐσίᾳ μὴ διετηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα) (ORÍGENES, 1996, I, II, XXIII §149). Sim, ao Espírito também se atribui uma identidade substancial, “uma οὐσία, um ser real, e não somente uma atividade (ἐνέργεια) do Pai” (ORÍGENES, 1996, *Appendices VIII. Emplois de οὐσία (II, X, 74) : Fragments 37 et 123*). Isso não parece de todo problemático, pois atribui textualmente uma hipóstase ao Espírito. Dito isso, precisamos voltar ainda à afirmação anterior, pois necessitamos compreender com maior exatidão o sentido atribuído a “hipóstase”.

No pensamento do Alexandrino, o termo assume basicamente três acepções: natureza preeminente (προεγουμένη φύσις) do Logos, hipóstase preeminente (προεγουμένη ὑπόστασις) e ser preeminente (προεγουμένη οὐσία) (ORÍGENES, 1996, I, I, XXVIII § 195; I, II, XXXV §215 e II, VI, XXX § 154). O grande destaque atribuído ao termo é a preeminência que eleva acima de todos os outros seres o modo de ser dessa hipóstase, ou seja, à hipóstase atribui-se o predicado do eminentíssimo destacando seu singular valor frente a quaisquer outras hipóstases. O termo aparece vinculado nas citações à natureza, à hipóstase (ou propriedade ou realidade subsistente) e ao ser. Com o dito, parece-nos viável citar o termo hipóstase simplesmente considerando que comporta em si todos esses sentidos implicitamente: natureza, propriedade ou realidade subsistente e ser. Além dessas acepções, há também uma ocorrência consignada por Pânfilo na *Apologia* que merece ser considerada: tratando do Logos como Sabedoria, nosso autor diz que ele “existe substancialmente” (*esse substantialiter subsistentem*) e essa subsistência traduz o termo ὑπόστασις, por assim dizer seu “princípio existencial (*subsistentia eius*), que em si mesmo nada tem de corporal” (PAMPHILE, 2002, 54), enquanto todos os seres dotados de corporalidade têm figura, cor e grandeza. Dadas essas quatro acepções básicas de hipóstase, nenhum termo proposto para traduzi-la recobre-a adequadamente. Então manteremos simplesmente sua transliteração.

Firmada a compreensão de hipóstase, podemos voltar à compreensão das “três hipóstases” divinas. Tal como Orígenes o entende, o Logos não difere de Deus, o Pai, pois foi engendrado da mesma substância (ἐκ τῆς οὐσίας) dele sem que isso significasse uma divisão ou diminuição da substância divina, porque não decorre de uma divisão corpórea. Ao contrário, a substância (οὐσία) donde o Logos foi engendrado origina-se da “natureza invisível e incorpórea (φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον)” (ORÍGENES, 1982, IV, XX, XVIII §§157-158). Do mesmo modo, não se separa mais a vida corporal de Jesus do Logos divino, porque estão unidos “por uma participação suprema (τῆ ἀκρᾶ μετοχῆ)” (ORÍGENES, 2004,

VI, 47). Dessa comunhão de hipóstases, o nosso autor apresentará uma das melhores formulações do princípio trinitário no que se refere ao Logos. Enquanto realidades incorpóreas, a “tríplice unidade” não parece opor-se à unidade substancial, porém, quando pensamos um Logos não só divino mas também corpóreo, as acusações, sobretudo de Celso, apontam uma suposta divisão na essência divina, pois ele continua pensando-a de modo demasiado material. Na discussão com Celso está em questão a unidade entre o Pai e o Logos que afirmam ser um só. Porém, Celso não entende a possibilidade da união entre Pai e Logos, estando este presente no mundo. Novamente, reforça-se a impressão da compreensão material da substância divina, ao que Orígenes (VIII, 12) responde:

Por isso prestamos culto ao Pai da Verdade e ao Filho que é a Verdade: eles são duas realidades pela hipóstase, mas um só pela humanidade, pela concórdia, pela identidade da vontade (ὄντα δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῆ ὁμοίᾳ καὶ τῆ συμφωνίᾳ τῆ ταυτότητι τοῦ βουλήματος); de modo que aquele que viu (ἑώρακότα) o Filho, resplendor da glória, expressão da substância (τῆς ὑποστάσεως) de Deus viu a Deus nele (ἑώρακέναι ἐν αὐτῷ) que é a imagem de Deus.

O Pai e o Filho unem-se na manifestação da verdade, embora permaneçam distintos pela hipóstase. A união entre eles não anula a realidade própria de nenhum dos dois, ao contrário, torna manifesta a distinção, pois não podemos ver o Pai. Embora unidos substancialmente, não há acesso visual ao Pai, porque permanece incorpóreo. Enquanto o Filho torna visível o Pai, a saber: à medida que se vê o Filho, reconhece-se o Pai. Ele é a imagem do Pai e expressão de sua substância. E mais: à medida que o Filho torna visível o Pai, não o faz de modo superficial. O Filho está unido ao Pai pela humanidade, concórdia e identidade de vontade, pois ele não é senão uma expressão da substância do Pai ou um esplendor da glória divina. Então, na carne do Filho reconhece-se o Pai. Ele torna a presença divina manifesta no mundo. Tudo o que se manifesta na humanidade do Logos não repugna a Deus, contrariando o pensamento de Celso. Antes, há uma concórdia e uma identidade de vontade entre o Pai e o Filho, por isso o Filho torna manifesto o Pai. Ademais, Orígenes reafirma insistentemente a identidade do Filho sem, de forma alguma, anulá-lo no Pai: ele é “o resplendor de sua glória e a expressão de seu ser (καρὰ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), o eflúvio do poder de Deus, uma emanação puríssima da glória do Onipotente, um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade (ἐνεργείας) de Deus e uma imagem de sua bondade” (ORÍGENES, 2004, VIII, 14).

Ao que já expusemos sobre a substância do Logos e de Deus, podemos ainda acrescentar uma precisão proveniente do *Diálogo com Héraclide*. Reconhece-se que o termo

“Deus” aplica-se tanto ao Logos quanto ao Pai, por isso Héraclide responde afirmativamente à interrogação sobre os dois deuses proposta pelo nosso autor. No entanto, logo na sequência, esclarece que o Pai e o Logos não são deuses, isto é, não têm cada um sua própria identidade substancial. Antes, são hipóstases distintas, mas “a potência é una (ἡ δύναμις μία ἐστίν)” (ORÍGENES, 1960, 2, 14-27). A grande empreitada origeniana quer tornar patente a identidade substancial entre as três hipóstases trinitárias. Até aqui mencionamos basicamente duas, mas doravante afrontaremos as três hipóstases a partir de um testemunho precioso que chegou a nós: a *Apologia* de Pânfilo. Embora haja críticas ao caráter da escrita, no entanto, as passagens às quais faremos menção são transcrições que Pânfilo fez das obras do nosso autor. Então, explicitemos a unidade das três hipóstases.

Quanto a nós, conforme à tradição que temos dos santos padres, nós cremos firmemente que a santa Trindade é coeterna e que ela tem uma única natureza, uma única potência e uma única substância (*sancta Trinitas coaeterna sit et unius naturae uniusque uirtutis atque substantiae*); que o Filho de Deus, bem recentemente, se fez homem, que ele sofreu por nossos pecados (*et quod Filius Dei in nouissimo tempore homo factus est et pro peccatis nostris passus est*) e que ele está ressuscitado dos mortos na carne na qual ele sofreu (*et in ea ipsa carne in qua passus est resurrexit a mortuis*), dando ao gênero humano a esperança dele também ressuscitar. (ORÍGENES, 1960, *Préface* 3)

Reconhece-se claramente o pequeno compêndio da fé dos padres nessas palavras. Rufino fez questão de resumir no *Prefácio* o ponto de partida do qual seu mestre pensou a realidade trinitária. Ele adverte, anteriormente, que pretende estabelecer a verdade sem acrescentar pré-julgamentos. Para tanto, o faz a partir do que seu mestre considerou o alicerce da compreensão trinitária. Reconhecem-se em suas palavras as notas distintivas da compreensão trinitária que Orígenes sustenta em seus escritos: coeternidade e unidade de natureza, poder e substância, além da encarnação do Logos e de sua paixão. Mas não podemos nos fiar somente nas palavras de Rufino. A *Apologia*, no entanto, consigna uma série de textos que talvez, por outros meios, não tivessem chegado a nós. Vejamos, pois, o que se encontra na obra.

Em uma longa síntese que apresenta do *Prefácio* do *Tratado dos Princípios*, Pânfilo cita as palavras de Orígenes que afirma haver uma associação de honra e dignidade entre as três hipóstases trinitárias. Com isso, afirma-se não só a realidade dos três, mas não se admite pensar qualquer um deles como criatura, pois eles gozam da mesma honra e dignidade (*honore ac dignitate*) (PAMPHILE, 2002, 23). Adiante, Pânfilo cita uma passagem do *Tratado* em que o autor compara o conhecimento de Deus ao conhecimento propiciado pela luz do sol. Tal como Orígenes a entende, ele emprega a dialética ascendente da *República*

sobre os graus do conhecimento do sensível ao inteligível. Tal qual a luz do sol que permite o conhecimento das realidades sensíveis, as quais não se confundem com a realidade do próprio sol, assim também a iluminação divina permite o conhecimento do próprio Deus, muito embora ainda não seja o próprio Deus. O conhecimento da divindade decorre, portanto, da própria iluminação que dela recebemos. Os raios de luz que vêm da natureza divina permitem uma compreensão da própria substância e da natureza divina, pois assim como não se pode conhecer o sol, sem que ele mesmo nos ilumine, também não conhecemos a divindade sem sua própria iluminação. Não logramos o mérito de contemplar Deus diretamente, mas através da contemplação das suas criaturas, do esplendor de suas obras e da beleza da criação, alcançamos contemplar (*intueri*) o próprio Deus do universo (PAMPHILE, 2002, 40).

Mediante a contemplação de suas obras, reconhecemos que em Deus nada há de material, ao contrário, sua natureza é simples e intelectual, desprovido de qualquer pendência corpórea. Deus é, aliás, “uma mônada (μονάς) e, por assim dizer, uma hénade (έννάς), a inteligência e a fonte de onde toda natureza intelectual e racionalidade (*totius intellectualis naturae uel mentis*) tem sua origem” (PAMPHILE, 2002, 40). Essa natureza divina, em virtude de sua incorporeidade, exime-se completamente de qualquer necessidade de deslocamento e de ação material, por ser uma natureza simples. Por isso, não comporta nenhuma limitação ou entrave, antes permanece “estrangeira a toda mistura com a corporalidade”, embora seja o princípio de todas as coisas (PAMPHILE, 2002, 40). Orígenes faz notar que a compreensão trinitária não só se efetiva por meio da imagem, isto é, do Logos, mas também por meio de imagens. Somente por meio de uma linguagem figurativa torna-se possível compreender os principais traços distintivos da divindade. Para tanto, retorna à comparação da luz e dos raios solares, pois não há sol sem luminosidade<sup>28</sup>. Havendo o sol, natural e imediatamente, reconhecesse a luminosidade que ele irradia. Assim também, acontece na relação trinitária: “com efeito, não é por adoção do Espírito que o Filho, extrinsecamente, devém tal, mas é por natureza que ele é Filho” (PAMPHILE, 2002, 62). Tal como a luminosidade do sol não existe sem sol, mas também o sol não existe sem ela, o Pai está para o Filho e o Espírito. Aquela luminosidade é da mesma natureza que o sol, assim como o são as três hipóstases. Orígenes ainda acrescenta: como a luminosidade não subsiste

<sup>28</sup> A compreensão da metáfora do sol, raios, calor e luz tem um valor reduzido para Orígenes, visto que somente admite como verdadeiro um sentido preciso de “imagem” ou somente essa metáfora. Para ele, somente o Logos é a “Imagem” de Deus, toda a humanidade é constituída somente “à imagem” ou “segundo a Imagem = o Logos”. Por isso, todas as metáforas ou imagens presentes em suas obras não têm um valor absoluto ou único, pois somente o Logos é a verdadeira Imagem. Como já mencionamos acima (p. 113, nota 20), Fattal (2009) apresenta também a evolução do sentido de “imagem” e metáfora entre Platão e Orígenes. Em grandes linhas, ele mostra como Platão entende a “imagem” como *mimesis* ou cópia e como Orígenes usa “imagem” para identificar o Logos, ou seja, a “verdadeira imagem”.

sem o sol, também o Filho e o Espírito sem o Pai. Mas eles não subsistem, porque foram assumidos ou adotados pelo Pai, mas porque gozam da mesma natureza eterna do Pai. Ambos foram engendrados inseparável e ininterruptamente pelo Pai (PAMPHILE, 2002, 64). Antes de todos os tempos, eles já existiam. Não como uma realidade tripartida, mas como uma tríplice realidade unida pela mesma natureza. “Com efeito, tal como o próprio Deus é um e o próprio Cristo é um, paralelamente é um o próprio Espírito Santo...” (PAMPHILE, 2002, 66). Essa unicidade própria dos membros da “tríplice unidade” resguarda a identidade, unindo os três na mesma natureza, porque a “Trindade é igual a ela mesma” (PAMPHILE, 2002, 71), sem que nenhum dos três seja uma criatura. A igualdade trinitária permite atribuir tudo o que se diz sobre honra e dignidade a cada um dos seus membros. Não uma preeminência ou subordinação de um membro a outro, mas antes, uma perfeita unidade.

Outro aspecto destacado na *Apologia* refere-se à missão dos membros trinitários. Orígenes já havia afirmado nas obras anteriores que a existência, a racionalidade e a santidade são novamente atribuídas, respectivamente, ao Pai, ao Filho e ao Espírito (PAMPHILE, 2002, 78 e 80). Após explicitar a especificidade da ação dos membros trinitários, Orígenes volta a precisar, com extrema clareza e concisão, a natureza trinitária, elaborando uma verdadeira ontologia trinitária, e Pânfilo a consignou de modo admiravelmente preciso.

