

## TRADUÇÃO

### A Fenomenologia e o Deus em questão. Notas sobre uma querela (francesa) contemporânea

### La fenomenologia e il Dio in questione. Note su una querelle (francese) contemporânea

Carla Canullo

Università degli Studi di Macerata – UNIMC<sup>1</sup>

134

Tradutora

Iris Fátima da Silva Uribe

Universidade Federal do Maranhão – UFMA<sup>2</sup>

## RESUMO

Embora não seja óbvio ou fácil abordar a questão da "fenomenologia e teologia" depois de Heidegger, alguns filósofos franceses, que afirmam pertencer à fenomenologia por meio de suas obras, reabriram a "questão de Deus". Uma questão que, mesmo em Husserl, não foi completamente fechada ou esclarecida. O presente estudo, baseado na obra do fundador da fenomenologia, investiga a maneira pela qual essa questão surge nas obras do próprio Husserl, na Fenomenologia Francesa e como o "affaire théologique" é uma questão irreduzível.

## PALAVRAS-CHAVE

Questão de Deus; Epoché; Edmund Husserl; Transcendência; Fenomenologia Francesa

---

<sup>1</sup> Colaboradora do GEPFIT-UFMA. E-mail: [carla.canullo@unimc.it](mailto:carla.canullo@unimc.it). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5867-8397>

<sup>2</sup> Pesquisadora do GEPFIT-UFMA. E-mail: [irisf.uriibe@gmail.com](mailto:irisf.uriibe@gmail.com). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-9335-5120>

## ABSTRACT

Although addressing the question of “phenomenology and theology” after Heidegger is not obvious or easy, some French philosophers, who claim through their work belonging to phenomenology, have reopened the “question of God”. A question that, even in Husserl, was not completely closed or clarified. The present study, based on the work of the founder of phenomenology, investigates the way in which this question arises in the works of Husserl himself, in French Phenomenology and how the “affaire théologique” is an irreducible matter.

## KEYWORDS

Question of God; Epoché; Edmund Husserl; Transcendence; French Phenomenology

## 1 FENOMENOLOGIA E RELIGIÃO: UMA QUESTÃO EM TENSÃO

Nem mesmo o mais sumário dos quadros históricos poderia ignorar a abertura para “questões de filosofia da religião” que caracterizou a fenomenologia desde seus primórdios, tema sobre o qual, afinal, não falta literatura. Além da indubitável abertura para questões concernentes à religião comprovadas pelo próprio Husserl (DUPRÉ, 1968, p. 201)<sup>3</sup>, a fenomenologia voltou-se para a questão de Deus ou, pelo menos, para a vida religiosa, ou seja, para a filosofia da religião. No entanto, apesar dessas questões, dentro da escola fenomenológica, agora já terem sido bem estabelecidas (HÉRING, 1926; GREISCH, 2002), não faltam controvérsias e tensões.

Na verdade, motivado pelo acontecimento e pelo renascimento de uma certa fenomenologia que não escondia sua abertura e paixão religiosas, Dominique Janicaud escreveu dois livros nos quais o *côté* religioso da pesquisa fenomenológica é criticado com muita veemência. O primeiro volume é *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), o segundo, talvez menos conhecido, mas mais interessante porque – indo além das polêmicas – avança uma hipótese filosófica, é *La phénoménologie éclatée* (1998).

No primeiro livro, o alvo são Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, os quais teriam negligenciado um tema decisivo da fenomenologia, a intencionalidade, optando, em vez disso, pelo “transbordamento do horizonte intencional” (JANICAUD, 1991, p. 15). O que Edmund Husserl chamou em *Idee I* “o principal tema fenomenológico” (1976a, § 84) desapareceria em favor da desenvoltura “da alteridade que me despoja de mim mesmo” (JANICAUD, 1991, p. 15). Entre qualquer tipo de *desevoltura* de transcendência, ou entre qualquer ampliação de horizontes em direção ao invisível, e o paciente questionamento e indagação do visível, Janicaud escreve, *il faut choisir* (1991).

<sup>3</sup> Louis Dupré escreve: “Once asked by his disciple Roman Ingarden what he thought to be the fundamental problem in philosophy, Husserl replied: “The problem of God, of course””, p. 201.

Em *La phénoménologie éclatée* (1998), especialmente no segundo capítulo intitulado *Une phénoménologie athée?*, Janicaud analisa a obra de Mikel Dufrenne, *Pour une philosophie non théologique* (DUFRENNE, 1973, p. 7-57), na qual o filósofo enfatiza a ambiguidade do pensamento heideggeriano no que diz respeito à herança teológica e a influência que esse pensamento assumiu em relação às obras cripto-teológicas, como as de Jacques Derrida e Maurice Blanchot, autores que, seguindo o exemplo de Heidegger, chegariam mais tarde a uma espécie de teologia negativa (JANICAUD, 1998, p. 25). Contra este ancoramento, Dufrenne propõe “uma filosofia não teológica, que não prevê revelação ou parusia, que está aberta apenas ao dom da presença, que recusa toda origem para além da ‘potência da Natureza’; por fim, uma filosofia materialista que ateste a alegria de estar no mundo sem aprisionar-se em um conhecimento definitivo (como pretende a ciência), mas que se manifesta graças à arte cumprindo assim à vocação do homem” (JANICAUD, 1998, p. 26).

A partir da sua leitura de Dufrenne, Janicaud se pergunta o que significaria ateísmo em filosofia e responde que significa, ser privado de um deus ou de Deus, ou negar sua existência. No entanto, Janicaud (abandonando Dufrenne) acredita que também é necessário ir além das opções de ateísmo e teísmo para implantar a *epoché* mais radical de Deus (1998, p. 32), fazendo isso em total fidelidade a Edmund Husserl e, sobretudo, o respeito total das regras da aparência – já que, mais uma vez, “aquele Deus” que o ateu nega é negado a partir das regras do seu possível aparecer. Por isso, na visão de Janicaud, tanto o ateísmo quanto o teísmo devem ser submetidos à *epoché* de toda eventual “ideia” de Deus.

Como justificar, todavia, essa lealdade proclamada a um autor (Husserl) que, em Ingarden, declarou que Deus é o problema fundamental da filosofia? Isso também é corroborado pela declaração do filósofo a Edith Stein de que “a vida do homem não é outra coisa senão um caminho para Deus. Tentei chegar a isso sem a ajuda da teologia, sem suas provas e seu método; em outras palavras, tentei chegar a Deus sem Deus” (HUSSERL apud BENOIST, 1991, p. 433), um testemunho que confirma o que foi antecipado em um artigo não publicado de 1933: “Se tal ciência (fenomenologia, ndr.) pode levar a Deus, seu caminho para Deus será um caminho ateu para Deus [...] assim como é um caminho ateu para a humanidade autêntica absolutamente universal entendida como o [...] substrato supranacional, supra-histórico do que supratemporal e supra-empiricamente constitui a humanidade autêntica em geral” (HUSSERL apud BENOIST, 1991, p. 11). Um caminho conduzido, isto é, em regime de *epoché*. Qual *epoché* de Deus, todavia? Para Janicaud, deveria tratar-se de uma *epoché* que renuncia a toda transcendência e convida à investigação intencional da “riqueza do nosso estar no mundo” (1998, p. 112), motivo pelo qual a fenomenologia não seria outra coisa senão o desdobramento contínuo da intencionalidade na abertura para o sensível que aparece. Esse é o único caminho que podemos percorrer? Para responder a essa pergunta, devemos primeiro percorrer outros caminhos que interroguem diretamente os textos husserlianos. Compararemos duas leituras opostas, a de Jocelyn Benoist e a de Emmanuel Housset, que, vinte anos depois (1991-2010), refletiram sobre esse assunto (ALES BELLO, 1985; 2005).

