



FENÔMENO SATURADO E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO: REVENDO UMA NOÇÃO DE JEAN-LUC MARION *

*Saturated Phenomenon and experience of the sacred: reassessing a notion by
Jean-Luc Marion*

Marco Heleno Barreto **

Resumo: Neste trabalho a noção de fenômeno saturado, proposta por Jean-Luc Marion, é apresentada criticamente e revista. Apoiando-se nas objeções levantadas por L.B. Puntel, que têm um impacto considerável sobre o projeto de Marion de pensar Deus exclusivamente de um ponto de vista fenomenológico, o autor revê o fenômeno saturado através de um retorno à sua fonte primeira: a terceira Crítica de Kant. Desta forma, a natureza simbólica desse fenômeno fica enfatizada, assim como sua constituição estrutural pela imaginação analógica. Em seguida, enfocando o tipo específico de fenômeno saturado que é o fenômeno da revelação, mostra-se como esta versão revista da noção de Marion é adequada para se pensar a experiência do sagrado. Por fim, corrobora-se esse ponto de vista por meio de uma breve alusão à concepção de experiência religiosa em Rudolf Otto.

Palavras-chave: Experiência do sagrado. Fenômeno saturado. Imaginação simbólica. Jean-Luc Marion. L.B. Puntel. Questão filosófica de Deus.

Abstract: In this paper the notion of saturated phenomenon, proposed by Jean-Luc Marion, is presented critically and revised. Drawing upon the objections to it raised by L.B. Puntel, which have considerable impact on Marion's project of thinking God only from a phenomenological standpoint, the author reassesses

* Artigo recebido em 10/07/2021 e aprovado para publicação em 07/04/2022.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG (2006). Professor Titular do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

the saturated phenomenon by means of a return to its first source: Kant's third Critique. In so doing, the symbolic nature of this phenomenon is stressed, as well as its structural constitution by the analogic imagination. Then, focusing on the specific type of saturated phenomenon which is the revelatory phenomenon, it is shown how this revised version of Marion's notion is adequate to think the experience of the sacred. Finally, a further corroboration of this standpoint is made by an allusion to Rudolf Otto's conception of religious experience.

Keywords: Experience of the sacred. Jean-Luc Marion. L.B. Puntel. Philosophical question of God. Saturated phenomenon. Symbolic imagination.

Introdução

A pesar de guardarem relações estreitas, e mesmo essenciais, a reflexão sobre a experiência religiosa e a questão filosófica de Deus são distintas, devendo ser desenvolvidas de acordo com sua natureza própria. Poderíamos dizer que a experiência religiosa fornece o ponto de partida ou a base fundamental por referência à qual a questão filosófica de Deus será então encaminhada. A partir do momento em que se propõe pensar Deus, a razão filosófica abre-se a uma diversidade de posturas metodológicas que, não raro, opõem-se de forma radical. É o caso, por exemplo, da disputa sobre se uma abordagem puramente fenomenológica seria suficiente ou não para satisfazer as exigências implicadas no complexo problema assumido no âmbito da questão filosófica de Deus.

Neste artigo passarei em revista um tópico específico que emerge na disputa acima mencionada, em uma discussão bem localizada. É sabido que Jean-Luc Marion sustenta a possibilidade de se pensar Deus a partir de uma perspectiva inteiramente fenomenológica e que, para fazer frente às dificuldades que tal perspectiva enfrentaria ao tentar captar Deus em sua transcendência radical, o pensador francês desenvolve a noção-chave de fenômeno saturado, essencial a seu projeto. É também sabido que Lorenz Puntel critica fortemente a pretensão de Marion, e não poupa de sua crítica justamente a noção de fenômeno saturado, sem a qual aquela pretensão se revelaria injustificada racionalmente. Após as objeções de Puntel, e concedendo-se sua pertinência *contra* Marion, estaríamos inclinados a simplesmente descartar a ideia de fenômeno saturado. No entanto, parece-me que, se tal ideia é de fato insuficiente para as exigências teóricas mais amplas da questão filosófica de Deus, ela é valiosa para a fenomenologia da experiência religiosa. Por isso, sustento que não deveríamos descartar *in toto* a ideia de Marion, jogando fora o bebê junto com a água do austero banho punteliano. Neste sentido, concordo com a posição de Puntel no tocante à objeção atinente à questão filosófica de Deus, mas retenho Marion no tocante à fenomenologia da experiência religiosa. Em suma, o

objetivo de minha reflexão é salvar a noção de fenômeno saturado para uma aplicação restrita e específica no campo da filosofia da religião.