O Alexandrino não se cansa de afirmar que a “mesma substância” está presente na “tríplice unidade”. Todos são membros da mesma realidade e nenhum deles tem uma natureza criatural, ou seja, tanto o Filho quanto o Espírito são da mesma natureza que o Pai. O Filho não é tal por adoção, mas por natureza, tal como o Espírito não é criatura, mas membro da mesma natureza. Há, portanto, na Trindade, uma comunhão de substância (*communioem substantiae*) (PAMPHILE, 2002, 88, 91 e 99). Excluída qualquer possibilidade de incompreensão ou confusão, necessário se faz sintetizar os elementos compendiados na obra. A Trindade pensada por Orígenes e retratada por Pânfilo não deixa dúvidas de que o nosso autor tinha em mente uma verdadeira ontologia trinitária, porque continuamente reafirma algumas notas características fundamentais: afirma a indivisibilidade, porque estão isentos de corporeidade; são inseparáveis, pois membros da mesma natureza e igual dignidade; coeternos e imutáveis, visto que, antes de todos os tempos, já existiam e não houve um tempo que vieram a ser (PAMPHILE, 2002, 104 e 106). Ao contrário, tudo o que veio a ser decorre da ação trinitária. Não houve tempo em que a Trindade não fosse o que é atualmente, porque, desde sempre, há “um só verdadeiro Deus”, “um só Cristo” e “um só Espírito Santo” e os três “participam da natureza mais eminente (*excellentioris esse naturae*)” (PAMPHILE, 2002, 116 e 109). Com isso, conclui-se que há uma “unidade e igualdade na Trindade (*unitatem atque*

*aequalitatem Trinitatis*)” (RUFIN, 2002, 5). Finalmente, podemos concluir a exposição da ontologia trinitária com um fragmento autenticamente origeniano e que inspirou nossa leitura de toda a sua obra:

Unidos vivem o Pai, o Filho e o Santo Espírito. Uno não é o ajuntamento de três, mas única essência: três verdadeiras e perfeitas hypóstases em um todo e correlacionados (Εἰς ὁ ζῶν πατήρ, ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Εἷς ἐστὶν οὐ σιναλοιφή τῶν τριῶν, ἀλλ’ οὐσίᾳ μιᾷ. τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι, καὶ κατάλληλοι). (ORIGENIS, 1857, 309d)

Há quem disse “a verdade está no fragmento” e aqui não podemos duvidar. Como uma síntese de todo o pensamento origeniano, provavelmente, a afirmação mais categórica da substancialidade trinitária encontra-se nesse fragmento. Mediante o reconhecimento das três hipóstases (τρῆς ὑποστάσεις), não restam dúvidas sobre a natureza, a propriedade, a realidade subsistente, o ser ou o princípio existencial dos três. Com o termo hipóstase, Orígenes exprime o que considera suficiente para a compreensão trinitária. Independente da tradução que o termo assumiu na tradição (natureza, propriedade, realidade subsistente, ser ou princípio existencial), interessa-nos destacar a clareza com que nosso autor pensa os três divinos. Em momento algum teme afirmá-los. No entanto, o outro aspecto é igualmente grandioso, pois ressaltado o aspecto trino, ele mantém a compreensão substancial unitária: uma natureza (μία οὐσία). A afirmação do aspecto trinitário não anula a unidade substancial ou de natureza. Aliás, desde o emprego da “tríplice unidade” no *Prólogo do Comentário ao Cântico dos Cânticos*, parece evidente não haver uma negação de nenhum dos dois aspectos fundamentais: a trindade de membros na mesma natureza. Com isso, estabelece-se a ontologia trinitária. Cumpra-nos doravante interrogar a possibilidade da *passio caritatis* na existência do *Imutável e Impassível*.

### **3.4.2 *Passio caritatis Impassibilis***

Há uma paixão da caridade do Impassível e Imutável? *That is the question!* Exatamente nesse ponto precisamos apresentar uma resposta. E não a uma questão menor, mas à questão fundamental que emergiu no capítulo *A erótica divina*. Há uma postura paradoxal nas obras do nosso autor: há obras em que afirma e outras em que nega a *passio caritatis* divina. Admite-se, afinal, que *ipse Pater non est impassibilis*? Nesse sentido, seríamos levados a admitir a *paixão da caridade do Impassível*. Com isso, estaremos às voltas com as críticas de Celso. Há a possibilidade de afirmar a distinção entre o “amor de Deus” e o “amor infinito de Deus em Jesus Cristo”, remetendo a passibilidade para Jesus? Ou seja,

afirmar que o “Logos, impassível enquanto Deus, sofre enquanto homem” soluciona o paradoxo?

Eis a hora em que precisamos considerar radicalmente as críticas de Celso e Anders Nygren, que se apoiam em ninguém menos que Platão e Aristóteles. Somente a título de recordação: Celso nega a existência de relação entre Deus e a humanidade; destaca a impropriedade do conceito *agape* referido a Deus, pois este não se relaciona com os pecadores, mas somente com os puros, enquanto o *agape* é condescendente com os pecadores; denuncia a contradição entre a religião egocêntrica fundada em *eros* (desejo autorredentor) e a religião teocêntrica fundada em *agape* (amor desinteressado) e acusa a confusão entre *eros* e *agape* decorrente da má interpretação origeniana da *Carta aos Romanos* 7,2 de Inácio de Antioquia. A essas críticas opusemos os argumentos do capítulo *A erótica divina* mostrando que há *eros* no ser humano enquanto amor como ato e como *ordinata caritatis* e há o *agape* divino enquanto *filantropia* e *passio caritatis*. O *agape* como amor desinteressado do divino pelo humano e *eros* não somente como obra humana, mas como fruto do dom divino que suscita na humanidade a aspiração ao amor divino. No entanto, uma questão permanece aberta: o paradoxo do amor divino. O Impassível sofre a *passio caritatis* ou permanece absolutamente Imutável? Como harmonizar as afirmações origenianas que, reiteradamente, afirmam a imutabilidade divina, mas que também reconhecem que *ipse Pater non est impassibilis*? Em última instância, queremos saber se a introdução do conceito de amor na compreensão da ontologia divina implica admitir a possibilidade de mudança em Deus.

Essa questão já foi reiteradamente discutida na tradição. Desde Aristóteles (2005, 7, 1072b3), ao afirmar que “o ‘primeiro movente’ move como o que é amado (ἐρώμενον)” até a atualidade, a questão permanece controversa. Embora Aristóteles conceda-lhe um lugar preciso, pois o seu deus ama somente a si mesmo e move os seres sem ser por eles afetado, por isso não acontece nenhuma alteração. Recentemente, a questão da mutabilidade foi revista por Henri Crouzel, Karl Rahner, André Léonard e Antonio Castellano.

Crouzel, o primeiro da lista a enfrentar o problema, retomou exatamente a questão no dilema de Orígenes (2004, IV, 18 e 14). Crouzel (1963, p. 273) assim o formula: “ou Deus muda realmente e isso não é conveniente; ou não muda, mas faz de conta, e isso é indigno de Deus, mentir”. Afirmar a impossibilidade da mudança tem implicações funestas, pois inviabiliza a encarnação, “porque a encarnação supõe uma mudança nele (em Deus) e é irracional que ele abandone a beatitude por um estado miserável” (CROUZEL, 1963, p. 273). A solução proposta por Crouzel afirma que o Logos assume as paixões para vencê-las. Além disso, Deus aceita certa limitação de sua liberdade, em virtude de seu plano redentor, de sua

“economia”. Sim, Crouzel concorda que Deus é passível, pois assume a “paixão do amor”. No entanto, por ser um mistério infinito, pode-se igualmente afirmar que “Deus é impassível, mas não como os homens o representam. Deus é passível, mas infinitamente para além de toda paixão humana. Desbotados um e outro não traduzem mais que uma distante analogia” (CROUZEL, 1963, p. 278). Com isso, Crouzel reduz as possibilidades de uma linguagem precisa sobre a questão, mas não assume uma posição clara.

Por sua vez, Rahner (1984, p. 262) revela-se resolutivo: “Deus pode chegar a ser algo. Imutável em si mesmo, pode, por sua vez, ser *mutável no outro*”. Dessa forma, a imutabilidade divina dá lugar à mutabilidade medida em outro aspecto. Segundo Rahner, esse é o sentido da livre possibilidade originária revelada pelo conceito “amor”, como o faz a Escritura. Pois a criatura, assumida pelo criador, torna-se um objeto da história de Deus, ou seja, entende-se a criatura como a “*gramática de uma possível automanifestação de Deus*” (RAHNER, 1984, p. 264). Essa manifestação acontece mediante o Logos que “vem a ser e surge na essência e existência quanto e enquanto se exterioriza o *Logos*” (RAHNER, 1984, p. 265). Embora usando termos como essência e existência, no entanto, Rahner não precisa exatamente como permanece o ser divino, isto é, se ele realmente submete-se à mutabilidade ou se essa reduz-se ao Logos.

Para André Léonard, o pensamento cristão insere uma verdadeira provocação na história, pois ou se reconhece Deus como “ser absoluto, eterno, invisível, universal, etc” ou se admite que se encarna no tempo, vive, sofre, morre e ressuscita como ser individual. Isto, no entanto, é um escândalo para a razão. E essa é justamente a afirmação cristã fundamental: Deus viveu como um homem histórico (LÉONARD, 1991, p. 402 e 419). Por isso, o pensamento cristão comporta três aspectos fundamentais: em primeiro lugar, o sofrimento divino é “puro sofrimento de amor e por amor”; em segundo, o sofrimento divino não decorre de nenhuma necessidade, mas de uma decisão livre e irreversível de correr o risco do sofrimento; em terceiro, o sofrimento divino não altera a perfeição de seu ser nem lhe acresce qualquer progresso, “ele sofre na perfeita liberdade do amor, um amor que é livre, até mesmo a respeito de sua própria impassibilidade divina” (LÉONARD, 1991, p. 426). Com isso, Léonard conclui textualmente com Orígenes: *Ipse Pater non est impassibilis*. Não obstante, a mesma observação feita sobre Rahner também se aplica a Léonard, pois não explicitam os fundamentos ontológicos da passibilidade divina.

Por fim, Antonio Castellano, apoiado nos conceitos de corporeidade e *kénosis*, descreve o progresso imanente ao amor divino manifestado no Logos. Porém, esse progresso não implica somente uma mudança divina, mas também um crescimento progressivo esperado



da parte do amante do Logos em vista de uma união perfeita com o Logos. Para Castellano, a encarnação revela o processo imanente do Logos. Com isso, afirma-se igualmente que “a encarnação do Verbo assumiu radicalmente a totalidade da situação humana, também a de ser sujeito ao devir, para dar-lhe o sentido positivo de crescimento em direção a uma meta” (CASTELLANO, 1999, p. 512). A concisão e incisividade do autor é proporcional à gravidade da questão aberta: como é possível pensar um devir em direção a uma meta no Logos? Que progresso pode-se atribuir ao Logos em razão da encarnação? Por fim, o Logos dirige-se a qual meta?

Naturalmente, nenhuma das respostas apresentadas acima satisfaz nossa busca, porque não explicitam a relação existente entre o amor, como fundamento da *passio caritatis*, e aquela compreensão de ser que nos parece isenta de qualquer submissão ao devir. As respostas fundadas exclusivamente no amor soam como perfeitamente legítimas para o prisma teológico, mas não para uma compreensão ontológica justificável. Por isso, nosso esforço envereda-se na direção de uma possível articulação entre ser e amor.

A senda do pensamento do Alexandrino já está consideravelmente delineada, mas podemos precisar melhor alguns elementos. Desde o *Tratado dos Princípios*, não poucas vezes, ele reafirma a compreensão da natureza divina como imutável e “ativa”, isto é, essa natureza não é ociosa, pois se assim o fosse, não haveria a criação (ORÍGENES, 1980, III, III, 5, 3). Essa natureza não domina despoticamente os seres humanos, embora exerça sobre eles um poder de governo. No entanto, esse governo acontece mediante a “educação dos servos e dos filhos”, pois tal natureza não limita a condição humana. Ao contrário, exerce um governo que permite à humanidade uma “adesão a Deus por amor” (ORÍGENES, 1980, III, III, 5, 8, note 45). Por isso, sempre que se fala de cólera divina, não se diz outra coisa que a pedagogia divina de educar a humanidade pelo desejo de adesão. Mas essa adesão só acontece porque a natureza divina é o próprio amor.

Eis por agora isso que se pode apresentar momentaneamente a nós sobre o amor ou a caridade (*amore uel caritate*), que é o tema deste epítamo do Cântico dos Cânticos. Mas tanto faz saber que ao dizer dessa caridade quanto de Deus, porque ele mesmo “é Caridade”. Com efeito, como “ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho quis revelá-lo”, assim “ninguém conhece” a Caridade “senão o Filho”. Mas mesmo ainda o próprio “Filho”, porque ele também “é Caridade”, “ninguém o conhece senão o Pai”. (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 47)

Além disso, como é dito Caridade, esse é o Santo Espírito, o único que “procede do Pai” e por isso sabe que ele está em Deus, como “o espírito do homem sabe que está no homem”. Desde que esse “Paráclito, Espírito da verdade que procede do Pai”, ronda, procurando encontrar almas dignas e capazes, às quais revelar a grandeza dessa “Caridade que é de Deus (*I Jo 4,7*)”. Agora, pois, invocando “Deus” o Pai mesmo que “é Caridade”, por essa “Caridade” que “é dele”, vem-nos em seguida explicar. (ORÍGENES, 1991, *Prologue 2*, 48)

O Alexandrino não estabelece uma separação entre amor e caridade, mas prioriza o termo caridade para se referir à Trindade. Afirma claramente que Deus é Caridade, assim como o próprio Filho. Somente este conhece a Caridade, pois Deus deu-se a conhecer somente ao Filho. Este revela a Caridade a quem desejar, porque somente ele conhece a Caridade. Tanto quanto o Filho que revela a Caridade, também o Espírito tem sua origem na Caridade, visto que dela procede. Assim, o conhecimento da Caridade vem pelo Filho, enquanto a revelação plena da Caridade acontece por obra do Espírito. Com isso, temos uma grande conquista: a compreensão da obra trinitária está fundada na Caridade, porque o Filho revela a Caridade, que é o Pai, e o Espírito o comunica aos que são dignos. Nesse sentido, pode-se dizer que a revelação e a realidade mesma da Trindade é a Caridade. A Caridade concerne indistintamente à “tríplice unidade”. Sendo o Pai, a fonte; o Filho, o revelador; e o Espírito, o que transmite a Caridade aos que dela são dignos. Nesse sentido, parece que a tese de Hal Koch, assumida também por Anders Nygren, não se sustenta, pois afirma que Orígenes não coloca o amor (ἀγάπη) como “o fundamento da ideia de Deus” (NYGREN, 1971, p. 384, note 331). Esse não parece ser o sentido da longa afirmação origeniana retratada acima. Ao contrário, Orígenes continuamente retorna à compreensão da divindade como Caridade e estende o conceito, dispondo “a caridade e o amor [como vias] para a comunhão com Deus” (ORÍGENES, 1991, *Prologue* 3, 7), porque somente no amor é possível conhecer a Deus.

Ninguém se torna digno de Deus por si mesmo (ἐξ ἑαυτῆς). Somente temos acesso à bondade divina como dom. Tal dom não é, senão, resultado da “imensa caridade” com que Deus se dá a nós pelo Espírito. Portanto, a comunhão com Deus é comunhão no próprio amor de Deus. Esse amor torna dignas de si (*dignas se*) as criaturas que o acolhem. Assim, entende-se o movimento de Deus às criaturas e dessas, a Deus: o amor suscita o desejo de Deus e Deus, que é amor, sacia as criaturas que o buscam. Esse amor deu-se a conhecer no Logos encarnado. A revelação do amor divino só alcançou sua plenitude no Logos, pois ele assumiu a *passio caritatis* tornando o amor divino plenamente manifesto (ORÍGENES, 1989, VI, 1). No entanto, a *passio caritatis* do Logos não depõe contra sua divindade, porque a encarnação não significou uma mudança de lugar ou uma divisão da substância divina. A Caridade divina não se divide com a encarnação, ao contrário, essa só a tornou plenamente manifesta, por isso não se pode dizer que com a encarnação o Logos mudou de lugar, mas somente de estado (κατάστασις) (ORÍGENES, 1982, IV, XX, XVIII §159). Antes da encarnação, o Logos era Deus e estava diante do Pai. Com a encarnação, o Logos permanece Deus, porém em meio à humanidade. Isso é possível porque o Logos não altera sua condição divina. “Ele era Deus

antes de se encarnar, existindo na forma de Deus, sendo todo distinto (ἕτερος) de Deus na forma que ele existia” (ORÍGENES, 1960, 2), porque o Logos jamais se confunde com o Deus Pai.