## 2 DUAS ALTERNATIVAS: REPETIÇÃO DA ONTOTEOLOGIA OU SAÍDA DA METAFÍSICA

Voltar aos textos husserlianos nos ajuda a retornar às perguntas feitas sobre Deus. Portanto, não se diz “o que era” de Deus, mas “como era” a questão-Deus é colocada. E ao se colocar, ela inevitavelmente pergunta como se encaixa na história da teologia metafísica, ou mesmo na metafísica onto-teológica. Janicaud já havia antecipado essa questão, que tanto Benoist quanto Housset discutiram lendo os textos inéditos do fundador da fenomenologia.

Benoist, em particular, lembra como em tais textos Husserl fala de Deus recorrendo aos termos da metafísica antiga e moderna. Alguns textos sobre ética datados de 1911 são úteis para esclarecer essa maneira de lidar com a questão de Deus. Se a natureza física, a vida e o mundo do conhecimento são “dados não apenas da consciência teórica, mas também da consciência que avalia e deseja” (HUSSERL, 1988a, p. 180), por esta razão eles exigem (*fordern*) “uma posta em relação (*Beziehung*) normativa com as doutrinas dos princípios axiológicos e práticos, e exigem uma adaptação aos ideais supremos de ser e vida que se conectam (*zusammenschliessen*) com o ideal (ou: fundem-se com o ideal) do ser e da consciência supremamente perfeitos, portanto, com o ideal teológico absoluto” (HUSSERL, 1988a, p. 180). Disto deriva, prossegue Husserl, “um último problema ontológico, com o qual a humanidade teve de lidar desde o início, isto é, o problema do significado real (*realen*) da ideia de Deus, ou mesmo o problema da criação, o problema da força realizadora de ideais absolutos” (1988a, p. 181).

Agora, é claro que estes problemas remetem:

À doutrina filosófica dos princípios, mais precisamente a uma teologia e teleologia filosóficas puras [...]. É claro que devemos dividir a filosofia, como ciência do absoluto, primeiramente em filosofia pura ou apriórica: ela abrange um complexo de doutrinas de princípios, de disciplinas puras ou racionais [...] às quais se acrescentam as disciplinas noéticas e então, no final e acima de tudo isso, a doutrina puramente teleológica do ser e a pura teoria de Deus - sendo esta última uma disciplina apriórica, lidando com uma ideia e não com uma realidade [...] (HUSSERL, 1988a, p. 182).

Quando Edith Stein escreveu que a posição de Husserl reconduz Deus ao sujeito e não afronta a questão da crença (2017, p. 329-357), compreenderá um ponto que a passagem recém-citada confirmaria. Mas ela não é, como geralmente acontece com Husserl, a última ou única palavra. Esse texto de 1911 é repetido no texto de 1920 publicado no manuscrito F I 24, *Formale Ethik und Probleme des praktischen Vernunft*: “Deus é *entelequia* e fora dele “nada” é, é o que forma tudo [...]. O mundo deriva seu

137

Tradutora

Íris Fátima da Silva Uribe

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 134-153

ser de Deus e, fora dele, é “nada” (HUSSERL apud BENOIST, 1991, p. 441). Com isso, comenta Benoist, Husserl se coloca perfeitamente na história da onto-teologia porque “Deus é princípio e começo como *entelequia*. Nele, o ser é realizado como realidade perfeita, e essa realização fundamenta a perfeita coincidência do ser com o ser. Nisso reside a estrutura fundamental da ontoteologia” (BENOIST, 1991, p. 441). Mas é na passagem sucessiva que Benoist inscreve Husserl na questão idealista e ontológica moderna. Segundo Husserl, escreve Benoist, “o todo do ser, do qual Deus é a ideia, é o todo do ser constituído que se efetua em Deus, é a totalidade do processo constitutivo disso tudo. [...] Neste sentido [...] Deus é a própria consciência, ou ao menos a consciência como Ideia de si mesma” (BENOIST, 1991, p. 441).

Entretanto, outros intérpretes, lendo as mesmas passagens, deixam a questão pelo menos indecisa. De uma opinião diferente da de Benoist é Emmanuel Housset, que não apenas destaca os diferentes significados em que Husserl fala de Deus (HOUSSET, 2010)<sup>4</sup>. Mas, embora não negue a presença de um lado metafísico e ontoteológico em Husserl, ele questiona a transcendência de Deus ao compreender a mesma natureza enigmática de toda transcendência, inclusive a do mundo. Em outras palavras: se a questão de Deus permanece em aberto, é porque a transcendência permanece assim em Husserl. Certamente, “o procedimento husserliano permanece deliberadamente metafísico e (se) o que caracteriza a filosofia é o pensamento do ser, Deus só pode ser compreendido dentro do horizonte do ser constituído” (HOUSSET, 2010, p. 193). Mas, Housset observa logo depois, existem textos onde Deus é subtraído desse horizonte, como mostra esta passagem husserliana no B1 14, p. 155:

Não há nada que nos impeça de pensar que podemos ir [...] além dos limites de nossa vida de consciência [...] que esse além é pelo menos pensável, ou pelo menos possível como uma esfera de ser que permanece inacessível para nós, ou um “Nada” que não depende de nossas verificações ou legitimações. [...] Nossa suposta evidência apodíctica diz: isso é apenas um absurdo, um absurdo. Mas há muitas coisas que atingem nossa consciência que não captamos em seu próprio ser, ou seja, em sua experiência real (HUSSERL apud HOUSSET, 2010, p. 194).

Passagem que Housset comenta deste modo:

Toda experiência de Deus pressupõe uma intenção, mas Deus é também Aquele que se dá sem poder ser constituído como um noema e que excede todas as minhas representações. [...] É simplesmente uma questão de pensar fenomenologicamente sobre a possibilidade de Deus se doar de uma maneira tão diferente da doação de entidades mundanas que Ele mesmo não pode mais ser uma Ideia (2010, p. 197).

---

<sup>4</sup> Segundo Housset, para além do Deus metafísico, na verdade, em Husserl existe um Deus “ético” e um Deus como ato puro.

É, por conseguinte, a elucidação do ateísmo metodológico de Husserl, ateísmo que significa que “o filósofo não é necessariamente aquele que pergunta o que Deus se tornou quando a fé desaparece, mas aquele que quer [pôr] entre parênteses a fé para esclarecer a pura fenomenicidade de Deus” (HOUSSET, 2010, p. 198-199). Em outras palavras, quando Husserl não exclui que se possa ir além do horizonte intencional, ele está apenas apontando para uma situação no limite da consciência intencional e não para uma “presença” além da consciência intencional. O que não elimina a tensão dos textos husserlianos em relação à ideia de Deus, pois, ao mesmo tempo, “Deus como valor absoluto é uma forma do sistema ontoteológico da metafísica, uma vez que todo objeto é constituído pelo poder de síntese da consciência e da Ideia teleológica inseparável da consciência” (HOUSSET, 2010, p. 208), mas também, “a fenomenologia livre de toda construção metafísica de Deus pode retornar ao puro e simples fenômeno de cada coisa, inclusive de Deus” (HOUSSET, 2010, p. 208).