Assim sendo, minhas considerações neste texto seguirão a seguinte ordem: exposição sumária da noção de fenômeno saturado em Jean-Luc Marion; apresentação do cerne da crítica de Lorenz Puntel (respaldada pela posição de H. C. L. Vaz) à posição de Marion; recuperação da noção de fenômeno saturado para o âmbito restrito da experiência religiosa; confirmação da recuperação pela indicação de sua convergência com a fenomenologia do sagrado em Rudolf Otto.

1. A proposta do fenômeno saturado por Jean-Luc Marion

Em seu projeto de pensar Deus sem o ser, a partir de uma posição fenomenológica que justamente deixe de lado a reflexão ontológica que tradicionalmente marcou a questão filosófica de Deus, Jean-Luc Marion propõe uma de suas noções mais estratégicas: a de *fenômeno saturado*. Concebida para alargar o campo da fenomenalidade tal como estabelecido em Kant e Husserl, de modo a franquear o acesso fenomenológico a zonas da experiência que não se enquadram satisfatoriamente dentro dos limites da concepção de fenômeno adotada por aqueles dois pensadores, a noção de fenômeno saturado aplica-se de modo particular à questão da experiência de Deus: para Marion a fenomenalidade saturada alcança seu máximo justamente no *fenômeno de revelação*, que reúne em si todos os outros tipos de fenômeno saturado que ele descreve.¹

A viabilidade de uma filosofia da religião dependeria de uma condição incontornável: ela “deveria descrever, produzir e constituir fenômenos” que seriam o objeto de sua reflexão. Mas nesse caso se imporia uma “alternativa desastrosa: ou bem se trata de fenômenos definíveis objetivamente, mas que perdem sua especificidade religiosa, ou se trata de fenômenos especificamente religiosos, mas que não podem se descrever objetivamente.”² O fenômeno religioso se revelaria impossível, na medida em que estaria enredado em uma contradição fatal: tornar visível o que não pode ser objetivado.³

Assinalando de início um vínculo essencial entre *fenomenalidade* e *visibilidade* (que é restritivo e, ao termo da exposição sobre a natureza do fenômeno

¹ Cf. MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 326-327 e 342.

² MARION, Jean-Luc. *O Visível e o Revelado*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 37.

³ Cf. *ibid.*

saturado, se revelará ultrapassado), Marion se apoia na definição comum de fenômeno em Kant e Husserl para pensar a ampliação legítima do campo da fenomenalidade, mediante a qual fosse admitido justamente um tipo de fenômeno incondicionado (pelos limites de um horizonte) e irreduzível (a um Eu constituinte).⁴ Assim, é o estabelecimento da possibilidade de uma interpretação incondicionada e irreduzível da fenomenalidade que justificaria a proposição do fenômeno saturado, fenômeno por excelência, segundo Marion.⁵

Para alcançar esse feito, será preciso criticar a restrição da constituição da fenomenalidade imposta pelo privilégio e pela exigência da *intuição sensível* segundo a concepção de Kant, e ultrapassá-la. Mas como fazer isso sem transgredir flagrantemente o interdito kantiano à *intuição intelectual*, e paradoxalmente afirmar a realidade de um *fenômeno impossível*? Na verdade, Marion propõe um outro tipo de intuição não-sensível, sem deixar suficientemente claro de que se trata, e o fenômeno saturado, outra denominação para aquele fenômeno impossível, é o resultado final dessa intuição enigmática que, sem ser uma intuição sensível ordinária, não chega a ser uma intuição intelectual propriamente falando. Em suma: em face da finitude restritiva de qualquer intuição sensível, “fenômenos incondicionados e irreduzíveis se tornariam possíveis se uma intuição não finita assegurasse a doação deles.”⁶