A confusão e a acusação de uma possível divisão e mudança em Deus, em virtude da encarnação, decorrem de uma compreensão Estóica que representa Deus como um ser corporal. Mas aí se encontra a grande diferença radical da compreensão judaico-cristã da divindade, pois não há extensão na divindade, porque é incorpórea. Não sendo corpórea, conserva a invariabilidade e imutabilidade (ἀτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον) em qualquer circunstância, porque Deus é sempre o mesmo (ὁ αὐτὸς εἶ) e não muda jamais (οὐκ ἠλλοίωμαι) (ORÍGENES, 2004, I, 21). A encarnação como gesto do amor divino não implica mudança em Deus, mas uma via para a mudança humana.

Então, quando o Deus do universo por seu próprio poder desce (συγκαταβαίνει) com Jesus à existência humana, e quando o Logos, “no princípio em Deus” e sendo ele mesmo Deus, vem até nós, ele não deixa seu lugar e não abandona seu trono, como se houvesse primeiro um lugar vazio, sem ele, e em seguida outro cheio dele, que antes não o continha. Pelo contrário, o poder e a divindade de Deus vem por aquele que ele quer e em quem ele encontra um lugar, sem mudar de lugar nem deixar seu lugar vazio para encher outro (οὐκ ἀμείβοντος τόπον οὐδ’ ἐκλείποντος χώραν αὐτοῦ κενὴν καὶ ἄλλην πληροῦντος). Desta forma, quando dizemos que ele sai de alguém e enche alguém, não explicamos em sentido local (οὐ περὶ τόπου). Diremos que a alma da pessoa má mergulhada no vício é abandonada por Deus, explicaremos que a alma de quem quer viver na virtude, que nela faz progressos, que já leva esta vida, está cheia ou se torna participante do espírito divino. Para que Cristo desça aos homens, para que Deus se volte para eles, não é portanto necessário que ele abandone um trono elevado, nem que mude as coisas na terra, como pensa Celso, que diz: *Mudar a menor coisa deste mundo seria transtornar e destruir o universo*. Mas se devemos dizer que as coisas mudam (μεταβάλλειν) pela presença do poder de Deus (παρουσία δυνάμεως θεοῦ) e pela vinda do Logos aos homens (ἐπιδημία τοῦ λόγου εἰς ἀνθρώπους τινά), diremos sem hesitar que é mudar da perversidade à virtude (μεταβάλλειν ἐκ φαύλου εἰς ἀστέιον), da licença à temperança, da superstição à piedade abrir a alma à virtude do Logos de Deus. (ORÍGENES, 2004, IV, 5)

É evidente que a encarnação não provoca uma mudança local, pois não há lugar em que Deus já não esteja presente, desde sempre. Por isso, a descendência de Deus no Logos não comporta nenhum caráter de mudança local (οὐ περὶ τόπου). Antes, a mudança dirige-se propriamente à humanidade. O que muda com a encarnação é a humanidade, visto que se altera em razão da presença e do poder divino manifestos no Logos. A manifestação do Logos provoca uma mudança da maldade à bondade, ou seja, no sentido exatamente oposto ao que Celso pensava. Não é Deus que muda, mas a humanidade deve mudar em virtude da presença divina. Na presença do Logos, a humanidade insere-se na dinâmica da virtude (ἀστέιον), na busca ascética de sua elevação moral.

A mudança suscitada por Deus na humanidade tem outro caráter também. Além de conduzir ao aperfeiçoamento moral, a presença do Logos conduz à reforma do ser racional. Quanto mais unidos ao Logos tanto maior torna-se a liberdade e a grandeza do ser humano. O conhecimento do Logos liberta das desgraças inerentes à irracionalidade, à perversidade, à licença e à superstição. Quanto mais conduzidos pelo Logos tanto mais próximos da comunhão divina. Não que alcançaremos a excelência divina pelo conhecimento. Entretanto “Deus quer implantar em nós a felicidade que nasce em nossas almas por ele ser conhecido de nós; e se empenha seriamente, por Cristo e pela incessante vinda do Logos, em nos fazer receber a intimidade com ele (πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν)” (ORÍGENES, 2004, IV, 6). À medida que o Logos descende, ele eleva a humanidade a uma maior participação com Deus. Não há uma mudança do bem ao mal (μεταβολῆς ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν), porque não há movimento local nem divisão da substância divina na encarnação. A descendência de Deus à humanidade (κατάβασιν θεοῦ πρὸς τὰ ἀνθρώπινα) acontece em virtude do amor divino pelo mundo, isto é, pelo amor à humanidade (φιλανθρωπία). “O ser que desceu (καταβιβηκὸς) aos homens existia anteriormente ‘em forma de Deus’ (ἐν μορφῇ θεοῦ) e foi por amor aos homens (φιλανθρωπία) que ‘ele se aniquilou’ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), para poder ser recebido pelos homens” (ORÍGENES, 2004, IV, 15). Não há, portanto, um rebaixamento divino que implique nele qualquer necessidade ou constrangimento. A sua aniquilação decorre do amor e esse decorre da decisão divina de se fazer presente à humanidade. Deus não se submete a uma necessidade extrínseca que o constranja a agir ou obedecer à condição humana. O Logos assume a condição humana por livre decisão da vontade divina, ou seja, são os desígnios da própria Providência e da Economia que levam o Logos a assumir a condição humana. “Permanecendo imutável por essência (τῆ οὐσίᾳ ἄτρεπτος), ele condescende (συγκαταβαίνει) com os assuntos humanos por sua Providência e pela Economia (τῆ προνοίᾳ καὶ τῆ οἰκονομίᾳ)” (ORÍGENES, 2004, IV, 14). Eis uma das mais belas e precisas afirmações origenianas. Providência e Economia justificam a condescendência divina, além de resguardar a imutabilidade da essência divina. Nesse sentido, fica estabelecido que não há mudança no ser divino (τῆ οὐσίᾳ ἄτρεπτος) em virtude da encarnação.

Outra razão aduzida pelo Alexandrino encontra-se na compreensão da transfiguração. O Logos não se apresenta sempre sob a mesma forma. Ao contrário, há uma variação de forma no Logos, mas não uma mudança na sua essência. Há as pessoas que, em virtude do seu progresso, reconhecem as “diferentes formas do Logos” (διάφοροι [...] τοῦ λόγου μορφάι), enquanto Celso, por exemplo, insiste na suposta mudança divina. O Logos deixa-se ver por

aqueles que reconhecem a possibilidade de sua transfiguração (μετεμορφώτη). Desse modo, a encarnação equivale também a uma forma de transfiguração do Logos, não a uma mudança, mas, na encarnação, o Logos mostra “...sua própria forma (τὴν ἑαυτοῦ μορφήν), diferente e muito mais bela do que a que viam os que tinham ficado embaixo e não puderam acompanhá-lo até o cume (da montanha)” (ORÍGENES, 2004, IV, 16). A manifestação do Logos é congruente à capacidade de recepção e percepção dos que a acolhem. Não há uma manifestação do Logos que seja, de todo, ininteligível. Se assim o fosse, seria inútil, mas não é o caso. Ao contrário, o Logos manifesta-se de modo adequado à capacidade humana. Além disso, Celso acrescenta outra objeção: ou Deus muda, o que é impossível segundo ele, para haver a encarnação ou não muda e, portanto, não há encarnação. A isso, nosso autor (2004, IV, 18) responde:

*Em resposta poderíamos argumentar com a natureza do Logos divino que é Deus (τῆς τοῦ θεοῦ λόγου φύσεως), como também com a natureza de Jesus. Com a natureza do Logos: assim como a natureza dos alimentos, se transforma em leite na ama-de-leite, ou é preparado pelo médico como exige a saúde do doente, ou é adaptado às forças daquele que é mais robusto: assim também Deus muda pelos homens segundo as necessidades de cada um, o poder de seu Logos naturalmente destinado a alimentar a alma humana (οὗτος τὴν τοῦ πεφυκότος τρέφειν ἀνθρώπινην ψυχὴν λόγου δύναμιν ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ’ἄξιαν μεταβάλλει). Ele se torna para um, como diz a Escritura, “um leite espiritual puro”, para outro ainda mais fraco, como um legume, enquanto ao perfeito se dá “um alimento sólido”. Sem nenhuma dívida, o Logos não mente sobre sua própria natureza (Καὶ οὐ δὴ του ψεύδεται τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ λόγος), quando ele alimenta cada um na medida que ele pode acolhê-lo, e fazendo assim, “ele não engana nem mente”.*

O Alexandrino demonstra, com o conceito de natureza, a impossibilidade de mudança em Deus, a capacidade divina do Logos de assumir as condições adequadas a quem recebe sua manifestação. Tal qual o alimento ou o remédio se adaptam ao paciente para que lhe traga a saúde devida, assim também o Logos adapta-se à capacidade dos receptores. Com isso, não há uma mentira sobre a natureza do Logos, mas uma compreensão mais ampla do que significa sua manifestação, pois é sempre congruente “à medida que podem acolhê-lo”. Nesse sentido, pode-se afirmar que “Deus muda pelos homens (τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ’ἄξιαν μεταβάλλει) segundo as necessidades de cada um, o poder de seu Logos naturalmente destinado a alimentar a alma humana”. Portanto, quem muda não é propriamente Deus, o Pai do Logos, mas o poder do Logos (λόγου δύναμιν) em função da humanidade. Não há uma mudança por necessidade extrínseca. Antes, é o Logos que muda pelos homens. A mudança não decorre de um ato involuntário divino, não se constrange o Logos à mudança, mas ele se adequa à capacidade humana. O seu poder faculta essa alteração. A necessidade de mudança

não se encontra em Deus, mas na humanidade, por isso ele diz “segundo a necessidade de cada um”. A condição humana recebe a mudança do Logos como um dom e não como uma necessidade imanente a ele. Essa mudança decorre do poder do Logos: como ele pode, então a efetua, segundo a necessidade humana, donde se conclui que Celso errou o alvo de sua crítica, pois ele entendeu a mudança em Deus como uma necessidade e uma impossibilidade. Não há necessidade de mudança em Deus, o Pai. E a mudança que acontece no Logos, acontece por seu poder e não em virtude de uma necessidade. Isso altera completamente a crítica de Celso, pois Deus permanece isento de qualquer mudança. O Logos, no entanto, muda para a saúde da humanidade<sup>29</sup>. Não se limita a isso a manifestação do Logos. Ele permanece imutável em sua essência, pois a condição humana não repugna ao Logos.

Na alma de Jesus, supondo-se mudança em sua vinda num corpo, perguntamos o que quer dizer isso. Será mudança da essência? Não, em se tratando desta alma ou de outra alma racional (πῶς λέγει μεταβολὴν. Εἰ μὲν γὰρ τῆς οὐσίας, οὐ δίδοται οὐ μόνον ἐπ'ἐκείνης ἀλλ'οὐδὲ περὶ ἄλλου λογικῆς ψυχῆς). Queremos dizer que ela esta afetada pelo corpo ao qual está mesclada e pelo lugar em que ela veio? Em que isto repugna ao Logos, que em seu imenso amor aos homens (ἀπὸ πολλῆς φιλανθρωπίας) faz descer um Salvador ao gênero humano? Nenhum daqueles que antes tinham prometido curá-lo tinha podido fazer tudo aquilo de que esta alma deu prova, mesmo descendo livremente à condição mortal dos homens para a salvação de nossa raça. (ORÍGENES, 2004, IV, 18)

A mudança ocorrida no Logos não altera sua essência, pois não repugna ao Logos a interação com a realidade humana. O que Celso não entende é o ponto nevrálgico do pensamento cristão. A condescendência (ἐκένωσε) do Logos não se explica por necessidade ou mudança local. Não há também mistura entre natureza humana e divina. Há conjunção sem confusão. Assim como não há mudança local, pois a natureza divina não se situa fisicamente em algum lugar, porque está presente em toda parte e é incorpórea. Ademais, e esse é o ponto decisivo, a mudança que afeta o Logos na encarnação decorre do seu “imenso amor aos homens (ἀπὸ πολλῆς φιλανθρωπίας)”. Com essa afirmação, fica patente a interpretação de Orígenes: em primeiro lugar, ele afirma que não há mudança da essência (οὐσίας) do Logos; em segundo, a encarnação do Logos acontece por seu “imenso amor aos homens

<sup>29</sup> Nesse ponto, destaca-se a enorme disparidade entre o Deus cristão e o Deus aristotélico. Enquanto este move os seres sem ser movido, move por atração; o Deus cristão não somente move, mas, por seu poder, adapta-se à capacidade humana. Assume as limitações humanas para fazer-se adequado à capacidade alheia (κατ'ἄξιον). Além disso, conforme já citado acima, à luz da compreensão platônica, não há relação entre Deus e a humanidade. Eis a enorme diferença que a noção cristã do Logos aporta à compreensão divina: a divindade mostra-se acessível e congruente à capacidade humana, ao ponto de manifestar-se, não segundo seu infinito poder, mas segundo à capacidade receptiva da humanidade. O Deus cristão não somente se relaciona com a humanidade mas também se relaciona segundo a capacidade humana e, não, segundo a infinitude do seu poder.

(ἀπὸ πολλῆς φιλανθρωπίας)”. Aqui temos o ponto fundamental de toda a sua argumentação! Nele, o autor resguarda a imutabilidade da essência ou do ser divino e admite a mudança do Logos em função do amor. O ser não muda. No entanto, o amor possibilita a encarnação. Com isso, fica claro que uma compreensão divina que optasse somente pelo discurso ontológico seria falha, pois não integra a possibilidade de mudança no ser divino. Ele é “sempre o mesmo” (ὁ αὐτὸς εἶ), por isso “não muda jamais (οὐκ ἠλλοίωμαι)” (ORÍGENES, 2004, VI, 62). Nesse sentido, necessário se faz pensar Deus como ser e amor! Não basta uma ontologia do ser divino, pois um Deus que existisse como o Deus platônico e aristotélico, se não tivesse relação com a humanidade e o universo, seria um Deus ocioso. Ao contrário, um Deus que fosse somente amor, não teria como explicar a origem dos seres. A criação não decorre somente do amor divino, mas da capacidade divina de retirar do nada (*ex nihilo*) todas as coisas, fazendo-as ser. Por isso, nosso autor não anula nenhum dos polos da compreensão. Antes, afirma a existência, em Deus, de uma essência ou ser imutável, ao mesmo tempo que tudo o que há em Deus decorre do seu imenso amor à humanidade.