A tensão entre fenomenologia e religião é, portanto, encontrada em Husserl e repetida pelos intérpretes. O que poderia ser entendido, por um lado, como uma confirmação de que a fenomenologia é uma série interminável de indecisões e que somente sua superação em outra coisa (por exemplo, na hermenêutica, como fez Heidegger) desata seus nós. Ou, por outro lado, poderia ser o caso de que essa tensão é característica da fenomenologia em sua intenção de abrir horizontes sempre novos, em cujo objetivo Husserl põe em jogo reduções sempre novas (HUSSERL, 1956). Reduções utilizadas para responder à natureza enigmática e problemática da transcendência.

139

### 3 O ENIGMA DA TRANSCENDÊNCIA E A REDUÇÃO

Ao apresentar a redução fenomenológica em *A ideia da fenomenologia* (HUSSERL, 1950b, p. 6), Husserl observa que, para evitar a falaciosa *metabasis eis allo genos* na qual o conhecimento natural cai, é necessário dispensar toda transcendência, fornecendo-lhe, precisamente por meio da redução, um índice de nulidade. Nenhuma presença transcendente pode ser apreendida, de fato, em sua absoluta autodadidade (*Selbstgegebenheit*), um privilégio que pertence exclusivamente à imanência (pura) da esfera das *cogitationes*.

A transcendência constitui, portanto, o enigma no qual o conhecimento natural tropeça e o enigma, *Rättsel*<sup>5</sup>, a transcendência é porque só pode ser pressuposta, mas nunca apreendida diretamente; novamente, a transcendência é *enigma* porque não pode ser apreendida na sua evidente autodadidade (HUSSERL, 1950b, p. 37); por fim, é essa transcendência posta, mas não apreendida que deve ser fornecida com um índice de nulidade.

<sup>5</sup> Enigma não no sentido do quesito ou questão para resolver, mas no sentido de “problema obscuro”.



Todavia, o significado (husserliano) de transcendência não é inequívoco e revela a mesma tensão identificada com relação à questão-Deus: assim como é distinguido, na *Ideia da fenomenologia*, em real (“*reel*”) e intencional (HUSSERL, 1950b, p. 35-36), no primeiro volume das *Ideias* também se fala de “transcendência na imanência”. Entre os lugares husserlianos mais conhecidos em que a expressão se repete está o § 57 do primeiro volume das *Ideias* (HUSSERL, 1976a, p. 109), onde o eu puro (HUSSERL, 1973a) é definido dessa forma; outra passagem em que a expressão se repete está em *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie* (HUSSERL, 1973a, p. 166; 1950a, § 47-50 e § 95-100), onde o § 28, cujo título é *A experiência fenomenológica*, é dedicado à “transcendência na imanência”. Sua “transcendência na imanência” e a possibilidade de ilusão. Empatia e experiência de si mesmo (HUSSERL, 1976a, § 58). A conotação de “enigma” para essa transcendência desaparece definitivamente: é, de fato, uma transcendência que é imanente à consciência. O significado negativo de “enigma” é, portanto, apropriado apenas para a posição de uma presença transcendente, e não para a transcendência em si. Isso é suficiente para salvar a pergunta sobre Deus? Não, já que a transcendência é dita de Deus da mesma forma que é dita do mundo e de toda estranheza. E como todo acesso às “coisas em si”, a partir da *Ideia da fenomenologia*, só é possível por redução, a “transcendência de Deus” não é exceção a essa redução, que pode ser colocada fora de circuito (HUSSERL, 1988b; 1976b, § 53; 1974; 1973b). Mas os textos, mais uma vez, precisam ser lidos em tensão e, sem expandir para outros lugares aos quais se recorre quando se lida com a questão-Deus, limitaremos nossa leitura aos parágrafos de *Idee I* que discutem a redução da transcendência (HUSSERL, 1976a, § 57, p. 110).

O § 58 segue aquela na qual a consciência é descoberta como uma transcendência especial não constituída, ou seja, como “transcendência na imanência” (HUSSERL, 1976a), ou também: o eu puro como o resíduo irreduzível que permanece após cada outro parêntese. Sobre essa transcendência na imanência, Husserl escreve que, “dada a função imediatamente essencial que essa transcendência desempenha em toda cogitatio, não poderemos colocá-la fora de ordem, mesmo que para muitas pesquisas as questões inerentes ao puro “eu” possam permanecer sem resposta. Consideremos, portanto, o eu puro como um dado fenomenológico, mas somente na medida em que pudermos verificar com evidência imediata sua essência característica e seu oferecimento em conjunto com a consciência pura” (HUSSERL, 1976a, § 58). Em contraste com essa transcendência especial, a existência de um ser “divino” externo ao mundo e que seria “transcendente não apenas com relação ao mundo, mas também manifestamente com relação à consciência “absoluta”” (HUSSERL, 1976a, § 58, p. 111), ou seja a existência de um “absoluto” “em sentido totalmente diferente do absoluto da consciência” (HUSSERL, 1976a, § 58) e diferente da transcendência no sentido do mundo, deve ser colocado entre parênteses. Ele seria, ou pelo menos essa parece ser a indicação de Husserl, um absoluto divino autonomamente existente, e não mais o caráter da consciência. No entanto, embora a transcendência de tal absoluto seja diferente do absoluto do mundo, ela é transcendente à consciência *da mesma forma* que as outras transcendências naturais são transcendentess a ela; portanto, Husserl associa

a transcendência do absoluto divino e a transcendência do mundo, de modo que “a esse “absoluto” e “transcendente” estendemos naturalmente a redução fenomenológica. Ela deve permanecer fora de circuito com relação ao nosso campo de pesquisa, na medida em que esse deve ser o campo da consciência pura” (HUSSERL, 1976a, § 58).

Os §§ 57 e 58, aqui examinados, retomam o que os §§ 50 e 51 já haviam discutido, o § 50 abrindo o campo da consciência pura e absoluta como “resíduo fenomenológico”, o § 51 afirmando que essa esfera é independente da natureza, a qual nem sequer condiciona a existência porque “a própria natureza acaba sendo um correlato de consciência e existe e existe apenas na medida em que é constituída em conexões de consciência sujeitas a regras” (HUSSERL, 1976a, § 51, p. 96). Nas *Anotações* que segue este parágrafo Husserl precisa: “Se a factualidade na ordem dada do curso da consciência nas suas singularizações individuais e a teleologia imanente a estas singularizações justificam a legitimidade de interrogar-se sobre o fundamento dessa ordem, o *princípio teológico*, que pode talvez ser razoavelmente suposto, não pode ser tomado *como uma transcendência no sentido do mundo*: pois isso constituiria [...] um círculo vicioso” (1976a, § 51). Se, por conseguinte, uma transcendência teológica pudesse surgir, ela teria que surgir em um sentido especial, evitando contradizer o que foi rigorosamente dito sobre a esfera absoluta da consciência.

Mas não é talvez um contrassenso? Com efeito, o círculo vicioso parece ser a hipótese oposta, que pretende encontrar o princípio da teleologia imanente à consciência na própria consciência. Em vez disso, e isso para Husserl não é um círculo vicioso, “o princípio ordenador do absoluto deve ser encontrado [...] no absoluto mesmo” (HUSSERL, 1976a, § 51).