Marion vai explorar e sustentar essa hipótese decisiva: “à possibilidade limitada da fenomenalidade, não se deve—em determinados casos ainda a definir—opor uma fenomenalidade enfim absolutamente possível?”⁷ Essa fenomenalidade ampliada admitiria, justamente, “a possibilidade de um fenômeno em que a intuição daria *mais, até mesmo desmesuradamente mais*, que a intenção jamais teria visado ou previsto”.⁸ O autor de *Dieu sans l'être* vai desentranhar tal possibilidade no próprio Kant—não na *Crítica da Razão Pura*, e sim na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Na verdade, Marion afirma explicitamente que é Kant quem considera e define o que ele (Marion) designa por fenômeno saturado.⁹ A superabundância de intuição proporcionada pela *ideia estética* (que Kant define como uma representação da imaginação produtiva) excede a possibilidade de adequação a um conceito determinado, e é este excesso de intuição que vem saturar o conceito, com a consequência de que a ideia estética por um lado dá muito a pensar, mas por outro não permite a constituição de um objeto, sem que isso a

⁴ Cf. *ibid.*, p. 44.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 45.

⁶ *Ibid.*, p. 54. Mais adiante será apresentada uma forma de se entender a intuição saturante (não finita) a que Marion se refere.

⁷ *Ibid.*, p. 54-55.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 55.

desqualifique fenomenologicamente. Eis aí a ampliação do campo da fenomenalidade, que já não se encontra submetido absolutamente à norma da objetividade que prevalece na primeira Crítica.

Uma vez acolhida a sugestão kantiana acerca da ideia estética na terceira Crítica, Marion volta-se para a *Crítica da Razão Pura* a fim de descrever a classe do fenômeno saturado por relação aos conceitos do entendimento que não se adequam à superabundância de intuição que os satura. Como a saturação está referida à negatividade de uma inadequação (entre intuição e conceito), a descrição do fenômeno saturado será feita basicamente por um viés negativo. Assim, ele será *insuportável* ao olhar, ofuscante: o olhar só percebe o fenômeno saturado “pela maneira negativa de uma *percepção impossível*, do [ofuscamento]”.¹⁰ Esse ofuscamento “começa quando a percepção alcança seu *maximum* subjetivo”¹¹. A saturação intuitiva é *invisível*, *intolerável*, e absoluta/incondicionada; por conseguinte, o fenômeno saturado é *inobjektivável*, *inobservável*, e no entanto aparece.¹² No que diz respeito à função e/ou situação do sujeito na constituição do fenômeno saturado, Marion promove uma inversão com relação aos fenômenos “normais” descritos por Kant:

Longe de poder constituir esse fenômeno, o *Eu* se prova como constituído por ele. Constituído e não mais constituinte, porque não dispõe mais de nenhum ponto de vista dominante sobre a intuição que o sobrecarrega; no espaço, o fenômeno saturado o devora por seu dilúvio intuitivo; no tempo, ele o precede por uma interpelação sempre lá.¹³

Resumindo a negatividade do fenômeno saturado por referência aos conceitos do entendimento, Marion aponta-lhe quatro características: invisível segundo a quantidade (imprevisível), insuportável segundo a qualidade, incondicionado segundo a relação (liberado de todo horizonte) e inobservável segundo a modalidade (irreduzível ao *Eu*).¹⁴ E como exemplos desse “fenômeno impossível”, Marion refere a ideia de infinito em Descartes, o sublime em Kant,¹⁵ e todo o domínio da teofania, onde acontece o fenômeno revelado, que é um dos tipos de fenômeno saturado.¹⁶

¹⁰ *Ibid.*, p. 60. O termo utilizado por Marion no original é *éblouissement*, que, no contexto da argumentação sobre o fenômeno saturado, implica uma impossibilidade de ver, que a opção escolhida pelo tradutor — “deslumbramento” — omite. Donde minha escolha por usar “ofuscamento”. De passagem, note-se a estranha insistência de Marion em utilizar a linguagem da “visibilidade” e do “olhar” para tratar de um tipo de fenômeno que, ao final, é admitido como não-visível e caracterizado como insuportável ao olhar. Tal insistência talvez seja o índice do “vício ocularista” que Bachelard identificava na filosofia ocidental quando ela pensa a imaginação, ou os fenômenos determinados pela imaginação. Sobre a relação entre fenômeno saturado e imaginação, ver adiante.