Com tudo isso, podemos compreender algo a mais do que já dissemos. Ao negar a imutabilidade divina, Orígenes não rejeita essa possibilidade. Ao contrário, coloca-a em seu devido lugar. No Logos encarnado acontece uma mudança, mas não decorrente de qualquer necessidade extrínseca. A única necessidade que age na encarnação é o “imenso amor à humanidade”. O amor, no entanto, não constrange, não limita nem repugna ao Logos. O que acontece com ele também não é mudança local, mas uma “metamorfose” e uma “transfiguração”, como já dissemos acima. A mudança no Logos não é da ordem da essência. Sua essência divina permanece absolutamente intacta. A mudança ocorrida no Logos é uma “metamorfose (ἐν μορφῇ θεοῦ)” e uma “transfiguração (μετεμορφώτη)” (ORÍGENES, 2004, IV, 15 e 16). A forma divina do Logos não é mais a mesma na encarnação, pois agora o Logos eterno está unido à carne humana. Nessa união, acontece uma manifestação adequada à capacidade compreensiva humana. O Logos transfigura-se na encarnação a fim de que a humanidade o reconheça. Tanto a “metamorfose” quanto a “transfiguração” alteram somente a “forma” (μορφῇ) de manifestação do Logos, não sua essência (οὐσία) divina. Não se torna mais ou menos divino pela encarnação, pois permanece sempre o mesmo. A razão de tudo isso se encontra no amor divino. Seria impossível a uma compreensão puramente ontológica pensar a encarnação. Enquanto uma compreensão erótica e ontológica não só admite a encarnação, mas é sua condição de possibilidade, porque permite pensar a imutabilidade do ser divino, aliada à alteração da forma do Logos por força do seu amor. Deus é imutável? A resposta origeniana é claramente afirmativa. Absolutamente imutável em seu ser. Mas isso

não significa que ele seja impassível. Enquanto ser, Deus não muda. Enquanto amor, ele sofre a *passio caritatis*. Com isso, há a imutabilidade ontológica divina aliada à passibilidade do amor divino, porque Deus é ser e amor!

Continuamente o Alexandrino explicita as razões da encarnação. Ela decorre exclusivamente da bondade (χρηστότητα) divina. A presença do Logos junto à humanidade mostra, antes de tudo, que Deus não é um Deus ocioso e distante, antes, um Deus próximo e que descende à humanidade, não por movimento local, mas por sua providência (οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς) (ORÍGENES, 2004, V, 12). Somente haveria mudança local se se pensasse um Deus como substância corpórea, mas não é o caso. Admite-se a mudança divina, mas mudança de forma, não a mudança de essência ou do ser. Nisso, Deus permanece absolutamente imutável (τὸ πάντῃ ἄρεπτον τοῦ θεοῦ) (ORÍGENES, 2004, V, 21). No entanto, a mudança na forma (μορφῆ) não compromete a imutabilidade divina. Tal mudança justifica-se em virtude da limitação da própria humanidade em compreender a presença divina. Deus adapta-se à condição humana, admite a alteração de sua forma para tornar manifesto seu amor à humanidade. Nessa adequação à humanidade, revela-se exatamente a bondade divina que condescende, assumindo nossa condição. Não obstante, recusa-se toda possibilidade de mudança que, por ventura, pudesse significar uma alteração essencial na divindade. O autor (2004, VI, 62) reafirma “que nenhum de nós diz que existe mudança em Deus, nem em ação, nem em pensamento (οὐδεὶς [...] μεταβολὴν ἐν τῷ θεῷ οὐτ’ ἔργῳ οὐτ’ ἐπινοίᾳ). É permanecendo ‘o mesmo’ (ὁ αὐτὸς) que ele governa (διοικεῖ) as coisas que mudam, segundo sua natureza, e como a própria razão exige que elas sejam governadas”. Orígenes preserva a essência divina de qualquer possibilidade de alteração. Nem a essência, nem a ação, nem o pensamento mudam. Ele está além das contingências, mas não nega seu “imenso amor à humanidade”. Mas como podemos compreender esse amor?

“Distinguiremos da mesma forma a asserção: *Ele não experimenta nada daquilo que os nomes exprimem*. E é verdade também que *Deus está isento de toda paixão* (ἐξὼ παντὸς πάθους εἶναι τὸν θεόν). Mas basta sobre este ponto” (ORÍGENES, 2004, VI, 65). Em um longo excurso sobre os antropomorfismos que compreendem os parágrafos 61-65, do livro VI do *Contra Celso*, nosso autor conclui com as palavras citadas. Voltaremos ao excurso adiante, mas, para o momento, basta-nos a negação de toda paixão em Deus. Uma afirmação perfeitamente congruente com o que já dissemos. Nega-se toda paixão, ação ou pensamento que pudessem ser atribuídos ao ser divino. No entanto, há uma explicitação que aparece no livro sétimo que faz toda a diferença. A isenção de paixão refere-se ao ser divino de Deus Pai, mas não ao Logos encarnado, porque a própria encarnação é a maior



manifestação do amor divino pela humanidade. “É bem verdade que os profetas predisseram o que Cristo sofreria (πέισεται) e deram a razão deste sofrimento. E Deus sabia o que seu Cristo sofreria (καὶ ὁ θεὸς ἠπίστατο ἅπερ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ πέισεται)” (ORÍGENES, 2004, VII, 13). O sofrimento atinge o Logos em sua carne. Nesse sentido, Deus sofre. Não se contesta a afirmação da própria lavra origeniana ao afirmar que o Logos “nasceu e sofreu verdadeiramente e não, em aparência (*natus et passus est in ueritate et non per imaginem*)” (PAMPHILE, 2002, 23). Ademais, naturalmente, alguém objetará *Ipse Pater non est impassibilis*. Passibilidade não significa imutabilidade. O fato de Deus sofrer não significa que ele seja mutável. O ser divino permanece imutável, embora o amor divino sofra a *passio caritatis*. A compreensão divina como ser e amor constitui uma chave de leitura para a questão, pois a impassibilidade divina refere-se à sua *passio caritatis* e não ao seu ser ou essência.

Não obstante tudo isso, há ainda um recurso lógico operado pelo nosso autor que merece consideração. Entre a afirmação da mutabilidade divina e da impassibilidade há uma diferença considerável. A mutabilidade significa uma alteração que atinge a essência ou o ser divino, o que teria uma consequência claramente funesta à ontologia, enquanto a passibilidade refere-se ao amor divino. O amor divino decerto é também uma nota essencial da divindade. No entanto, o amor é passível de mudança, sem comprometer a dignidade divina, pois o amor, como vimos largamente no segundo capítulo dessa parte, somente se revela na saída de si. Não há amor verdadeiro que permaneça enclausurado em si mesmo. Como vimos, o exemplo do samaritano, a *ordinata caritatis*, a filantropia e a *passio caritatis* só acontecem mediante uma saída de si. O amor se traduz no ato direcionado ao outro e não no intimismo solipsista. Por isso, o amor divino, saindo de si, chega à humanidade como revelação da paixão ou do imenso amor divino pela humanidade. Além disso, seria impossível negar a Escritura. Se os profetas afirmam a paixão do Logos, não se pode atribuir indistintamente essa paixão ao grande Deus, o Pai ou ao Espírito. A comunhão de essência não significa confusão de missões. Por isso, Orígenes (2004, VII, 15) recorre ao rigor da lógica:

E eis a prova. Se os verdadeiros profetas do Deus supremo dizem que Deus sofrerá a escravidão, a doença ou mesmo a morte, esses males acontecerão a Deus, pois os profetas do grande Deus dizem necessariamente a verdade. Por outro lado, se os verdadeiros profetas do Deus supremo dizem estas mesmas coisas, pois o que é por natureza impossível não pode ser verdadeiro (ἐπεὶ τὰ τῆ φύσει ἀδύνατα οὐκ ἔστιν ἀληθῆ), o que os profetas anunciam de Deus não poderia acontecer. Ora, quando duas premissas têm conseqüências contraditórias em razão do que chamamos silogismo de duas proposições, o antecedente das duas premissas fica anulado na espécie: os profetas predizem que o grande Deus sofrerá a escravidão, a doença, a morte. A conclusão, portanto, é que os profetas não predisseram que o

grande Deus sofreria a escravidão, a doença, a morte. E eis a forma do raciocínio: se A é verdadeiro, B é verdadeiro; se A é verdadeiro, B não é verdadeiro; portanto, A não é verdadeiro.

Eis a lógica da impossibilidade da mudança divina. Por natureza, o impossível é falso. No caso, é impossível que Deus mude. Nesse sentido, a origem das afirmações constitui a contradição, por isso “o antecedente das premissas fica anulado na espécie”. Não se negam as profecias. No entanto, afirma-se que não é o grande Deus, o Pai, que sofre a escravidão, a doença, a morte. O Logos sofre. A paixão da encarnação é a paixão do Logos. Enquanto o Logos age por amor divino, Deus também sofre. *Ipse Pater non est impassibilis*. Mas não é paixão da escravidão, da doença e da morte. Essa refere-se exclusivamente a Deus, enquanto Logos encarnado. O grande Deus, o Pai, sofre enquanto permite a encarnação do Logos. Mas a *passio caritatis* não é uma *defectio entis*, isto é, não é um defeito do ser divino. Enquanto ser, Deus permanece absolutamente imutável. Não obstante, enquanto amor, Deus sofre a *passio caritatis*.

Tudo o que se diz sobre Deus somente acerca-se da sua realidade, mas não o aprisiona nem domina. A compreensão divina não se mostra refém da curta racionalidade humana. Assim afirma o Alexandrino (2004, VII, 16): “o raciocínio (νοουμένου) sobre este ser e sua essência (περὶ τούτου καὶ τῆς οὐσίας) é bem diferente (ἄλλος) do que diz respeito ao homem que o espírito discerne em Jesus”. Tudo o que podemos conhecer sobre a realidade do Logos não esgota a realidade da compreensão divina. O divino revela-se no Logos, mas o divino não se reduz ao Logos. Esse, enquanto manifestação do imenso amor divino, revela-nos o amor trinitário, mas tal amor é “bem diferente” (ἄλλος) do que capta nossa limitada compreensão. Nesse sentido, o divino está para além da lógica humana, “assim Orígenes torna-se o primeiro pensador a pressentir a possibilidade de fato que Deus poderia transcender o Ser absolutamente” (O’LEARY, 2009, p. 458).

### 3.4.3 Erótica e ontologia em Deus: *epékeina tês ousías*

Joseph S. O’Leary atribui ao Alexandrino a possibilidade de pensar um Deus que transcenda absolutamente o Ser. No entanto, transcender absolutamente o Ser não significa negar a compreensão ontológica de Deus. A afirmação se complexifica, pois o Ser não repugna a Deus e como se afirmou sobejamente, Orígenes não recusa a “metafísica do Êxodo”; para ele, “Deus é o Ser (ὁ ὢν)” (ORÍGENES, 1984, XXIV, 2). Ademais, o Ser e o Bem convergem em uma identidade superior, pois tudo o que foi criado por Deus é bom (οὐκ οὖν ὁ ἀγαθὸς τῶ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν) (ORÍGENES, 1996, I, II, XIII §96). A manifestação do ser divino aconteceu de modo exemplar no Logos encarnado. Nele, todas as

maneiras de ser estão manifestas, a saber: “a espécie, a substância, a existência e a essência” (οὐσία καὶ ὑπόστασις) tornam-se evidentes, pois se reconhece no Logos o “ser eminentíssimo” (*esse praestantior*); a manifestação do sopro, do poder e da emanção perfeita da glória do ser puríssimo (*uapor, uirtutis e ἀπόρροια*) (PAMPHILE, 2002, 95 e 97). Não obstante tudo isso, não se adere só ao Ser divino, pois a adesão a Deus acontece, antes de tudo, como adesão amorosa, porque, ao mesmo tempo em que Deus é Ser, é também Amor! Independente da distinção entre amor e caridade (*amore et caritas*), afirma-se que Deus é Amor!

*Amemo-nos uns aos outros – diz – porque o amor vem de Deus; e pouco depois: Deus é amor. Nisto demonstra que Deus mesmo é amor, e também que o que vem de Deus é amor. Pois então, quem vem de Deus senão aquele que diz: sai de junto do Pai e vim ao mundo? Porque se Deus Pai é amor e o Filho é também amor, e por outra parte, amor e caridade são uma só coisa e em nada diferem, se seguem que o Pai e o Filho são justamente um só coisa e em nada diferem. (ORÍGENES, 1991, Prologue 2, 26)*

Após afirmar que Deus é Ser, Orígenes afirma também que Deus é Amor. Não só o Pai e o Logos são Amor, mas também o Espírito, pois ele procede do Pai pelo Logos e ele não tem natureza diferente dos dois anteriores. Mas procede, justamente, de uma mesma natureza que os enlaça, por isso também o Espírito é Amor, o Amor do Pai e do Logos (ORÍGENES, 1991, Prologue 2, 47 e 48). Com isso, alcançamos uma compreensão que não se reduz aos estritos cânones da ontologia ocidental nem se entrega às mãos da teologia puramente. O que se alcança com a afirmação de Deus como Ser e Amor soa-nos como a possibilidade sincera e efetiva de ultrapassar a crítica à ontoteologia e a superação da redução do discurso sobre Deus ao Amor, excluindo o Ser. Não nos parece de modo algum válido um discurso que reduzisse Deus exclusivamente ao Ser. Um discurso dessa forma merece irremediavelmente todas as críticas da ontoteologia. Por outro lado, não julgamos minimamente sensata a possibilidade de reduzir o discurso sobre Deus ao Amor. Um *Deus sem ser* soa-nos como um reducionismo teológico que impossibilita todo diálogo sincero com a tradição metafísica ocidental. A exclusão do ser significa, em última instância, uma negação radical de boa parte de todo o pensamento ocidental. Nesse ponto, estabeleçamos duas premissas: a primeira referente à justa crítica de Emmanuel Lévinas ao denunciar a identificação entre Deus e Ser, pois essa identificação concluir-se-ia com uma redução de Deus ao Ser (LÉVINAS, 1993, p. 139). O que é de todo impossível, pois o conceito Ser, por mais amplo que seja, comporta limites que não significam tudo o que Deus é! A segunda premissa refere-se à proposta de Jean-Luc Marion que reduz Deus ao Amor e pretende pensar um *Deus sem ser*, afirmando ser esta a

maior idolatria do pensamento ocidental (MARION, 2010, p. 53). O inconveniente dessa postura revela-se na simplificação do discurso sobre Deus aos cânones do pensamento teológico. Então, o que se pretende?