Apenas uma contradição aparente que Husserl explica imediatamente:

Uma vez que um Deus mundano é evidentemente impossível, e uma vez que a imanência de Deus na consciência absoluta não pode ser concebida como imanente no sentido de ser experimentada [...], deve haver na corrente absoluta da consciência e em sua série infinita outras formas de anunciar transcendências além daquela que dá origem à constituição das realidades cósmicas como uma unidade de manifestações concordantes; e deve haver também um anúncio de ordem intuitiva, ao qual o pensamento teórico poderia se adaptar e segui-lo racionalmente para tornar inteligível o poder unitário do suposto princípio teológico. [...] No entanto, tudo isso não pode nos interessar mais aqui. De imediato, não visamos à teologia, mas à fenomenologia (1976a, § 51, p. 96).

Em nossa opinião, a questão da transcendência é mais explorada nessa passagem e menos no § 58. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a esfera absoluta da consciência foi conquistada e que é a ela que aderimos. Portanto, aqui, e antes do § 58,

141



estamos em um regime de redução. E esse regime de redução declara uma falta ou ausência. Uma vez que os modos que conhecemos, ou seja, a transcendência mundana e a imanência consciencial, ambos tornam “Deus” impossível, então, para colocar a questão de Deus, outros modos de transcendência devem surgir, assim como deve ser possível dar uma ordem intuitiva que exceda o pensamento teórico e imponha a ele, por assim dizer, sua própria ordem, que é, além disso, diferente da ordem causal. Mas este outro modo, teológico, é abandonado por Husserl que está lidando com fenomenologia e não com teologia. A afinidade com a passagem do manuscrito B I 14 citada anteriormente, em que é anunciada a possibilidade de ampliar os limites da consciência decretando outros modos de fenomenalidade, é clara: embora nada de positivo possa ser dito sobre o que está fora da esfera da consciência absoluta, essa possibilidade não pode ser negada e, de fato, Husserl a afirma *distinguindo-a* do modo como o mundo, a natureza ou outras entidades “são”. Há um “nada” de determinação que somente “nossa suposta evidência apodítica” declara ser sem sentido ou sem sentido simplesmente porque seu conhecimento é, com relação a essa possibilidade, inadequado. Quando, no § 58, Husserl passa a colocar Deus fora de circuito (HOUSSET, 2010, p. 208-209), colocará fora de circuito não isso que *falta* na fenomenologia porque não é *reconduzível* ao campo da consciência, mas esse modo da transcendência que a consciência domina perfeitamente. Longe de ser um *hapax*, então, o texto do manuscrito B I 14 encontra correspondência ao menos em um texto editado, *Anotações* no § 51 de *Idee I*, onde um modo diferente de anunciar-se da transcendência avança embora Husserl o esqueça pelas exigências da pesquisa fenomenológica.

A questão-Deus, por isso mesmo, é vista por Husserl que, no entanto a trata de modo controvertido. Por isso, uma vez chegados a este ponto, procurar os novos modos da transcendência que o autor tem apenas ensombrado significaria ir além de Husserl - repetindo não apenas o gesto da primeira geração de fenomenólogos (Scheler, Héring, Stein), mas, também os desdobramentos mais recentes da fenomenologia (Levinas, Henry, Chrétien, Marion, Derrida)<sup>6</sup>. É possível, todavia, afrontar a questão-Deus permanecendo ainda com Husserl? Aparentemente, se *o enigma da transcendência* conduziu à necessidade da redução para evitar *metabasis eis allo genos*, e se do exercício da redução revelou-se que a questão-Deus é colocado fora de circuito quando sua transcendência é pensada a) na forma da transcendência do mundo e das entidades e b) a partir da consciência, ou seja, a partir da única esfera absoluta que é fenomenologicamente *aberta*, então a questão deveria ser encerrada de uma vez por todas. Em vez disso, Husserl a mantém explicitamente aberta. Teologicamente, ele não pode dizer nada, porque isso envolveria a investigação de formas da datitude da transcendência que excedem o domínio da consciência absoluta. Mas fenomenologicamente a) a questão permanece aberta porque o é quanto b) à possibilidade de acesso, como as passagens citadas afirmam. E o acesso às esferas que o conhecimento natural oculta realizando *metabasis eis allo genos* acontece em

142

---

<sup>6</sup> Sobretudo o fenômeno saturado por Marion (1997, p. 287-303) parece ir nesta direção.

fenomenologia só através da posta entre parênteses operada pelas reduções e pela *epoché*.

Manter este acesso é um gesto fiel a Husserl, pois, já mantém o início com um objetivo que 1) segue as duas indicações que Husserl mesmo deixou; 2) não pergunta nada dos modos da *presença* de Deus ou vê a teologia (ponto com o qual concordamos com Janicaud). Simplesmente interroga os modos da possível abertura da questão-Deus atendo-se as puras e simples indicações husserlianas que mostram o possível dar-se da transcendência para além (ou para aquém) da evidência apodítica. Resta saber se isto é pelo menos possível.

## 4 A AUSÊNCIA IRREDUTÍVEL

Não perguntar nada sobre a “presença” de Deus, mas apenas questionar o possível acesso à sua pergunta é, obviamente, pouco. Para que serve examinar a possibilidade de que a questão permaneça em aberto? Para nada e para ninguém, mas precisamente por essa razão é verdadeiramente útil: porque além das diferentes posições pessoais, mesmo do ateísmo metodológico, esse acesso chega à raiz da pergunta sobre Deus para perguntar se ela é ou não irreduzível e irreduzível; portanto, para perguntar não se Deus existe e pode ser acreditado ou negado, mas se a pergunta sobre Deus, o próprio fato de poder falar dela, é legítima e resiste às suas diferentes negações. Ou seja, se, além das posições pessoais, a questão-Deus pode ser colocada porque é irreduzível.

Para Husserl, acabamos de ver, essa questão, aberta, mas indecisa, não é irreduzível dado que o único resíduo transcendental, e logo a única irreduzibilidade, limitadamente aos parágrafos que temos lido, é a consciência pura ou absoluta. Para procurar outros modos de dar-se do irreduzível, e talvez também da questão-Deus, é preciso ir mais longe que Husserl junto a outros, da escola da fenomenologia, têm-se interrogado sobre o irreduzível. Entre estes, Henri Maldiney escreveu: “O irreduzível! Porque o artigo “o”?” (1993, p. 11-49), querendo salientar a pluralidade. Irreduzível, escreve Maldiney, é a *Gegebenheit* husserliana enquanto *cogitatio* que, contemporaneamente, tem em si intuição e intenção. Mas irreduzível é também “o significar (*la signification*)” (1993, p. 11-49) enquanto sentido que permanece no caso de colapso total do mundo. Abandonando a cena husserliana, o filósofo francês volta-se mais tarde a Heidegger que, desde 1919, com a expressão *es weltet*, visa o único horizonte em que tudo se dá, isto é o acontecimento do mundo (MALDINEY, 1993, p. 28-29) e, com isto, todo acontecimento. Com efeito, “o acontecimento é o irreduzível da existência. Não porque é um fato, uma estrutura ou um projeto [...] mas porque, como a existência e com ela, não existe signo de reconhecimento que lhe permita explicitar-se no modo do enquanto. Ele é irreduzível “[...] até para si mesmo” (MALDINEY, 1993, p. 49).