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 68.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 70.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 71.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 73.

Pode-se perceber, portanto, o vínculo da noção de fenômeno saturado com a intenção de se pensar a revelação, fonte de toda a questão filosófica de Deus, nos quadros da fenomenologia. No contexto global de seu projeto de pensamento, o fenômeno de revelação, supostamente um fenômeno absoluto incondicionado, legitimaria a pretensão de se pensar Deus como absoluto a partir de um ponto de vista exclusivamente fenomenológico. E assim, toda a *teo-logia*¹⁷ filosófica de Marion mostra-se essencialmente suportada pela mesma decisão teórica que exige a proposição do fenômeno saturado. Mas será que a ampliação proposta do campo da fenomenalidade é suficiente para legitimar a reivindicação de que a fenomenologia oferece um ponto de vista adequado (na verdade, o ponto de vista adequado) que atenda às exigências postas pela questão filosófica de Deus?

2. Crítica do fenômeno saturado a partir de L.B. Puntel e de H.C.L. Vaz

L.B. Puntel, em *Ser e Deus*, submete a noção de fenômeno saturado a uma crítica rigorosa, sustentando a inadequação da concepção criada por Jean-Luc Marion no que tange à questão filosófica de Deus. Puntel afirma que a posição de Marion, por seguir “o fio-vermelho kantiano para classificação dos conceitos puros ou das categorias puras: quantidade, qualidade, relação e modalidade”,¹⁸ mantém-se no quadro da filosofia da subjetividade, mesmo que se trate de uma subjetividade invertida.¹⁹ Puntel apresenta uma condição para que a noção de fenômeno saturado pudesse ser considerada adequada: que, além de se provar um conceito inteligível e sustentável, a descrição se limitasse aos fenômenos saturados *finitos*.²⁰ Mas nem mesmo em relação aos fenômenos saturados finitos Puntel mostra-se disposto a aceitar que a noção de Marion seja inteligível e sustentável. Seja como for, ele definitivamente não aceita que a concepção de Marion seja adequada ou satisfatória para permitir pensar Deus sem o ser.

Para Puntel o conceito de fenômeno saturado é em última análise inaceitável, podendo ser-lhe feitas cinco objeções:

1. a noção de *intuição* que é constitutiva do fenômeno saturado, não podendo se restringir à intuição sensível, não é clara, e a interpretação do

¹⁷ Para o sentido da grafia “teo-logia”, veja-se o verbete *Théo-logique*, escrito por Marion, em Jacob, André (dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle I: L’Univers Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 17-25.

¹⁸ PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011, p. 313.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 313 nota 57; p. 316.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 316.

“excedente de intuição” dada por Marion é problemática e teoricamente incompreensível;

2. no conceito de fenômeno saturado há uma confusão ou mistura das três formas em que se dá a relação do espírito humano ao mundo, a saber: as formas da teoriedade, da praticidade e da esteticidade. Recorrendo privilegiadamente a fenômenos estéticos para exemplificar a noção de fenômeno saturado, Marion—sempre segundo Puntel—faz “uma transição ilegítima de uma descrição *não teórica expressiva do sujeito* para uma interpretação ou concepção filosófica”.²¹

3. o fenômeno saturado não pode ser afirmado como *absoluto*, de um ponto de vista estritamente filosófico, já que se diferencia de outros fenômenos, e assim se define por relação a eles. Além disso, nos exemplos de fenômenos saturados aduzidos por Marion existem pressupostos, e por conseguinte há um horizonte dentro do qual acontecem, o que impede que possam ser considerados absolutos.