Naturalmente, desejamos afastar todo reducionismo referente à questão divina, sem, no entanto, estabelecer um obstáculo ao discurso sobre Deus. Antes, intencionamos articular os conceitos de Ser e Amor para pensar Deus. Essa articulação, entretanto, não pode ser às expensas de nenhum dos conceitos, por isso ambos estão implicados numa significação ainda maior. “Dirás também a mesma coisa da Verdade: com efeito, ninguém pensa primeiro Deus nem o contempla primeiro e depois a verdade, mas contempla antes a verdade para chegar assim a olhar a essência ou, para além da essência (ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας), a potência e a natureza de Deus” (ORÍGENES, 1982, IV, XIX, VI §36). Ainda que aplicássemos nossa atenção em considerar o conceito “verdade” como o mais adequado à compreensão divina, ainda assim o poder e a natureza divina não se reduziriam ao conceito “verdade”, porque a verdadeira identidade divina encontra-se “para além da essência (ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας)”. Com isso, não estamos naufragando nas areias do apofatismo. Apenas mostramos que nenhum conceito consegue abranger a grandeza e a realidade divina. Assim os próprios conceitos “Ser” e “Amor”, separadamente, não exprimem tal realidade. Somente a conjunção desses conceitos aponta com maior precisão o que intencionamos dizer. Doravante, o discurso sobre Deus não se reduz somente ao Ser nem somente ao Amor, mas conjuga-os, porque Deus está “para além da essência”. Tanto o “Ser” quanto o “Amor” são conceitos que revelam a realidade substancial divina, mas nenhum deles isoladamente é suficiente para significar essa grandeza.

A tese por nós defendida não nos parece somente justificável, mas coerentemente intrínseca à tradição ontológica ocidental. Desde que Platão situou, pela primeira vez, o Sumo Bem para além do ser ou da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (PLATON, 1949b, 509b), esteve aberta a possibilidade de uma compreensão não só ontológica da realidade superior, mas também afirma-se com isso que nem o próprio Platão parece crer a possibilidade da identificação *tout court* entre o Ser e o que há de mais elevado na realidade inteligível. Essa postura foi rigorosamente observada por alguém não menos grandioso que ele: Aristóteles. O Estagirita também considera impossível a mera identificação entre Deus e o Ser, por isso, significativamente no fragmento *Sobre a oração* (1974, frag. I), faz notar:

Com efeito, Aristóteles refletiu também sobre o intelecto e a essência, é evidente que para além dos limites do livro *Sobre a oração*, seguramente, porque se o Deus é certamente intelecto é, sem dúvida, também, para além do intelecto

(ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ).

Ainda que consideremos Deus como intelecto (νοῦς), não convém reduzi-lo a tanto, porque Deus está “para além do intelecto (ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ)”. Se assim está dito, parece-nos perfeitamente justificável situar Deus nesse “para além” mencionado. Tanto “para além da essência” quanto “para além do intelecto”, respectivamente dito por Platão e Aristóteles. Disso infere-se uma clara abertura a uma compreensão bem mais ampla acerca de Deus. Nem a essência, nem o intelecto são categorias bastantes para uma compreensão divina coerente e integral. Por isso, necessário se faz um horizonte renovado para a questão. Também nesse aspecto e com grande perícia, o Alexandrino mostra-se igualmente grandioso. De posse dos mesmos conceitos, intenta ampliar a compreensão divina situando Deus para além do ser, do intelecto e da essência.

É verdade que *Deus não participa do ser* (ἀλλ’ οὐδ’ οὐσίας μετέχει ὁ θεός). Ele é participado (μετέχεται) mais do que participa, e é participado por aqueles que têm “o Espírito de Deus”. E nosso salvador não participa da justiça, mas, sendo “justiça” (δικαιοσύνη), ele é participado pelos justos (μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων). Entretanto, seria preciso elaborar uma doutrina profunda e árdua da essência, sobretudo a essência propriamente dita, permanente e incorpórea (ἔστωσα καὶ ἄσώματος); e isto para descobrir se Deus “está para além da essência em dignidade e poder” (πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεία καὶ δύναμις ὁ θεός) e faz participar da essência aqueles que ele torna participantes segundo seu logos e seu próprio logos; ou então se ele mesmo é uma essência, embora seja chamado invisível por sua natureza nas palavras que ele afirma do salvador: “Ele é a imagem do Deus invisível (ἀόρατον)”, e em que esta palavra “invisível (ἀόρατον)” significa que ele é incorpóreo (ἄσώματος). Ainda se deveria investigar se o Filho único, primogênito de toda criatura, deve ser chamado essência das essências (εἰ οὐσίας μὲν οὐσιῶν), idéia das idéias (ἰδέαν ἰδεῶν), e princípio (καὶ ἀρχὴν), enquanto Deus seu Pai está acima de tudo isso (ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων). (ORÍGENES, 2004, VI, 64)

O Alexandrino torna clara sua interpretação mostrando que Deus não participa do Ser, assim como o Logos não participa da justiça, pois o Ser e a Justiça identificam-se respectivamente com Deus e o Logos. No entanto, essa identificação não é absoluta. Antes, ele chama a atenção para a necessidade de elaborar uma doutrina da essência para, então, ver se Deus se situa “para além da essência em dignidade e poder”. Mas, pelo que já foi dito, parece evidente que não se pode dizer que Deus está reduzido ao ser ou à essência. Ademais, a proposta evidenciada acerca da compreensão do invisível torna patente que, sendo ele invisível, deve ser igualmente incorpóreo. Por fim, parece-nos que ele apresenta claramente sua proposta: alude ao Logos como “essência das essências, ideia das ideias e princípio” para explicitar que Deus “está acima de tudo isso”. Naturalmente, não se pode negar que o Logos

esteja prene de contingência, isto é, dos caracteres que marcam todos os seres presentes no mundo: essência, ideia e, no caso dele, princípio. Mas isso não significa que tal afirmação estenda-se a Deus, o Pai. Dessa forma, nosso autor torna patente a compreensão divina que não exclui o Ser nem se reduz a ele, que não participa do Ser, mas que, enquanto Ser, é participado por todos os seres.

Isso parece verdadeiro ao considerarmos a sequência do argumento do autor, pois evidencia como todas as coisas existentes ordenam-se para Deus, enquanto o Logos é o mediador que torna acessível a presença divina. Não parece absurdo inferir, a partir disso, a “situação” em que Deus se encontra. Enquanto o Logos torna-o acessível a nós, ele permanece como a fonte e o destino último de todas as coisas que ele faz ser.

Celso afirma de Deus: *Tudo é dele*, embora, não sei por quê, tenha separado tudo dele. Mas nosso Paulo diz: “Tudo é dele, por ele e para ele” (Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα), mostrando pelas expressões “dele” que é o princípio (ἀρχῆς) da realidade do todo, “por ele” que ele é o apoio (συνσχῆν), “para ele” que ele é o seu fim (τέλος). É verdade que *Deus não saiu do nada*. Mas quando afirma: *Ele é inacessível ao logos*, distingo. Mas considerando as palavras: “No princípio era o logos e o logos estava com Deus, e o Logos era Deus”, afirmo que Deus é acessível a este logos, que ele é compreendido, não por ele só, mas por todo homem a quem ele revela o Pai, e provo a mentira da alegação de Celso: Deus é inacessível ao logos. (ORÍGENES, 2004, VI, 65)

A ordem do universo encontra em Deus seu princípio, seu apoio e seu fim. Com isso, nosso autor mostra que Deus situa-se antes, durante e depois da criação, ou seja, sempre para além dos laços de todos os seres, porque é fonte e destino de tudo, assim como é o que sustenta todas as coisas na existência. Tudo o que existe tem um fundamento e um destino estabelecidos, porque “o fim é sempre semelhante ao começo (*semper enim similis est finis initiis*)” (ORÍGENES, 1991, I, I, 6, 2). Nesse caso, não é somente semelhante, mas o começo e o fim (ἀρχὴ e τέλος) são um e o mesmo: Deus. O que também se afirma sobre o meio ou o que sustenta todos os seres, o apoio (συνσχῆν) no qual todos os seres se movem, esse apoio (συνσχῆν) que significa também o princípio de coesão, de união e de encontro dos seres que são sustentados.

Enquanto princípio, apoio e fim, Deus revela-se como a realidade a ser contemplada continuamente. Esta contemplação que, obviamente, não se dirige a nenhum aspecto visível, porque seu “objeto” é invisível e incorpóreo. Tal contemplação acontece mediante dupla dimensão: com o espírito (νοῦ) e com o coração puro (καρδίᾳ καθαρᾷ). Isso equivale dizer que ela mira o fim para a compreensão intelectual e afetiva dos seres. Nesse sentido, contempla-se a Deus com a inteligência (νοῦ) e com o amor (καρδίᾳ καθαρᾷ) (ORÍGENES,

2004, VI, 69), não somente enquanto uma realidade que se dá ao conhecimento através do Logos, mas uma realidade desejada enquanto fim para o coração que sabe amar. Com isso, não se nega a dificuldade inerente a tal contemplação. No entanto, amplia-se o sentido da busca humana: intenciona-se chegar a Deus através da inteligência e do amor. A aspiração de todos os seres, nesse sentido, somente encontra sua resposta quando participa da amizade (οἰκειοῦντα) divina, pois a presença do Logos dilata a aspiração dos seres e, na presença do Logos, os seres gozam da própria presença divina. Através do Logos, o poder divino habita na humanidade (ORÍGENES, 2004, VII, 17).

O Logos torna a presença divina acessível a toda humanidade, embora o “Ser inomeável e Primeiro (τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου)” (ORÍGENES, 2004, VII, 43) jamais seja compreendido totalmente pelos que o buscam. Ele ultrapassa continuamente qualquer nomeação e categorização. Não há termo que o abarque completamente. Por isso, com rara sensatez, talvez possamos ter no “para além da essência” uma expressão preciosa para sinalizar essa presença que, não deixando de “ser”, no entanto, não se reduz a tal. É mediante o Logos que se manifesta a possibilidade de acesso ao inomeável, porque o Logos suscita nos seres o mais profundo desejo e aspiração “à familiaridade e à união (οἰκειοῦσθαι καὶ ἐνοῦσθαι) com o Deus supremo” (ORÍGENES, 2004, VIII, 64). Dessa familiaridade e união, cresce o encontro que conduz à plenitude o ser humano. Somente unido verdadeiramente ao Ser inomeável e Primeiro, o anseio humano encontra repouso. Mas essa união com o Ser inomeável acontece mediante o Logos. “Nós afirmamos, porém, que um dia o Logos dominará toda a natureza racional e transformará cada alma em sua própria perfeição, no momento em que todo indivíduo, usando apenas sua simples liberdade, escolherá aquilo que o Logos quer e obterá o estado que ele tiver escolhido” (ORÍGENES, 2004, VIII, 72). O domínio e a transformação operados pelo Logos facultam ao ser humano atingir sua própria perfeição. Isso não anula a ação humana, antes a pressupõe, porque, transformada pelo Logos, a humanidade atingirá seu fim “usando apenas sua simples liberdade”. Atingirá sua perfeição e, então, poderá encontrar o repouso na contemplação perfeita, pois, “para além do espírito e da essência”, conduzidos pelo Logos, poderemos, enfim, contemplar o Inomeável face a face:

Ao dizer que o Deus do universo é espírito, ou que ele está além do espírito e da essência, simples, invisível, incorpóreo (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον), afirmamos que Deus só é compreendido por aquele que foi criado à imagem deste espírito; e para empregar a expressão de Paulo: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face” (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον). (ORÍGENES, 2004, VII, 38)

De volta à epígrafe “Deus é o Ser ou para além do Ser?” (NAUTIN, 1978, p. 116), podemos agora delinear os passos da resposta que propusemos à questão. Em primeiro lugar, ressaltamos a identidade da “tríplice unidade” que não somente refuta a possibilidade do triteísmo como também não se acomoda ao monoteísmo estrito. Antes, a compreensão do Alexandrino destaca a natureza única das três realidades subsistentes (hipóstases), não sendo possível, portanto, uma compreensão do ser divino sem que se considere detidamente a “tríplice unidade”. Essa, em segundo lugar, foi pensada à luz do paradoxo da *passio caritatis*, donde vimos emergir uma compreensão bastante rigorosa da divindade. Enquanto Ser, Deus permanece imutável, porém, enquanto Amor, ele sofre a *passio caritatis*. Entretanto, sem estar submetido a qualquer necessidade que lhe seja alheia. Antes tão somente cumpre a lógica do próprio amor que nunca se volta a si mesmo. O Amor da “tríplice unidade” é o exato oposto do amor narcísico. Ele se revela na relação com a humanidade através do Logos, submetendo-se, inclusive, à *passio*. Porém, não se compreende uma “tríplice unidade” cindida. Ao contrário, isso não foi afirmado. Somente se compreende o Ser e o Amor em Deus à medida que os contemplamos “para além da essência, do intelecto e do ser”. Nem o Ser nem o Amor repugnam a Deus, mas, para dizer coerentemente esse Inominável e Primeiro, somente dizendo-o para além da mera essência, do intelecto e do ser, somente pensando um Deus que seja, simultaneamente, Ser e Amor. Um Deus passível de compreensão e acessível à *erótica e à ontologia*.

### 3.5 CONCLUSÃO

A crítica à ontoteologia atinge o cerne da discussão metafísica ocidental. Desde a herança da “metafísica do Êxodo”, passando pelas críticas modernas, a questão da compreensão de Deus nunca se mostrou simples. Ademais os problemas postos pelas filosofias de Heidegger, Lévinas e Marion complicaram ainda mais a questão. Se Heidegger teve a pretensão de retirar o ser do esquecimento e malogrou numa espécie de pensamento místico, então a questão do ser permaneceu aberta e necessitada de reinterpretação. Mas, os herdeiros heideggerianos não seguiram sua intuição de retirar o ser do esquecimento, antes condenaram o discurso sobre o ser. Lévinas, por exemplo, desenvolveu uma intensa crítica ao ser mostrando que o mal é o mal de ser. O ser provoca um horror na existência que precisa ser rechaçado em vistas de um pensamento que ultrapasse as amarras do ser, um pensamento “para além da essência”. Esse pensamento Lévinas o encontra justamente na ética, como uma alternativa à violência do ser. Mas as críticas ao ser não param nesse ponto. Marion radicaliza a crítica levinasiana em busca de um pensamento que não estivesse mais sob a tutela da



idolatria do ser, porque julga necessário pensar um *Deus sem ser*, aliás, um Deus que se doa antes mesmo de ser. Com isso, Marion retorna claramente ao pensamento joanino que afirma Deus, exclusivamente, como Amor, mesmo sem Ser.

Conscientes dessa contundente crítica ao pensamento ontoteológico, tínhamos em mente a pretensão de pensar um Deus que não excluísse o discurso sobre o Ser nem reduzisse às amarras da crítica à ontoteologia. Para tanto, seria então necessário pensar um Deus que fosse Ser, mas também além do Ser. Nesse sentido, nenhuma das propostas anteriores seria suficiente para responder nossa demanda, porque, embora Heidegger tenha mencionado uma fenomenologia do inaparente, no entanto, não a desenvolveu. Lévinas e Marion negaram veementemente a legitimidade do discurso ontológico. Daí, a questão se radicalizou: como pensar um Deus como Ser, mas que não se reduza aos limites da crítica ontoteológica? Nossa resposta dependia da articulação não só de uma ontologia do ser divino mas também de explicitar uma compreensão que ultrapassasse o Ser sem, no entanto, negá-lo. Intuímos que a possibilidade decorreria da herança cristã de um Deus amoroso. Então, como seria possível uma articulação entre os conceitos de Ser e Amor?