Partindo de Husserl e indo além do fundador da fenomenologia, Maldiney identifica então diferentes modos de dar-se do irreduzível, entre os quais, no entanto,

143

Tradutora

Iris Fátima da Silva Uribe

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 134-153

não está a questão-Deus. Esta ausência conduz a encerrar ou reabrir a questão mesma? Na verdade, se colocada nestes termos, a pergunta não tem resposta: por qual motivo, com efeito, inclinar para a solução afirmativa ou positiva? A única coisa que podemos dizer é que a questão-Deus falta frente disto que “existe”. De irreduzível em irreduzível, Maldiney alcança, contudo, a irreduzibilidade do acontecimento. Claro, nós podemos estender essa evenemencialidade até Deus, como Heidegger autorizaria a fazer (HEIDEGGER, 2003). O que, no entanto, não tocaria ainda o ponto da questão que temos colocado: a questão-Deus è irreduzível e nisto fenomenológica, dado que a fenomenologia, colocando fora de circuito as diversas transcendências, tenta enxergar precisamente a este irreduzível? E o irreduzível, para ser reconhecido como tal, pode ser apenas relacionado com a redução?

Evidentemente não, e o próprio Maldiney nos mostra isso: é possível ir de irreduzível a irreduzível, permanecendo dentro da esfera fenomenológica, sem entrar em jogo com reduções e *epoché*. É certamente possível compreender o irreduzível dessa forma, sem reduções e *epoché*, mas renunciar a esse gesto radical, como Maldiney faz em seu texto, implica uma consequência não desprezível, a saber, a permanência no domínio do *es gibt*. E embora este *es gibt* não seja colocado ao modo da mais clássica “metafísica da presença”, ela, para ser, deve ser colocada de todo modo à luz de um como/*wie* que o faz aparecer, e este como/*wie* é o acontecimento do evento – ou o acontecimento enquanto evento. Ora, se este é o modo em que o *es gibt* irreduzível aparece, não surpreende que a questão-Deus desapareça: se o acontecimento evenemencial continuar sendo o horizonte de toda manifestação, a pergunta sobre Deus pode e deve ser feita (Heidegger ensina) mas ela não será irreduzível e incontornável. Permanecerá uma questão que fenomenologicamente *pode ou não pode* ser colocada, em oposição a outras perguntas que *não podem deixar de ser feitas* (e, portanto, são radicalmente irreduzíveis), como o mundo, o *ego* e, acima de tudo, o evento. Portanto, a questão-Deus não apenas não beneficia ninguém, mas também não beneficia ninguém porque é acidental e fenomenologicamente não é um acidente. Para ser rigorosos e afirmar definitivamente sua acidentalidade e não-incidência, a questão-Deus teria que ser definitivamente atribuída apenas ao domínio teológico, como Husserl já propôs. Mas também para esse propósito, ou seja, para encerrar fenomenologicamente a questão, é necessária uma contraprova ou confirmação que finalmente sancione sua não irreduzibilidade e seu caráter teológico e não filosófico. Para fazer isso, o banco de testes não será tanto a questão-Deus, cuja dificuldade ensaiamos, mas a própria *epoché* cuja tarefa fenomenológica é suspendê-la para colocá-la radicalmente fora de jogo - a *epoché* de Deus. Sobretudo, será então uma questão de saber se é possível uma *epoché* que, como Janicaud queria, seja uma suspensão de toda manifestação possível de Deus.

## 5 A EPOCHÉ À PROVA DO IRREDUTÍVEL

Para isso, por sua vez, tentaremos ser o mais fiel possível à *epoché* entendida como uma suspensão radical que fornece a todas as transcendências um índice de nulidade,

não para anulá-las, mas para retornar a elas da maneira mais autêntica e irreduzível, mesmo ao custo de ter que decretar, no final, a impossibilidade de retornar a elas. Antes, porém, um ponto deve ser esclarecido. Até agora, foi visto que somente as reduções têm a ver com o irreduzível (HUSSERL, 1950a, § 44)<sup>7</sup>, mas o que acontece quando o irreduzível se torna o leito de teste da *epoché* (distanciando-se do irreduzível sem *epoché* de Maldiney)? Uma questão que surge quando se quer abordar a questão da *epoché* de Deus a fim de negar ou testar se e de que forma a questão-Deus é irreduzível. Ao dissolver, portanto, o binômio redução-irreduzível, veremos como a *epoché* e o irreduzível podem se relacionar.

O que chama a atenção nessa relação é o fato de que a suspensão de qualquer julgamento de validade não tem a intenção de chegar a qualquer irreduzível, ela simplesmente o suspende. Mas, ao fazer isso, em uma inspeção mais minuciosa, a *epoché* faz mais do que uma apreensão fenomenológica do irreduzível: ela o legitima ao torná-lo, para todos os efeitos, uma questão fenomenológica, estabelecendo as condições para a manifestação de seu como/*wie* ou modo de aparecimento, porque ela interroga como (*wie*) “algo” é dado e não esse mesmo “algo (*etwas*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 27)<sup>8</sup>. A *epoché* não descobre o que “existe” e que é irreduzível até mesmo a si mesma, mas, de uma maneira ainda mais incontornável, suspende todo julgamento sobre o que “existe” para que o “como” que “existe” (irreduzível até mesmo a si mesma) seja dado. E o paradoxo pelo qual aquilo que “existe” é dado é que ele pode ser suspenso e, portanto, “pode não estar lá...”.

A *epoché*, ao suspender, mostra que o que “existe”, portanto até mesmo o evento, pode não existir e pode sempre, a qualquer momento, ser suspenso. Ao suspender, a *epoché* declara de maneira radical e, de certa forma, escandalosa (porque parece negar a evidência), que o que “existe” pode ser suspenso e que depende de uma arbitrariedade escandalosa. E o escândalo dessa suspensão é que essa mesma suspensão é irreduzível porque, de maneira radical, ela traz à luz que não é o significado imposto ou constituído pela consciência (e, portanto, não a *Sinngebung*) que faz surgir as questões (e, portanto, também a questão-Deus), mas que toda questão que surge não é definitiva e é suspensa, está suspensa pelo fio de uma suspensão que é totalmente livre e gratuita porque não é necessária por nada – o que também é verdade para a questão-Deus. Nisso, ou seja, como uma suspensão incontornável, a *epoché* é irreduzível. Mas há mais.

Recorrendo a uma metáfora, a que está “fora de jogo”, diríamos que a *epoché* faz aparecer aquilo que é irreduzível colocando-o “fora de jogo”: dentro do jogo, de fato,

<sup>7</sup> Isso é demonstrado pela sucessão das várias reduções de *Idee I*, mas também pela *Filosofia primeira. Teoria da redução fenomenológica*. A isto devemos acrescentar também a redução a esfera pertencente que, nas *Cartesianische Meditationen*, permitirá a HUSSERL de ganhar a esfera da estranheza primeiro e da alteridade depois.

<sup>8</sup> A fenomenologia, “não caracteriza o que é/*was* real dos objetos da pesquisa filosófica mas o *como* desta última” (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*.Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 27. Trad. mia).

o “fora de jogo” é uma regra que suspende o jogo enquanto ele está sendo jogado. Agora, colocar “fora de jogo” não é excluir a suspensão (da *epoché* ou das regras do jogo), mas é incluí-la no jogo sem impedir que o jogo continue a ser jogado. A suspensão, em outras palavras, confirma o jogo (e, portanto, mostra sua irreduzibilidade), o que também se aplica à *epoché*: ela confirma o mundo ou os campos que ela abre. No entanto, não é o jogo que confirma a suspensão, mas a suspensão confirma o jogo porque é precisamente quando ele é suspenso que se percebe que ele não está mais ocorrendo e, portanto, está ausente. No entanto, ele está faltando não como o que está faltando, mas como *o que deveria estar lá e, em vez disso, não está*. Sua ausência faz aparecer sua presença *paradoxal*, dito de outra forma: é quando a regra é suspensa que reconhecemos que ela é indispensável para o desenrolar do jogo - e, portanto, que ela é irreduzível. Irreduzível, porém, que não se limita a mostrar as características do “existir” e sua ocorrência evenemencial, como já vimos, pois assim não entenderíamos o que “não existe”. Ou talvez o entendêssemos como uma simples negação do que “existe” ou como privação, da mesma forma que, entre os irreduzíveis contados por Maldiney, falta a questão-Deus. Em vez disso, a *epoché* no teste do irreduzível é capaz de mostrar que o que está faltando “existe” porque ela *suspende a si mesma*, deliberadamente e, simplesmente, *porque ela pode (fazer)*.