4. o princípio sobre o qual se fundamenta a ideia de *doação* (decisivo particularmente para a concepção de fenômeno saturado) é insustentável dentro dos limites da fenomenologia, e só poderia ser aceito, de certo modo, nos quadros de uma teoria abrangente do Ser em seu todo; mas justamente uma perspectiva teórica dessa natureza não encontra acolhida no projeto exclusivamente fenomenológico do autor de *Dieu sans l'être*.

5. no tocante especificamente ao fenômeno da revelação, quinto tipo de fenômeno saturado, Puntel mostra como em Marion “os conceitos de transcendência e de Deus permanecem essencialmente vinculados à fenomenalidade e, assim, condicionados por ela”.²² Donde o fracasso em se pensar o acesso a Deus em sua incondicionalidade por intermédio da noção de fenômeno saturado. E se essa noção fora estabelecida com vistas a ampliar o campo da fenomenalidade, para além de Kant e Husserl, de modo a permitir uma proposição suficiente da questão filosófica de Deus a partir de uma perspectiva estritamente fenomenológica, não-metafísica, então é todo o projeto de Jean-Luc Marion que recebe o impacto da crítica à noção de fenômeno saturado.

Concordo integralmente com Puntel em que “a metafísica profunda (...) é incomparavelmente mais adequada para formular e aclarar a grande questão da transcendência e de Deus”.²³ Em outras palavras: fazer a economia do ser

²¹ *Ibid.*, p. 319.

²² *Ibid.*, p. 323.

²³ *Ibid.* De passagem, e em nome do rigor que é uma das marcas distintivas de seu pensamento, é preciso apenas lamentar a ocorrência pontual de uma ambiguidade de expressão no texto de Puntel, quando ele diz que com seu procedimento sistemático “Deus não é submetido a nenhum tipo de restrições, nem à fenomenalidade determinada pelas leis da subjetividade nem [a] algo parecido. Poder-se-ia dizer de modo ousado: Deus *se manifesta* como o Ser plenamente explicitado” (*ibid.*, p. 324, *itálicos meus*). O duplo sentido da expressão

na questão filosófica de Deus conduz a limitações e/ou aporias insolúveis. Na mesma linha, mas pensando pela ótica das exigências irrenunciáveis da fé cristã, Henrique Cláudio de Lima Vaz já alertava para o problema insanável entranhado no recurso, pela teologia, aos paradigmas filosóficos da modernidade mais avançada—aí incluída a fenomenologia—com seus pressupostos “estruturalmente imanentistas, radicalmente incompatíveis com a intenção primeira e constitutiva do pensamento teológico”.²⁴ Vale a pena ler na íntegra a passagem em que Vaz explicita o problema de uma teologia não-metafísica:

O testemunho histórico incontestável do longo caminho da metafísica como ontologia mostra-nos como *pensar* e *enunciar* o *Ser* na sua amplitude inteligível transempírica só é possível como discurso sobre as *razões* do *Ser* que tem um ponto de partida, ou seja, a sua intuição (*noein*) do *Ser* como absolutamente inteligível ou como o Absoluto *pensado* (Parmênides), e a intenção voltada para um ponto de chegada, ou para o Absoluto *conhecido* como Absoluto *real*, não em continuidade lógico-discursiva com o caminho da metafísica ou ontologia, como pretende a leitura ontoteológica, mas ao cabo de uma suprema exaustão do *logos*, que abre o espaço para uma *experiência* espiritual única no seu gênero e múltipla nas suas formas: a experiência do Absoluto *real* e absolutamente *transcendente* ao termo do itinerário da inteligência metafísica. Essa experiência, de Platão ao neoplatonismo e nas teologias cristãs, é o termo normal do itinerário metafísico, tornando-o inassimilável pelo paradigma ontoteológico. O primeiro paradoxo das teologias não-metafísicas, ou que aceitam a leitura ontoteológica da metafísica como tal, reside no intento de construir um “discurso sobre Deus” (literalmente, uma *teologia*), fazendo a economia de um “discurso sobre o Ser” (*ontologia*). A esse primeiro paradoxo vem juntar-se um segundo. A teologia cristã, em todas as suas formas, é fundamentalmente um discurso sobre a Palavra (*logos*) da Revelação, que só é inteligível e enunciável *para nós* no espaço da inteligibilidade e da enunciação do Ser: no espaço de uma ontologia. Nesse sentido, o apofatismo teológico (*apophasis* = negação) ou *teologia negativa* supõe justamente percorrido o itinerário teológico ao termo do qual um movimento de autonegação descobre o *vazio* abissal de uma plenitude