Em primeiro lugar, delineamos uma compreensão da ontologia divina que não se reduzisse ao monoteísmo estrito, pois nos interessava pensar uma ontologia capaz de articular a compreensão divina trinitária. Para tanto, partimos, naturalmente, da herança da “metafísica do Êxodo” e mostramos como se compreende cada um dos membros da “tríplice unidade” como ser, sem negar as missões próprias a cada um deles e sem incorrer na acusação de que algum deles fosse criatura ou estivesse subordinado aos demais. Antes, mostramos que os membros da “tríplice unidade” são coeternos, têm a mesma substância, mesma honra e igual dignidade. Porém, cada um deles comporta uma especificidade: Deus é o princípio (ἀρχή) de todas as coisas; o Logos foi engendrado, não criado por Deus, porque desde o princípio era Deus e estava junto dele; o Espírito procede de Deus e do Logos não como criatura, mas como o que torna os dons divinos presentes no mundo, isto é, a própria presença divina. A “tríplice unidade” criou o mundo não como uma emanção da sua natureza, mas *ex nihilo*, por isso todos os seres presentes no mundo são criaturas divinas. Têm seu começo no tempo e são constitutivamente boas, pois o mal não figura entre as criaturas divinas. Aliás, o mal é somente não-ser, não tendo, portanto, uma consistência ontológica. Ao passo que todos os seres são bons, pois ser e bem se identificam. Dito isso, ficou estabelecida a ontologia trinitária e a ontologia dos seres no mundo, mas ainda não seria possível um discurso que escapasse à crítica ontoteológica.

Por isso, no segundo capítulo, explicitamos a compreensão do amor em Deus em duas dimensões. Mas não poderíamos nos furtar à crítica de Nygren que acusa a compreensão origeniana de uma confusão entre *eros* e *agape*. O que Nygren entendeu como confusão, pareceu-nos mais uma distinção entre duas formas de amor: a humana e a divina, *eros* e *agape*. Na dimensão humana, evidenciamos o amor não como sentimento, antes, como mandamento e ato. Disto ficou patente que o amor não se revela em palavras ou sentimentos, mas que a todos ordena que façam o mesmo que fez o samaritano, isto é, assuma a responsabilidade para com o próximo. Além disso, o amor não é uma desmesura (ὑβρις) sentimental, mas uma *ordinata caritatis*. Compreendemos a ordem da caridade quando amamos a Deus desmedidamente e amamos ao próximo como a nós mesmos. No entanto, o amor ao próximo exige o conhecimento de si e o reconhecimento da própria dignidade, porque somente assim amamo-lo com equidade, visto que o amor ao próximo segue a lei da justiça (equidade) e do mérito, com uma exceção no amor às mulheres, pois as amamos como o Logos amou o mundo. Na dimensão divina, apresentamos a noção de filantropia que, segundo nossa consideração, não se restringe à Revelação e à Encarnação como afirma C. Osborne. Antes, consideramos a filantropia enquanto manifestação do bem, mudança sem movimento local, revelação do excesso divino e manifestação da verdade. O segundo aspecto da dimensão divina do amor evidenciou o paradoxo da paixão divina, porque enquanto ser, o divino não é imutável, como entender a passibilidade divina, pois *ipse Pater non est impassibilis*. Com isso, no terceiro capítulo desta parte, necessitávamos articular os conceitos de Ser e Amor, além de propor uma solução ao paradoxo da imutabilidade e da passibilidade divina.

Então, no terceiro capítulo, tratamos de, em primeiro lugar, resguardar a compreensão una e trina da ontologia trinitária, pois nenhuma das três hipóstases divinas pode ser considerada como criatura e as três se articulam mediante o conceito de natureza que conserva a unidade fundamental das três. Donde temos um caráter claramente ontológico, em unidade de natureza e trindade de hipóstases. Em segundo lugar, discutimos a questão da imutabilidade e da impassibilidade. Enquanto Ser não há o que se refutar da imutabilidade divina, porque a encarnação não provoca uma divisão da natureza divina, por isso afirma-se que Deus permanece imutável. Há uma mudança da forma ou uma transfiguração, mas não há movimento local. Porém, enquanto Amor, Deus não é impassível, ele padece a *passio caritatis*. Essa não implica nenhuma necessidade extrínseca a Deus, pois o Logos se encarna em virtude do excesso de amor à humanidade, e o amor admite a *passio caritatis*. Com isso, afirmamos que Deus é imutável enquanto Ser e passível enquanto Amor. Donde se segue que,

em terceiro lugar, conjugamos a noção de Ser e Amor, porque Deus não se reduz a Ser; ele é Ser, mas também “para além do Ser, da essência e do intelecto”. Nesse sentido, pode-se afirmar que Deus é Ser (ὁ ὢν) e Amor (ἀγάπη), ou seja, nele se articula a ontologia e a erótica. Dessa forma, não se mostra conveniente a redução da compreensão divina aos limites da crítica ontoteológica.

## 4 CONCLUSÃO

*A ontologia é fundamental? O amor é, pois originário?*

Lévinas, 2010, pp. 21 e 135

Há que se reconhecer que “*semper enim similis est finis initiis*” (o fim é sempre semelhante ao começo), por isso necessário se faz que consideremos o problema que instigou nossa pesquisa, porém agora mediante a visão do todo. Iniciamos com a recordação da dupla herança do pensamento ocidental: Grécia e Jerusalém ou o ser e o amor! Embora conscientes das origens distintas das duas matrizes do nosso pensamento, nem por isso julgamos que sejam mutuamente excludentes. Buscamos justamente elucidar a possibilidade de articular as duas heranças que continuamente retornam ao pensamento como inspiração e questionamento. Queríamos verificar a possibilidade de cojugar as duas heranças para pensar a questão Deus. Não nos interessamos por uma sobreposição de uma tradição à outra, antes tínhamos a pretensão de verificar se podemos pensar um Deus enquanto Ser e Amor, porque não pretendíamos reduzir o discurso sobre o divino aos limites da crítica à ontoteologia. Ao contrário, pretendíamos pensar uma possibilidade de superação para a crítica que acusa a redução de Deus ao Ser, mas também não tínhamos a intenção de propor uma simples equivalência entre Deus e Amor. Excluir o Ser do discurso divino equivale à recusa da possibilidade do pensamento filosófico sobre a divindade. Reduzir Deus ao Amor significa um enclausuramento do divino no discurso teológico. Por isso, nossa intenção voltou-se à possibilidade de articular a herança grega da filosofia e a herança semita da sabedoria teológica, isto é, uma possível articulação entre o Ser e o Amor. Porém, a viabilidade dessa articulação implicava, em primeiro lugar, a necessidade de enfrentar a radicalidade das críticas à ontoteologia e, em segundo, propor uma leitura, se possível, fora da ontoteologia.

Por isso, na primeira parte da nossa pesquisa, dedicamo-nos à consideração do pensamento de Heidegger, Lévinas e Marion, pois queríamos saber até que ponto a crítica que dirigiram à ontoteologia permitiria, posteriormente, um discurso erótico e ontológico consistente sobre a realidade divina. Para tanto, iniciamos a leitura de Heidegger nos primórdios da hermenêutica da facticidade onde ele estabeleceu o cuidado e a volta à realidade concreta como os princípios para a ontologia fundamental. Essa ontologia veio a lume com *Ser e tempo* estabelecendo as características essenciais para a instauração de uma metafísica por vir, e tal metafísica tornou-se em parte manifesta na metafísica do *Dasein*. O projeto de *Ser e tempo* incluiu a denúncia do esquecimento do ser e da confusão da metafísica

que pensou o ente em lugar do ser, chegando, por isso, à distorção do pensamento sobre o ser, ou melhor, confundindo o ser e Deus. Eis o ponto em que ele instaurou a crítica à constituição ontoteológica da metafísica. Por sua vez, a metafísica do *Dasein* como o que se interroga sobre si mesmo, que se encarrega do cuidado, formalizou-se no pastoreio do ser. O ser que se dá enquanto o que está aí (*il y a* ou há). Do pastoreio do ser, visto que Heidegger intencionava resgatar um sentido originário do ser, chegou à reiterada denúncia do esquecimento do ser e à anunciada necessidade de grafar o ser sob o signo cruciforme da quadratura, para que se pudesse pensar o ser como acontecimento apropriativo (*Ereignis*) originário. Porém, da busca de um sentido originário do ser pareceu-nos que Heidegger somente alcançou uma dissolução do ser num pensamento poético e devocional, mas que não revelou uma compreensão originária do ser, isto é, não logrou retirá-lo do esquecimento, ao contrário, propiciou um mergulho numa poética do vazio.

Heidegger chegou à proposição de pensar o ser como *Ereignis* e como o que se dá (*il y a* ou há) e foi desse ponto que Lévinas iniciou sua crítica à neutralidade e à impessoalidade do ser, porque o ser como *il y a* assombra como a insônia que irrompe no meio da noite. Tal qual a insônia, a neutralidade do ser (*il y a*) propicia ouvir a agudez do silêncio, o silêncio da imperfeição do ser, pois este, enquanto ser, comporta sua imperfeição. O fato de ser já traz em si mesmo a obrigação e o fardo da existência. A partir desse horror à neutralidade, Lévinas denunciou a barbaridade de toda civilização que se submete à imposição do ser. Para escapar à barbárie do ser, necessário se faz constituir um pensar “para além do ser”. O pensamento deve, antes de tudo, sustentar-se no ateísmo metafísico, pois o fato de existir que decorre da criação *ex nihilo* não impõe uma dependência ontológica que atrele as criaturas ao Criador. Mas, para que isso se torne compreensível, mister se faz pensar “um Deus não contaminado pelo ser”, ou seja, um Deus cuja compreensão escape da totalidade do ser e instaure-se na exterioridade mais exterior, pois todo pensamento do ser é uma totalidade violenta. Por isso, para pensar a ideia de Deus, resta a possibilidade do amor sem concupiscência enquanto via de acesso à ideia do Infinito, pois essa ideia só é acessível através do amor. Porém, a instauração da ideia do Infinito depende da ruptura completa com os tentáculos do ser, e isso só é possível mediante o “des-inter-esse”. Esse propicia o acesso ao “para além do ser” onde o Bem se mostra como a realidade última e fundamental, por isso a ontologia não é ciência primeira, mas sim a ética. Ela sobe ao primeiro plano do pensamento, pois o pensamento já se libertou do mal do ser. Esse mal não decorre da sua finitude, mas de sua ilimitação. Fora da lógica do ser, pode-se viver na dinâmica do Bem onde se deve assumir a vida messiânica, pois somente eticamente é possível superar a neutralidade da existência.

Da crítica radical à neutralidade do ser elaborada por Lévinas, passamos à denúncia da idolatria do ser feita por Marion. Ele considera necessário assimilar a morte de Deus como possibilidade do pensamento e essa morte significa precisamente a morte da idolatria do ser, isto é, a ruptura completa com a lógica do ser que, até então, impera na tradição ocidental. Para escapar à idolatria do ser, precisa-se passar ao pensamento da distância, vale dizer, o pensamento deve fugir do ser em direção ao ícone, pois somente na distância é possível pensar *Deus sem o ser*. Tal qual Heidegger, Marion também aplica a grafia sob o signo cruciforme, mas não à palavra ser e, sim, à palavra Deus. Escapar da idolatria do ser somente se completa à medida que se escapa também da idolatria da diferença ontológica, mas essas duas idolatrias devem ser coroadas com o cuidado de não se submergir na idolatria da palavra Deus, por isso a grafia cruciforme dessa palavra. A saída da idolatria do ser acontece somente à medida que se alcança a ordem do amor, pois o amor existe mesmo sem ser, ou seja, como ele afirma, “Deus ama sem ser”. A doação amorosa não depende de constituição ontológica, pois Deus escapa à ordem do ser. Somente na ordem do amor Deus pode ser Deus mesmo, porque o maior alcance da caridade é, justamente, libertar-se da ordem do ser. A ordem do amor ou a caridade é fundamental porque anterior ao ser, além de propiciar um conhecimento não idolátrico, pois o amor revela-se através da fenomenologia da visão, é o ver sem ser visto. Ademais, a caridade só se torna plena enquanto experiência e encontro amoroso. Esse amor funda o universo da exclusividade e da unicidade relacional, porque todo amor constitui o amado como exclusivo e único. O amor destinado ao amado revela-se na fidelidade. Além disso, o amor é o gozo que se deleita no silêncio e na concretude da carnalidade, pois não tem a ver com o amor platônico. Antes, enquanto exclusividade, unicidade, silêncio e carnalidade, o amor acontece na concretude do encontro com o outro. No amor é possível, ainda, a inclusão do terceiro, do diferente em sua diferença.

O percurso *Nas margens da ontologia* permitiu-nos vislumbrar três aspectos fundamentais da ontologia e da erótica: com Heidegger, percebemos uma passagem da ontologia fundamental a uma linguagem incapaz de retirar o ser do esquecimento, por isso uma passagem da ontologia à poética do vazio; com Lévinas, vimos uma passagem do ser ao outro, o que caracteriza o seu pensamento de modo irrenunciável, como uma saída da ontologia em direção à ética; com Marion, verificou-se também uma passagem do ser ao amor sem ser, isto é, a um pensamento que recusa radicalmente a ontologia e apega-se exclusivamente à fenomenologia do amor. Com tudo isso, concluímos que o projeto de uma ontologia fundamental não se efetivou no pensamento dos três, mas somente uma crítica radical da ontoteologia que os conduziu, respectivamente, a uma linguagem incapaz de dizer o

ser; a uma ética desprovida de uma ontologia, ou no máximo, devedora de uma ontologia como filosofia segunda; e a uma fenomenologia do amor ou uma erótica que, às expensas da recusa do ser, confinou-se nos limites do discurso teológico. Donde se segue que as duas questões elaboradas por Lévinas, respectivamente, em 1951 e em 1986, presentes em *Entre nós* e em *De Deus que vem à idéia*, que citamos como epígrafe da conclusão, consignam os problemas que permaneceram sem resposta na leitura que fizemos de Heidegger, Lévinas e Marion. Por isso, a questão precisava de um desenvolvimento ulterior e o núcleo fundamental que, segundo Heidegger, foi a gênese da ontoteologia, encontra-se justamente no uso que o pensamento cristão fez da filosofia grega. Heidegger (1969, p. 77) assevera:

A essência onto-teológica da filosofia propriamente dita (*prote philosophia*) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o *on*, a saber, enquanto *on*. O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde, pela teologia eclesial do cristianismo e por ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia se apoderar da filosofia grega.