Do evento irreduzível a si mesmo, sobre o qual Maldiney escreveu, diríamos que, uma vez ocorrido, ele não se suspende - e por essa mesma razão é irreduzível até mesmo a si mesmo. E, mais uma vez, o modo do “existir”, uma vez que tenha se dado, deu-se a si mesmo, o que também é verdadeiro para o mundo e, mais ainda, para o *ego*. A *epoché*, por outro lado, ao suspender-se, nos mostra a possibilidade de que o irreduzível, mesmo antes de poder advir, suspender livre e totalmente a si mesmo; ela nos mostra a possibilidade da suspensão total das regras do jogo sem que o jogo seja encerrado ou eliminado. Assim, a *epoché*, mesmo antes de abrir campos irreduzíveis, é ela mesma irreduzível, porque no momento em que se dá como um ato de suspensão e abstenção, permite que outros irreduzíveis apareçam, assim como a suspensão da regra confirma que a regra precisa ser dada para que o jogo se desenvolva. Mas, precisamente por ser irreduzível dessa maneira, a *epoché* acontece, deixando em aberto a possibilidade de toda suspensão e recusa, até mesmo da recusa de realizá-la, uma característica que, em vez disso, o mero “existir” do irreduzível (e sua eventual doação de si mesmo) não manifesta. Em outras palavras, isso acontece como (*wie*) um gesto de recorrer ao traço mais radical de tudo o que é, ou seja, de sua capacidade de ser suspenso e, portanto, de ficar pendurado pelo fio da liberdade. Uma confirmação dessa liberdade radical irreduzível da *epoché* nos vem do próprio Husserl.

Em algumas notas escritas em 1931, Husserl aponta que a *epoché* é caracterizada por diferentes tipos de abstenção (*Enthaltung*): primeiramente, ele aponta que há uma abstenção paradoxal e contraditória pela qual, ao colocar tudo entre parênteses, eu não tenho mais uma base a partir da qual julgar e, no final, nem mesmo um “fenômeno-mundo” - o que contradiria a própria *epoché*. Nesse caso, escreve Husserl,



...eu não poderia nem mesmo desenhar a mim mesmo como um fenômeno, não poderia conduzir uma abstenção de realização da experiência de mim até o fim. Se eu tentasse fazer isso, estaria sempre experimentando a mim mesmo e, se isso acontecesse e fosse bem-sucedido, como sujeito da *epoché*, eu estaria inevitavelmente e ao mesmo tempo sempre presente, contradizendo assim o próprio conteúdo da *epoché*" (2002, p. 352-353).

Se no entanto a *epoché* pusesse entre parênteses os irreduzíveis "mundo e eu", acabaria contradizendo-se, o que, confirmando a irrenunciabilidade dos irreduzíveis, determinaria todavia a falência da *epoché*. Existe, no entanto outro sentido de abstenção da vontade universal (ou da *epoché* universal): ela não necessariamente é o abster-se de uma certeza (acerca do "que é"/mundo e o "que é"/eu) mas é um puro e simples decidir-se e abster-se, até de uma consciência temática. Assim, "posso pôr tudo tematicamente, até eu mesmo, e, todavia, decidir inibir a realização, e para além de ter inibido a realização, permanecer a vontade de renunciar" (HUSSERL, 2002, p. 353). E ainda:

Uma *epoché* entendida nesse sentido não causaria nenhum problema, ao contrário da *epoché* totalmente diferente na qual deixo de lado uma certeza que tenho e que, como resultado de um ato, é uma certeza que tem validade duradoura para mim, seja ou não uma atividade na qual, em um sentido totalmente diferente, eu me abstenho dela como de uma certeza que já tenho (HUSSERL, 2002, p. 353).

147

Para confirmar o que foi dito, Husserl escreve que no caso em que não tivéssemos ainda uma certeza, é só com um ato que a obteremos: "Consideramos o caso no qual não temos ainda uma certeza mas simplesmente, a obtemos com o ato. O ato está ali, ou seja, o ato vivo de obter uma certeza, mas não é a certeza como tal. Mesmo quando esta foi adquirida [...] se pode recusá-la" (HUSSERL, 2002, p. 353), podemos então, decidir não reconhecê-la, escolhermos recusá-la. A certeza chega ao ato e acontece por atos livremente repetidos (HUSSERL, 2002, p. 313). Se pode interromper um projeto sem por isso abandonar o escopo ou o projeto mesmo, mesmo que o projeto permaneceria também no caso em que o abandonássemos. Então,

...agir, significa intervir mudando voluntariamente [...] em conformidade com uma das possibilidades práticas que me são oferecidas. Essas potencialidades práticas são finalidades de ações potenciais, possibilidades do eu posso. [...] O projeto procede junto ao seu *fiat* onde a decisão é dirigida sobre possibilidades práticas futuras, sobre uma das potencialidades futuras graças a isto que é antecipado como deve ser, logo sobre uma ação futura. [...] O *fiat* da decisão funda

Tradutora

Iris Fátima da Silva Uribe

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 134-153

a decisão, não é ainda a decisão [...]. No curso da decisão eu estou determinado ou em curso de decisão (HUSSERL, 2002, p. 355).

Husserl, portanto, confirma que a *epoché* traz à manifestação o que na esfera natural escapa, seu poder de ser suspenso. Tendo destacado esse traço husserliano da *epoché*, resta finalmente o retorno à questão-Deus, sobretudo à sua possibilidade ou impossibilidade.

## 6 EPOCHÉ DE DEUS

O retorno é agora possível porque a passagem através da *epoché* abriu a possibilidade de suspender tudo, de assegurar tudo de um índice de nulidade para alcançar a radical gratuidade conotação, em primeiro lugar, do ato que se realiza. Com o alcançado através da gratuidade radical, se abre um olhar sobre isso que “existe” à luz não de quanto é presente (talvez também porque se apresenta como acontecer acontecido), mas da possibilidade que isso que “existe” não seja – e mesmo que o acontecimento não seja. E, escândalo ainda mais radical, não só a gratuidade é irreduzível assim como é também o ato que a descobre, mas esse ato não necessita e a recusa, tanto da realização de, quanto de frente ao que ela descobre, permanece sempre uma opção possível.

Com isto, a questão de pôr entre parênteses das transcendências (mundo, Deus) torna-se certamente menos essencial da possibilidade que o gesto mesmo da suspensão seja realizado. Este gesto de suspensão, na verdade, radical, revela não “algo/*was*” ou um “existe” mas “como/*wie*” algo que é, é: o seu ser suspendível e, por isso, gratuito, suspenso na liberdade. Este traço o identifica de modo particular, radical, irrenunciável mas não irrefutável, que todo campo aberto pode conhecer a sua recusa. Sobretudo, a *epoché* que o próprio Husserl indicava como *fiat* livre, não implica o pura e simples pôr fora de circuito das transcendências mas é um gesto de suspensão que mostra não já a ineficácia epistemológica de todo saber que parta daquele que retém, talvez de modo óbvio, está sempre já lá, mas suspendendo-o mostra que o que está já lá se pode suspender. E se se pode suspender, então a suspendibilidade é um traço que lhe pertence e que mostra que ele não é ao modo de um “existir” ou de uma permanência ontológica, mas “é” como gratuidade que pode ser suspensa. Gratuidade irreduzível que a *epoché* traz à luz enquanto raiz de todo “existir”, raiz que por isto é irrenunciável embora não seja irrefutável, porque tudo isso que se descobre “como” gratuito (e, contudo, ao modo da gratuidade), pode sempre ser refutada.