Heidegger denuncia tanto a maneira de desvelamento do ente quanto o apoderar-se do ente que a teologia ou o pensamento cristão efetuou como a “essência onto-teológica da filosofia propriamente dita”, pois, desde a antiguidade, o caráter teológico da ontologia teve suas bases postas sobre o ente. Se essa é a gênese da questão ontoteológica, então é exatamente a esse ponto que devemos retornar, por isso nossa atenção voltou-se ao primeiro sistema de pensamento cristão elaborado no Ocidente. Não voltamos às origens por saudosismo, mas porque intuímos haver ali um pensamento que permitia não só equacionar, mas articular dinamicamente as heranças semita e grega do pensamento ocidental. As críticas que enfrentamos dirigiam-se ao coração da ontoteologia, por isso precisávamos, por um lado, pensar uma constituição ontológica do ser divino e, por outro, explicitar uma compreensão consistente de uma erótica divina. A ontologia que elaboramos não poderia reduzir-se somente à compreensão de um ser divino, mas precisava ser capaz de compreender a dinâmica trinitária dos seres divinos sem excluir a unidade. A erótica não poderia pautar-se somente numa compreensão subjetiva do amor divino, antes precisávamos verificar a viabilidade de um conceito de amor que compreendesse tanto o amor (*eros*) humano quanto a caridade (*agape*) divina. Tanto a ontologia quanto a erótica não deveriam fundar-se exclusivamente na revelação da Escritura, mas incluir precisamente um pensamento que fizesse jus à herança grega. E, a partir da herança semita e grega, precisávamos responder às

questões que podem ser formuladas levinasianamente (2010, pp. 21 e 135): *A ontologia é fundamental? O amor é, pois originário?*

Com o intuito de desenvolver uma exposição coerente da ontologia trinitária exposta por Orígenes, iniciamos apresentando o Deus criador, enquanto Pai, razão de ser da existência, ser (ὁ ὢν) e princípio fundamental (ἀρχή). Além disso, mostramos a razão do bem, pois somente Deus é bom, por isso há o bem no mundo. O bem permanece presente no mundo, porque Deus é e é sempre, sem início e sem fim, é eternamente. Em segundo lugar, apresentamos o Logos enquanto imagem visível do Deus invisível, também como *dínamis*, unigênito, primogênito, verdade, sabedoria, justiça e todas as demais “denominações” que lhe atribuem de modo próprio. O Logos manifesta a universalidade divina na singularidade histórica de ser humano encarnado. Esse Logos não carece de princípio, não é *anárquico* como entendeu G. Agamben, pois embora esteja desde sempre no princípio (ἐν ἀρχή) em Deus, ele é coeterno com Deus, por isso é também Deus. Ele é um ser substancial da mesma natureza divina que Deus Pai, sendo ainda o princípio de racionalidade do qual todos os seres racionais participam. Em terceiro lugar, apresentamos a figura do Espírito como o que rompe a dualidade divina e instaura a relação entre os iguais; ele não é uma criatura, antes, um ser divino que goza da igualdade da Trindade em si mesma (*aequalis sibi sit Trinitas*), é o santo que transmite à humanidade os dons trinitários, visto que “só o santo é”, enquanto só ele existe verdadeiramente, pois procede de Deus e do Logos. O Espírito na unidade trinitária não é um acréscimo, mas o terceiro incluído na dinâmica dos iguais. Nele, todas as criaturas participam da santidade divina, por ele ser o princípio da santidade. Não se nega o reconhecimento da dignidade e da honra a nenhum dos membros da Trindade, porque todos três são iguais e coeternos, porém cada um com sua missão específica: princípio da existência, da racionalidade e da santidade dos seres. E os seres, por sua vez, existem porque a Trindade não age no mundo como um Motor Imóvel somente atraindo-os, mas age fazendo com que os seres passem à existência. A primeira obra da Trindade é a criação *ex nihilo*, pois pelo Logos como *kerygma* (comunicação do desígnio divino) e como *fiat* (realização da vontade divina), através da força do Espírito, todas as coisas vieram a ser passando do nada à existência e todos os seres, em virtude da criação, são constitutivamente bons, porque a Trindade não cria o mal. Orígenes afirma a conjunção entre ser e bem, pois tudo o que existe decorre da bondade divina. Enquanto, por sua vez, o mal equivale ao não-ser, à inexistência. Todos os seres são bons e livres, cabendo-lhes, portanto, escolher entre o bem e o mal, o ser e o não-ser.

Explicitada a ontologia divina, coube-nos o empenho de responder à crítica de Hal Koch e Anders Nygren que acusaram o Alexandrino de confusão entre *eros* e *agape*. Para



tanto, expusemos, por um lado, a dimensão do amor humano (*eros*) como aspiração à divindade. Esse amor não é sentimento, ao contrário, o amor revela-se primeiramente como ato, porque somente quando se assume a responsabilidade pelo outro é que se vive o amor e, em segundo lugar, o amor revela-se como mandamento, pois todos devem fazer o mesmo, a exemplo do samaritano. A segunda dimensão do amor humano revela-se na *ordinata caritatis*. A caridade ordenada tem no amor a Deus o grau mais elevado do amor, pois somente a Deus ama-se sem medida. Não que o amor a ele seja uma desmesura (ὕβρις) inconsequente, mas um amor com todo o coração (discernimento), toda a mente (entendimento) e toda a força (todos os bens ordenados ao amor divino). Em segundo lugar, encontra-se o amor ao próximo como a si mesmo, porque sem o conhecimento de si e o reconhecimento da própria dignidade não se ama o próximo, pois falta o conhecimento do outro e o reconhecimento de sua dignidade. Além disso, o amor ao próximo exige equidade ou igualdade e justiça, visto que somente podemos amar quando somos justos para com o próximo. Em relação às mulheres o amor se assemelhe ao amor do Logos pelo mundo. E o amor aos filhos, aos servos e aos inimigos respeite o princípio da equidade e do mérito. Desse modo, a humanidade ama a Deus através do amor como mandamento e ato e como *ordinata caritatis*. Por sua vez, Deus, no seu amor pela humanidade (φιλανθρωπία), revela-se, no sentido teológico destacado por C. Osborne, como encarnação e revelação, e nos sentidos que destacamos da filantropia enquanto manifestação do bem, mudança sem movimento local e desvelamento da verdade, tanto na refutação das doutrinas falsas quanto no acesso ao conhecimento de Deus. O segundo sentido do amor divino é a *passio caritatis*. Nesse aspecto, o Alexandrino esforça-se por mostrar que, ao contrário do que Celso pensa que na encarnação Deus passaria do bem ao mal, o nosso autor insiste que na *passio caritatis* está, justamente, o exemplo de como a humanidade pode elevar-se dos vícios à virtude pelo exemplo do Logos. Nesse ponto, constitui-se o que denominamos o paradoxo da caridade, pois se Deus é imutável mesmo na encarnação, como entender que *Ipse Pater non est impassibilis*, porque *caritatis est passio*. A resposta a esse paradoxo foi reservada ao último capítulo. Enquanto parece-nos que ficou estabelecido que no pensamento do nosso autor há uma resposta à crítica de Koch e Nygren, porque não existe confusão entre *eros* e *agape*, mas a conjunção de dois modos de amor: o amor humano (*eros*) que aspira ao divino e o amor divino (*agape*) que condescende com a humanidade.

No último capítulo, precisávamos explicitar a conjunção entre a ontologia exposta em *Uma ontologia criacionista* e a erótica apresentada em *A erótica divina*, para que pudéssemos não só resolver o paradoxo da *passio caritatis*, mas também evidenciar a possibilidade de

conjunção entre os conceitos de Ser e Amor como uma resposta às críticas à ontoteologia. Não era nossa pretensão desconsiderar a herança semita nem a grega, antes, interrogávamos a possibilidade de conjugá-las em vistas de pensar uma compreensão de Deus que não reduzisse simplesmente ao Ser, mas que integrasse também o conceito de Amor. Nesse capítulo, expusemos a compreensão unitária e trinitária da divindade, pois o pensamento cristão não se contenta com uma ontologia unitarista do divino, não lhe bastando o monoteísmo estrito, mas exige uma compreensão una e trina da ontologia divina, um monoteísmo trinitário. Por isso, explicitamos a ontologia trinitária como uma realidade imaterial, incorpórea e intelectual, na qual se sabe que a Trindade é o princípio, o sustento e o fim de todos os seres. Essa tríplice unidade de natureza incorpórea tem a mesma honra e igualdade dignidade entre os seus membros, pois tem a mesma natureza ou substância (μία οὐσία) em três hipóstases (τρῆς ὑποστάσεις) ou propriedades, realidades subsistentes, seres ou princípios existenciais. No seio da tríplice unidade, precisávamos pensar o paradoxo da *passio caritatis* e o fizemos mostrando que Deus é imutável como ser, pois sua natureza ou substância não se altera com a encarnação do Logos, mas é passível enquanto amor, porque *caritatis est passio*. A imutabilidade do ser divino conjuga-se com a condescendência do excesso do amor pela humanidade que se revela no Logos por obra da Providência e da Economia divina. A mudança que acontece com a encarnação não afeta a natureza ou substância divina, apenas significa uma “transfiguração” (μετεμορφώτη) ou a manifestação das “diferentes formas do Logos” (διάφοροι [...] τοῦ λόγου μορφάι). Com isso, chegamos ao último aspecto da nossa pesquisa. Nele explicitamos como Deus não se reduz ao Ser. Não obsta afirmar que o Ser seja Deus, porém Deus não se reduz ao Ser, pois Deus está “para além do ser, do intelecto e da essência”, porque Deus é Ser e Amor. Donde cremos ter ficado suficientemente claro que não há uma exclusão entre as heranças semita e grega, ao contrário, há uma conjunção entre a imutabilidade do Ser e a passibilidade do Amor, porque, enquanto Ser e Amor, o Deus uno e trino se constitui mediante uma erótica e uma ontologia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## OBRAS DE ORÍGENES DE ALEXANDRIA

**Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu**, tome I (livres X et XI). Introduction, traduction et notes par Robert Girod. Paris : Cerf, 1970. (Sources Chrétiennes, 162).

**Commentaire sur le Cantique des Cantiques**, tome I. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par Luc Bréssard, Henri Crouzel et Marcel Borret. Paris : Cerf, 1991. (Sources Chrétiennes, 375).

**Commentaire sur le Cantique des Cantiques**, tome II. Texte de la version latine de Rufin. Traduction et notes par Luc Bréssard, Henri Crouzel et Marcel Borret. Paris : Cerf, 1992. (Sources Chrétiennes, 376).

**Commentaire sur S. Jean**, tome I (livres I-V). Texte critique, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1996. (Sources Chrétiennes, 120bis).

**Commentaire sur S. Jean**, tome II (livres VI et X). Texte grecque, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1970. (Sources Chrétiennes, 157).

**Commentaire sur S. Jean**, tome III (livre XIII). Texte grecque, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1975. (Sources Chrétiennes, 222).

**Commentaire sur S. Jean**, tome IV (livres XIX et XX). Texte grecque, introduction, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1982. (Sources Chrétiennes, 290).

**Commentaire sur S. Jean**, tome V (livres XXVIII et XXXII). Texte grecque, introduction, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1992b. (Sources Chrétiennes, 385).

**Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. (Patrística, 20).

**Contre Celse**, tome I (livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 2005. (Sources Chrétiennes, 132).

**Contre Celse**, tome II (livres III et IV). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 1968. (Sources Chrétiennes, 136).

**Contre Celse**, tome III (livres V et VI). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 2008. (Sources Chrétiennes, 147).

**Contre Celse**, tome IV (livres VII et VIII). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes, 150).

**Entretien d'Origène avec Héraclide**. Introduction, texte, traduction et notes de Jean Scherer. Paris : Cerf, 1960. (Sources Chrétiennes, 67).

**Homélie sur Ézéchiél**. Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 1989. (Sources Chrétiennes, 352).

**Homélies sur l'Exode.** Texte latin. Introduction, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 1985. (Sources Chrétiennes, 321).

**Homélies sur la Genèse.** Traduction et notes de Louis Doutreleau. Introduction de Henri de Lubac. Paris : Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes, 7) .

**Homélies sur le Cantique des Cantiques.** Introduction, traduction et notes par Dom O. Rousseau. Paris : Cerf, 1953. (Sources Chrétiennes, 37).

**Homélies sur le Lévitique,** tome I (Homélies I-VII). Introduction, traduction et notes par Marcel Borret. Paris : Cerf, 1981. (Sources Chrétiennes, 286).

**Homélies sur les Psaumes 36 à 38.** Texte critique établi par Emanuela Prinzivalli. Introduction, traduction et notes par Henri Crouzel et Luc Brésard. Paris : Cerf, 1995. (Sources Chrétiennes, 411).

**La preghiera.** A cura di Giuseppe Del Ton. Roma : Oscar Uomini e Religioni, 1984.

**Scholia in Matthaeum.** In: **Opera Omnia**, tomus septimus. Opera et Studio Dd. Caroli et Caroli Vicentii Delarue. Accurante et Recognoscente J.-P. Migne. Patrologie Graecae Tomus XVII. Francis Gallicis : J.-P. Migne Editorem, 1857.

**Traité des principes,** tome I (livres I et II). Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris : Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes, 252).

**Traité des principes,** tome II (livres I et II). Commentaire et fragments par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris : Cerf, 1978b. (Sources Chrétiennes, 253).

**Traité des principes,** tome III (livres III et IV). Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris : Cerf, 1980. (Sources Chrétiennes, 268).

**Traité des principes,** tome IV (livres III et IV). Commentaire et fragments par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris : Cerf, 1980b. (Sources Chrétiennes, 269).

**Tratado sobre os Princípios.** Traduzido por João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012. (Patrística, 30).

#### OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

**Carta sobre o humanismo.** Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1998, 5ª edição.

**Conceptos fundamentales** (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941). Edición de Petra Jaeger. Introducción, traducción y notas de Manuel E. Vázquez García. España: Alianza, 1999. (Ensayo, 117).

**Contribution à la question de l'être (1956). De « La Ligne » a Cher Jünger.** Traduit de l'allemand par Gérard Granel. In : **Questions I.** Traduit de l'allemand par Henry Corbin [et alii]. Paris : Gallimard, 1968.

**Identidade e diferença.** Tradução de Ernildo Stein. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

**Introdução à metafísica.** Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1999b.

**Kant et le problème de la métaphysique.** Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. France : Gallimard, 1953.

**Lógica:** Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Introducción y traducción de Víctor Farías. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1991. (Textos y Documentos, 12).

**Ontología:** hermenéutica de la facticidad. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2000. (Filosofía y pensamiento, 3).

**Os conceitos fundamentais da metafísica:** mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

**Que é Metafísica.** Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. SP: Duas Cidades, 1969.

**Questions IV,** Protocole du Séminaire de Zähringen. Traduction par J. Beaufret [et al.]. Paris : Gallimard, 1976.

**Ser e tempo.** Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. RJ: Vozes; SP: USF, 2011. 5ª edição.

**Sôbre o problema do ser. O caminho do campo.** Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. SP: Duas Cidades, 1969.

**Tiempo y ser.** Introducción de Manuel Garrido. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. España: Tecnos, 1999c.

#### OBRAS DE EMMANUEL LÉVINAS

**Da existência ao existente.** Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1998.

**De Deus que vem à idéia.** Tradução, coordenação e revisão de Pergentino Stefano Pivatto [et alii]. Petrópolis: Vozes, 2002.

**De l'Évasion.** Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris : Fata Morgana, 1982.

**De otro modo que ser, o más allá de la esencia.** Tradujo de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987. (Hermeneia, 26).

**Descobrimo a existêcia com Husserl e Heidegger.** Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

**Dieu, la mort et le temps.** Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland. Paris : Grasset & Fasquelle, 1993.

**Difícil libertad:** ensayos sobre el judaísmo. Traducción de Juan Haidar. Madrid, Caparrós, 2004. (Esprit, 51).

**Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. Tradução, coordenação e revisão de Pergentino Stefano Pivatto [et alii]. Petrópolis: Vozes, 2010, 5ª edição.

**Ética e Infinito.** Tradução de João Gama. Lisboa: 70, 2007.

**Humanismo do outro homem.** Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

**L'éthique comme philosophie première.** Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. 23 août – 2 septembre 1986. Paris : Cerf / *La nuit surveillée*, 1993.

**Noms propres.** Montpellier : Fata Morgana, 1976.

**O tempo e o outro.** Tradução *pro manuscripto* de Ulpiano Vázquez Moro. Texto traduzido: **Le Temps et l'Autre** (1948). Montpellier: Fata Morgana, 1979.

**Totalidade e infinito.** Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: 70, 2000.

**Transcendance et intelligibilité** : suivi d'un entretien. Genève : Labor et Fides, 1996.

#### OBRAS DE JEAN-LUC MARION

**Au lieu de soi** : l'approche de Saint Augustin. Paris : PUF, 2008, 2<sup>e</sup> édition corrigée.

**De la « mort de Dieu » aux noms divins** : l'itinéraire théologique de la métaphysique. In : Dominique BOURG (Dirigées par). **L'Être et Dieu**. Paris : Cerf, 1986.

**Dieu sans l'être.** Paris : Quadrige / PUF, 2010, 3<sup>e</sup> édition.

**Etant donné** : essai d'une phénoménologie de la donation. Paris : Quadrige / PUF, 1997. Troisième édition corrigée.

**L'Idole et la distance** : cinq études. France : Bernard Grasset, 1977.

**Le phénomène érotique** : six méditations. France : Grasset, 2003.

**O visível e o revelado.** Tradução de Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010b. (Coleção Humanística, 17).

**Prolégomènes à la charité.** La Différance, 1986, 2<sup>e</sup> édition.

## REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Les temps qui reste** : un commentaire de l'Épître aux Romains. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris : Payot & Rivages, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ANDRESEN, Carl. **Logos und Nomos**: die polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin: Walter de Gruyter, 1955. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30).

ARISTOTE. **Ethique a Nicomaque**. Paris : J. Vrin, 1959. (Bibliothèque des textes philosophiques).

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume II – Texto grego com tradução ao lado. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005, 2ª edição.

ARISTOTELIS. **Fragmenta selecta**. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford: Oxonii et Typographeo Clarendoniano, 1974.

AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?** Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012.

AUBENQUE, Pierre. **La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel**. In : KONNINCK, Thomas de et PLANTY-BONJOUR, Guy (dir.). **La question de Dieu selon Aristote et Hegel**. Paris : PUF, 1991.

BADIOU, Alain. **Deleuze** : o clamor do ser. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BADIOU, Alain. **L'être et l'événement**. Paris : Seuil, 1988.

BEIERWALTES, Werner. **Platonisme et idéalisme**. Traduit par Marie-Christine Challiol-Gillet [et all.]. Paris : J. Vrin, 2000.

BEIERWALTES, Werner. **Platonismus im Christentum**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001. (Philosophische Abhandlungen, Band 73).

BENTO XVI. **Deus caritas est**. São Paulo: Loyola, 2006.

BLANC, Cécile. **Avant-propos**. In : ORIGÈNE. **Commentaire sur S. Jean**, tome I (livres I-V). Texte critique, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1996. (Sources Chrétiennes, 120bis).

BOSTOCK, Gerald. **Origen's Philosophy of Creation**. In: DALY, Robert J. (Ed.). **Origeniana quinta**. Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 1992. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV).

BRESSARD, Luc [et alii]... **Introduction**. In : ORIGÈNE. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**, tome I. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par Luc Bréssard, Henri Crouzel et Marcel Borret. Paris : Cerf, 1991. (Sources Chrétiennes, 375).

BRUAIRE, Claude. **O ser e o espírito**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário [et all.] São Paulo: Loyola, 2010.

CASTELLANO, Antonio. **La encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes**. In: BIENERT, W. A. und KÜHNEWEG, U. (Hrsg.). **Origeniana septima**. Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 1999. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXXXVII).

CHALIER, Catherine. **Ontologie et mal**. In : LÉVINAS, Emmanuel. **L'éthique comme philosophie première**. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. 23 août – 2 septembre 1986. Paris : Cerf / *La nuit surveillée*, 1993.

COCCHINI, Francesca. Verbeté **Amor**. In : CASTAGNO, Adele Monaci (a c. di). **Origene : Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere**. Roma : Città Nuova, 2000.

CROUZEL, Henri. **Introduction**. In : GRÉGOIRE LE THAUMATURGE. **Remerciement a Origène. Lettre d'Origène a Grégoire**. Texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel. Paris : Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes, 148).

CROUZEL, Henri. **La Passion de l'Impassible** : un essai apologétique et polémique du III<sup>e</sup> siècle. In: **L'homme devant Dieu** : mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Paris : Aubier Montaigne, 1963. (Théologie, 56).

CROUZEL, Henri. **Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin**. In: DALY, Robert J. (Ed.). **Origeniana quinta**. Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 1992. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV).

CROUZEL, Henri. **Origène et Plotin** : comparaisons doctrinales. Paris : Téqui, 1992.

CROUZEL, Henri. **Origène**. Paris: Lethielleux, 1985.

DE WAELHENS, Alphonse et BIEMEL, Walter. **Introduction**. In : HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. France : Gallimard, 1953.

DEL TON, Giuseppe. **Introduzione**. In: ORIGÈNE. **La preghiera**. A cura di Giuseppe Del Ton. Roma : Oscar Uomini e Religioni, 1984.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História eclesiástica**. Tradução das Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).



FATTAL, Michel. **Image, mythe, logos et raison**. Paris : L'Harmattan, 2009.

FORTE, Bruno. **A Trindade como história**: ensaio sobre o Deus cristão. Tradução de Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1987.

GALL, Robert S. **Beyond Theism and Atheism**: Heidegger's significance for Religious Thinking. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

GASPARRO, Giulia Sfamini. Verbete **Anima**. In: CASTAGNO, Adele Monaci (a c. di). **Origene : Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere**. Roma : Città Nuova, 2000.

GILBERT, Paul. “**Eu sou aquele que serei**”. Deus: da sarça ardente às aventuras da razão. In: MIES, Françoise (org.), **Bíblia e filosofia**: as luzes da razão. Tradução de Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Loyola, 2012.

GILSON, Étienne. **Las constantes filosóficas del ser**. Traducción de Juan Roberto Courrèges. Pamplona: EUNSA, 2005.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE. **Remerciement a Origène. Lettre d'Origène a Grégoire**. Texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel. Paris : Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes, 148).

GREISCH, Jean. **De l'ontologie fondamentale à la métaphysique du *Dasein*. Le tournant philosophique dès années 1928-1932**. In: CARON, Maxence. **Heidegger**. Paris: Cerf, 2006.

GREISCH, Jean. **Ontologie et temporalité** : esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.

HADOT, Pierre. **Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme** : a propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode. In : VIGNAUX, Paul (dir.). **Dieu et l'être** : exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24. Paris : Études Augustiniennes, 1978.

HADOT, Pierre. **Les exercices spirituels et philosophie antique**. Préface d'Arnold I. Davidson. Paris : Albin Michel, 2002. Nouvelle édition revue et augmentée.

HARDER, Yves-Jean. Verbete **Amor**. In: LACOSTE, Jean-Yves (Direção de). **Dicionário crítico de teologia**. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.

HARL, Marguerite. **Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné**. Paris: Seuil, 1958. (Patristica sorbonensia, 2).

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Romanos**. In: BECKHÄUSER, Frei Alberto. Petrópolis: Vozes [et alii], 2000.

JAEGER, Werner. **Paideia**. Tradução de Editorial Aster. Lisboa: Herder, s/d.

JANICAUD, Dominique. **Le tournant théologique de la phénoménologie française**. Combas : L'Éclat, 1991.

JONAS, Hans. **La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía**: de la mitología a la filosofía mística. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000. (Pensamiento y Sociedad, 23).

KANNENGIESSER, Charles. **Origen, Systematician in De Principiis**. In: DALY, Robert J. (Ed.). **Origeniana quinta**. Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 1992. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV).

KONNINCK, Thomas de. **La «Pensée de la Pensée» chez Aristote**. In: KONNINCK, Thomas de et PLANTY-BONJOUR, Guy (dir.). **La question de Dieu selon Aristote et Hegel**. Paris : PUF, 1991.

LACOSTE, Jean-Yves. **Verbete Ser**. In: LACOSTE, Jean-Yves (Direção de). **Dicionário crítico de teologia**. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.

**Le Cantique des Cantiques**. Paris : Cerf, 1953. (La Saint Bible).

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Apresentação**. In: HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1999b.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison**. In : **Die Philosophischen Schriften**, Bund VI. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Germany : Georg Ulms, 1961.

LÉONARD, André. **Hegel et le droit de l'Absolu dans la pensée de Claude Bruaire**. In : KONNINCK, Thomas de et PLANTY-BONJOUR, Guy (dir.). **La question de Dieu selon Aristote et Hegel**. Paris : PUF, 1991.

**Les Livres des Maccabees**. Paris : Cerf, 1948. (La Saint Bible).

MONTEIRO, Alina Torres. **Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004. (Fundamenta, 24).

NAUTIN, Pierre. **«Je suis celui qui est» (Exode 3,14) dans la théologie d'Origène**. In : VIGNAUX, Paul (dir.). **Dieu et l'être : exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24**. Paris : Études Augustiniennes, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NYGREN, Anders. **Eros e agape : la nozione cristiana dell'amore e le sur transformazioni**. Traduzione di Nella Gay. Bologna: Mulino, 1971.

O'LEARY, Joseph S. **Knowledge of God: how prayer overcomes Platonism (Contra Celsum VI-VII)**. In: HEIDL, G.– SOMOS, R. (Ed.) in collaboration with C. NÉMETH.

**Origeniana nona.** Leuven – Paris: Uitgeverij Peeters, 2009. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CCXXVIII).

O'LEARY, Joseph S. **Le destin du Logos johannique dans la pensée d'Origène.** In : *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 83/2, 1995.

OSBORNE, Catherine. **Eros unveiled: Plato and the God of Love.** Oxford: Clarendon Press, 2002.

OSBORNE, Catherine. **Neoplatonism and the Love of God in Origen.** In: DALY, Robert J. (Ed.). **Origeniana quinta.** Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 1992. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV).

PAMPHILE et EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Apologie pour Origène.** Texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod. Paris : Cerf, 2002. (Sources Chrétiennes, 464).

PASTOR DE HERMAS. **Mandamentos.** In: *Padres Apostólicos.* Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 1).

PAZZINI, Domenico. **Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro del Commentario a Giovanni di Origene.** In: DALY, Robert J. (Ed.). **Origeniana quinta.** Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 1992. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV).

PAZZINI, Domenico. Verbetete **Figlio.** In: CASTAGNO, Adele Monaci (a c. di). **Origene :** Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere. Roma : Città Nuova, 2000.

PERCZEL, István. **God as monad and henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon.** In: PERRONE, L. (Ed.) in collaboration with P. BERNARDINO and D. MARCHINI. **Origeniana octava.** Volume II. Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters, 2003. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXIV).

PINTOR-RAMOS, Antonio. **Introducción a la edición castellana.** In: LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia.** Tradujo de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987. (Hermeneia, 26).

PLATON. **Oeuvres complètes IV-1-3 : Phedon ; Le Banquet ; Phedre.** Paris : Les Belles Lettres, 1949.

PLATON. **Oeuvres complètes VII-1 : La République, livres IV-VII.** Paris : Les Belles Lettres, 1949b.

PLATON. **Oeuvres complètes VIII : Parménide ; Théétète ; Le Sophiste.** Paris : Les Belles Lettres, 1950.

PLATON. **Oeuvres complètes X : Timee ; Critias.** Paris : Les Belles Lettres, 1956.

PLATON. **Oeuvres complètes XI-2 : Les Lois, livres III-VI.** Paris : Les Belles Lettres, 1951.

- PLATON. **Oeuvres complètes XIII-1 : Lettres**. Paris : Les Belles Lettres, 1960.
- PORPHYRE. **Lettre à Marcella**. In: FIRMICUS – PORPHYRE – SALLUSTIUS. **Trois dévots païens**. Traduction de A. J. Festugière. Paris: Arfuyen, 1998.
- PRADO, Adélia. **Miserere**. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2014, 3ª edição.
- PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011.
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo**. Versión castellana de Raúl Gabás Pallás. Barcelona : Herder, 1984, 3ª edición.
- REEMTS, Christiana. **Origenes : Eine Einführung in Leben und Denken**. German : Echter Verlag GmbH, 2004.
- RICOEUR, Paul. **Da interpretação à tradução**. In: LACOCQUE, André e RICOEUR, Paul. **Pensando biblicamente**. Tradução de Raul Fiker. Bauru, SP: Edusc, 2001.
- RICOEUR, Paul. **Outramente: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Lévinas**. Tradução do original francês por Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ROLLAND, Jacques. **Sortir de l'être par une nouvelle voie**. In : LEVINAS, Emmanuel. **De l'Évasion**. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris : Fata Morgana, 1982.
- ROLLAND, Jacques. **Sortir de l'être par une nouvelle voie**. In : LEVINAS, Emmanuel. **De l'Évasion**. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris : Fata Morgana, 1982.
- ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redención**. Edición traducida y preparada por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2006. (Hermeneia, 43).
- RUFIN D'AQUILLÉE. **Sur la falsification des livres d'Origène**. In : PAMPHILE et EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Apologie pour Origène**. Texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod. Paris : Cerf, 2002. (Sources Chrétiennes, 464).
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. **L'Idée du Bien en tant qu'archê dans la République de Platon**. In : FATTAL, Michel (dir.). **La philosophie de Platon** (tome 1). France : L'Harmattan, 2001.
- VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. **El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas**. Madrid : UPCM, 1982.
- VIGNAUX, Paul (dir.). **Dieu et l'être : exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24**. Paris : Études Augustiniennes, 1978.
- ZARADER, Marlène. **A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica**. Tradução de Sílvia Meneses. Lisboa: Piaget, 1999. (Pensamento e filosofia, 31).
- ZILLES, Urbano. **Crer e compreender**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. (Filosofia, 175).