A retomada deste traço da *epoché*, que também, como temos visto, é husserliano, conduz a questão-Deus fora da questão de colocar fora de circuito da transcendência porque não faz da transcendência um “algo” que pode ser colocado entre parênteses: tudo, se trate do resíduo transcendental da consciência pura, do mundo, pode ser suspenso, embora de modo diferente. Com efeito, enquanto o mundo pode ser suspenso por mim que com esse gesto eu descubro a gratuidade e suspensão de outra

forma ignorada, a consciência absoluta se põe entre parênteses, por assim dizer, por conta própria: a noia, a malencolia, o *tedium vitae*, não são talvez modos desta suspensão? E o que diremos então da *epoché* de Deus? Quem a põe em ato? Quando a sua transcendência não é concebida a maneira do mundo, evidentemente a sua suspensibilidade não pode ser colocada em ato como a dos entes mundanos. Nem pode ser colocada em ato como a da consciência absoluta, que Husserl já dizia ser de um gênero de absoluto distinto daquele de Deus. Tudo, então, pareceria poder ser suspenso, exceto Deus. Mas tínhamos partido exatamente da intenção contrária, tentando ver se quem nega radicalmente Deus através da sua *epoché* (Janicaud) tinha razão. Chegando a este ponto, em vez, podemos dizer que a única suspensão de Deus que podemos admitir concerne ao juízo sobre o fato que “exista” ou “não exista”, portanto o juízo “de fato” tendo em conta a sua existência. Nesse caso, contudo, não seremos ainda radicais o suficiente, como em vez a *epoché* de Deus demandaria. E para querer ser radicais, tudo o que resta é uma resposta, que paradoxalmente contradiz o motivo pelo qual a *epoché* de Deus foi colocada em campo (por Janicaud), ou seja, a negação de Deus. A contradiz porque podemos negar “Deus como presença existente”, e assim podemos pôr em campo a suspensão de (Deus) como genitivo objetivo, mas nada podemos dizer da suspensão de Deus (genitivo subjetivo de um absoluto eventualmente vivo), do momento que essa suspensão, precisamente, é a sua e, por isso, só ele pode operá-la – assim como a suspensão da consciência absoluta é a sua, da consciência (também absoluta), e de mais nada.

Efetivamente, após a morte (metafísica) de Deus nenhum discurso que se conduza sobre a “presença” de Deus e que pretenda provar a sua existência parece subtrair-se a fuga as críticas das quais partimos, ao menos que este discurso não seja conduzido por Deus mesmo. Como, todavia, deixar aberta a possibilidade deste discurso sem sobrepor filosofia e teologia e deixando a uma e a outra todas as possibilidades abertas? Em filosofia, ou melhor: em fenomenologia, a possibilidade de Deus permanece aberta se, em fidelidade ao que Husserl dizia outros modos do fenomenalizar-se da transcendência de Deus permaneçam abertos. Todavia, outros, diz respeito ao que? Outras em relação à compreensão da transcendência entendida ao modo do mundo ou da imanência na transcendência (consciência absoluta). A *epoché*, que tentamos pensar em fidelidade a Husserl, abre um campo diferente de manifestação, a saber, o campo de um pensamento irreduzível não como o que “é”, mas como a possibilidade de suspensão. Irreduzível que não pode ser renunciado, porque renunciar a ele não manifestaria um traço característico de todo “é” que, repetimos, pode ser suspenso, mostrando que sua irreduzibilidade não reside em sua eventualidade, mas na gratuidade livre pela qual ele se dá; gratuidade que não pode ser renunciada, mas não pode ser renunciada, porque tudo pode ser livremente dito não, até mesmo o próprio dar-se. Esta *epoché*, todavia, é verificada, sendo o seu gênero diferente da única que podemos conhecer porque a realizamos, ou seja, a que todo “sujeito” ou ego faz pronunciando o seu *fiat*. Realizando-se, esta *epoché* manifesta isto

que de um ponto de vista “natural” não apareceria, manifestando-se como suspensão reveladora de “quem” a efetua. Ora, sendo a especial transcendência do “sujeito” ou ego que não seja divino, o que concede tanto quem procura Deus quanto quem o nega ambos na referência remissiva a Husserl, também a sua epoché deverá ser de gênero diverso, porque em caso contrário não estaríamos em relação a Deus igualmente radicais do quanto somos no que diz respeito do mundo e do homem. Do mundo, porque já revelamos o irreduzível e irremediável livre gratuidade através da sua suspensão. Do homem, porque os revela que irreduzível irrenunciável, mas não irrefutável é a livre gratuidade que a suspensão manifesta até mesmo de si mesmo, abrindo-lhe as possibilidades da recusa do seu mesmo existir – gratuidade que provoca não só o sim, mas também o não (gratuidade, logo, não na necessidade). Permanece, por fim, a epoché de Deus.

Posto o sentido de *epoché* colocado em campo, *epoché* de Deus não será a suspensão que o homem faz de Deus, mas a suspensão que Deus faz de si mostrando que a sua transcendência não tem nada a ver com a do mundo ou da consciência, mas que só a *epoché* que Ele mesmo realiza- o manifesta. Discurso, impossível, absurdo ou temerário? Não, porque a filosofia já tentou pensar essa via, como mostram alguns exemplos que não indicaremos tendo conta à ordem cronológica.

Emmanuel Levinas, mesmo sem chegar à suspensão de Deus, com a sua obra pensou uma possibilidade manifestadora de Deus diferente do ser, do conceito, diferente da metafísica, como já é conhecido, mas também Jacques Derrida indagou uma manifestatividade distinta de Deus (CAPUTO, 1996; 1997; CAPUTO et SCANLON, 1999), assim como têm feito Jean-Luc Marion (1977; 1982), ou Michel Henry (1996; 2000; 2002) e outros. Não devemos, portanto, esquecer outros autores que antes destes já citados e depois de Hölderlin e Heidegger têm tentado outras vias do fenomenalizar-se de Deus.

Trata-se de poucos exemplos, aos quais certamente poderiam ser adicionados muitos outros, ao qual se avança um pensamento da transcendência divina não concebida ao modo da transcendência do mundo, mas pensada a partir do dar-se e do subtrair-se – ou suspender-se – de Deus. Um subtrair-se e suspender-se que encontra também na primeira modernidade uma confirmação, como Blaise Pascal observava em uma das Cartas à Roannez: “Deus normalmente se esconde e só raramente se revela aos que quer tomar a seu serviço” (PASCAL, 1963, p. 267). Além disso, existe também outro motivo que liga Pascal ao percurso até aqui desenvolvido, que precisamente este filósofo antecipou, no célebre *Pensamento* da aposta (LØNNING, 1980), o movimento da liberdade que o reconhecimento de Deus pergunta – um Deus, por conseguinte, não irrefutável. Em filosofia, por isso, não faltam às confirmações da epoché de Deus. Então, podemos finalmente afirmar a irreduzibilidade, na acepção que temos procurado dizer?

Ao suspender a si mesmo, Deus não se aniquila, mas manifesta sua transcendência especial como a possibilidade de se retirar, de se subtrair, diferentemente da transcendência do mundo, que, por outro lado, deve ser colocado fora de jogo porque não pode fazê-lo por si mesmo. Subtrair-se, no entanto, não

significa anular-se, assim como estar “fora do jogo” não anula o jogo; significa afirmar-se como liberdade absoluta que deixa espaço para que outras liberdades a acolham ou rejeitem. Isso certamente é pouco, porque nada é dito sobre a presença de Deus. Mas, fenomenologicamente, muito é dito e, talvez, nesse ponto, o argumento de Janicaud se volta contra si mesmo sem sair da fenomenologia. Com efeito, mesmo que permaneçamos fiéis ao ateísmo metodológico que proíbe a colocação de presenças e coloca qualquer presença transcendente fora de cena, algo é ganho, pois com a *epoché* é dado um modo fenomenológico de Deus, e este modo é a sua possível suspensão. Suspensão que revela que a sua transcendência não se dá ao modo da presença, mas da livre gratuidade que não obriga ao seu acolhimento, mas ao contrário, se expõe a sua recusa. Se filosoficamente e fenomenologicamente queremos procurar – autorizados por Husserl – outros modos de manifestar-se da transcendência, estes modos deverão antes de qualquer coisa, contestar a transcendência concebida como presença que deve ser entendida como aquela do mundo. Continua a ser demasiado pouco? Certamente, porque para o crente não chega a dizer que Deus “é”, para o ateu não chega a negar definitivamente a possibilidade – e assim Janicaud teria podido apresentar ulteriores réplicas e críticas. Mas, sobretudo – objeção ainda mais radical: porque chamar de Deus a este acesso à gratuidade através da *epoché* na ausência de uma intuição de Deus?

Em primeiro lugar, se responderá que irreduzível não é “Deus” enquanto transcendência que Husserl põe entre parênteses (HUSSERL, 1976a, § 58, p. 110-111). Isto é só um modo de pensar a transcendência. Mas se outro absoluto e transcendente se desse? Um absoluto e transcendente que o homem pode colher não porque ele é transcendente ao modo do mundo, mas porque é absoluto e transcendente como isto do qual faz continuamente experiência, a sua possibilidade de suspender livremente e sem restrições, logo em modo *ab-solutus*. E não é talvez mesmo este gênero diferente do absoluto que a *epoché* faz acessar e do qual abre o campo, sem pôr alguma presença transcendente ao modo do mundo?

A *epoché* de Deus é a *epoché* do absoluto que manifesta de si a própria radical liberdade, até negar-se e a se expor à negação do homem. Mas se manifesta com um traço que a consciência reconhece porque lhe pertence, podendo ela mesma exercitar este *fiat* do pôr entre parênteses. Diremos então que este “traço divino” da consciência autoriza efetivamente a fazer da consciência absoluta um “Deus”? De maneira alguma, porque, dissemos, a *epoché* possui um singular privilégio, vale só para quem a realiza e enquanto a realiza. Portanto, enquanto suspende e pronuncia o próprio *fiat*, a consciência o faz enquanto consciência e não enquanto Deus. Mas de Deus, o que podemos dizer? Nada, aqui também em total fidelidade a Husserl B1 14, ou ao menos nada que seja dito ao modo de ser, do “existir” e do seu dar-se evenemencial. Nada pode ser dito de modo direto, contudo, quando dizemos não poder dizer nada e suspendemos o nosso parecer (*epoché*), permanece o fato que temos exercitado a mais radical das suspensões também no que diz respeito a “Deus”, do qual ignoramos tudo

151



salvo uma coisa: que podemos suspendê-lo. E se nós podemos suspendê-lo, nós que não somos “Deus” e podemos suspender tudo, porque não podemos reconhecer-lhes não já a intuição, mas a possibilidade de suspender-se e da *sua* suspensão, as atestações da qual, por outro lado, na filosofia não têm faltado? Ou seja: a suspensão que é a irreduzível possibilidade da sua *suspensibilidade* e, assim, da sua radical gratuidade? Suspendemos o juízo sobre a existência de Deus *porque essa suspensão é possível*, a e para nós e, a temos visto, a e para Deus. Por isso a suspensão é o ato irreduzivelmente livre que caracteriza também Deus que se subtrai deixando o homem totalmente livre de frente à questão-Deus que se repropõe ainda que para ser negada. Esta suspensão é o ato radical de uma liberdade que não teme rejeição alguma e negação alguma, confirmando que tanto o ateísmo quanto o teísmo podem ser submetidos à epoché de qualquer eventual “ideia” de Deus porque essa ideia não só pode ser suspensa, mas pode da parte de Deus mesmo.

Isto é pouco, talvez, mas basta para reconhecer em um ato possível ao homem e a Deus uma qualidade possível ao homem e a Deus: a liberdade que suspende tudo não para negar, mas para relançar a escolha e, inclusive, a recusa. De si mesmo, do mundo, de Deus.

## REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Angela. *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*. Pádua: Messaggero, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Husserl. Sul problema di Dio*. Roma: Studium, 1985.
- BENOIST, Jocelyn. Husserl au-delà de l'onto-théologie. In: *Les études philosophiques*. n. 4, 1991.
- CAPUTO, John D. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1996.
- CAPUTO, John D.; SCALON, Michael. *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- CAPUTO, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- DUFRENNE, Mikel. *La poétique*. Paris : Puf, 1973.
- DUPRÉ, Louis. Husserl's Thought on God and Faith. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 29, n. 2 , 1968, p. 201-215.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. vol 2 : *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris : du Cerf, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HENRY, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Paroles du Christ*. Paris : Seuil, 2002.
- HÉRING, Jean. *Phénoménologie et religion*. Paris: Alcan, 1926.
- HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris : éd. du Cerf, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. HUA XXVII. Dordrecht: Springer/Kluwer, 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationen*. HUA I. Haia: Nijhoff, 1950a.
- \_\_\_\_\_. *Die Idee der Phänomenologie*. HUA II. Haia: Nijhoff, 1950b.

- \_\_\_\_\_. *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. HUA VI. Haia: Nijhoff, 1976b.
- \_\_\_\_\_. *Erste Philosophie (1923/24) Zweiter Teil Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, HUA VII. Haia: Nijhoff, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. HUA XVII. Haia: Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*. HUA III. Haia: Nijhoff, 1976a.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. HUA XXVIII. Dordrecht: Kluwer, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. HUA XIII. Haia: Nijhoff, 1973a.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. (1929-1935)*. HUA XV. Haia: Nijhoff, 1973b.
- \_\_\_\_\_. *Zur phänomenologischen Reduktion*. HUA XXXIV. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Combras-Paris : l'éclat, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combras-Paris : l'éclat, 1991.
- LØNNING, Per. *Cet effrayant pari. Une "pensée" et ses critiques*. Paris: Vrin, 1980.
- MALDINEY, Henri. L'irréductible. In: *Épochè*. n° 3. Grenoble: Millon, 1993.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*. Paris: Puf, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.
- PASCAL, Blaise. *Lettre aux Roannez*. Paris : l'Intégrale/Seuil, 1963.
- STEIN, Edith. Husserl's phenomenology and the philosophy of St. Thomas Aquinas. Attempt of comparison. In: *Horizon. Fenomenologičeskie Issledovania*. n. 6 , 2017.

Submetido: 06 de agosto de 2023

Aceito: 03 de setembro de 2023

153