aqui enfatizada (1. Deus vem pessoalmente se manifestar, e 2. Deus é apresentado) é inconveniente e desnecessário, e poderia ter sido evitado. Pois a ousadia de Puntel poderia ser interpretada ironicamente por um olhar psicanalítico como um lapso revelador, como se involuntariamente estivesse sendo dito: não é no pensamento de Jean-Luc Marion, mas no de L.B. Puntel que Deus vem pessoalmente se manifestar. Ora, a menos que estejamos dispostos a colocar projetos filosóficos no mesmo nível da experiência profética, deveríamos antes dizer que no procedimento da metafísica profunda de Puntel, rigorosamente falando, Deus não se manifesta, mas *é pensado* como o Ser plenamente explicitado. E pensado por um filósofo, que não tem o mesmo estatuto nem a mesma relação direta com Deus que tem o profeta a quem esse mesmo Deus revela seu nome no alto do Sinai. Mas a suspeita do indiscreto leitor psicanalista de que o *alter ego* inconsciente do filósofo aqui é o profeta não desaparece, pois o duplo sentido está aí, no texto que compromete seu rigor ao ceder a uma enigmática ousadia.

²⁴ VAZ, Henrique C. L. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 265.

inapreensível por um *logos* distinto, mas cuja experiência, positivamente *inefável*, torna possível o discurso apofático de nomeação do Absoluto.²⁵

Jean-Luc Marion, acatando incondicionalmente a validade universal do paradigma heideggeriano da ontoteologia, que de fato é inadequado para se pensar Deus segundo as exigências da experiência cristã, só pode aceitar a legitimidade de uma teologia que “desontologize” Deus: *Dieu sans l'être*. Donde o recurso a uma teologia negativa (apofática) que se inspira no método e na linguagem fenomenológicos, e que supostamente permita estabelecer o pensar além de toda ontologia. Mas um pensar sem o ser padece, segundo Henrique Vaz, de uma aporia lógica inicial inextricável: a negação da ontologia, como gesto inaugural de um novo discurso teológico, revela-se como ontologia negativa, devendo pressupor o ser para poder negá-lo. E a negação do ser refuta-se a si mesma, caindo implacavelmente sob a força do argumento de retorsão. Daí só restar à teologia, em última análise, “refugiar-se numa forma de narratividade poética — a exemplo do último Heidegger — ou numa mística do inefável”.²⁶

Aceitando-se as críticas de Vaz e Puntel à fenomenologia enquanto marco teórico inadequado para se pensar rigorosa e completamente a questão filosófica de Deus, e considerando as objeções feitas por Puntel à noção de fenômeno saturado enquanto projetada particularmente para se pensar Deus no âmbito do projeto fenomenológico de Marion, então parece que tal noção deveria ser sumariamente descartada, tanto por seus problemas internos quanto por sua incapacidade de cumprir o desígnio para o qual foi proposta.

No entanto, mesmo concedendo a posição de Puntel, resta examinar se a noção de fenômeno saturado, depurada pela crítica que lhe é feita em *Ser e Deus*, não preservaria seu valor teórico no tocante à compreensão da *experiência do sagrado*, essencialmente relacionada ao *fenômeno da revelação* (admitido por Marion como aquele que apresenta um máximo de fenomenalidade saturada).

3. Fenômeno saturado e experiência do sagrado

Para Puntel, a caracterização que Marion faz do fenômeno saturado “talvez pudesse ser uma descrição adequada do que foi vivenciado pela pessoa que passou pela experiência”.²⁷ Ora, no tocante à experiência do sagrado, que mantém relações com a noção ampla e complexa de revelação, aquilo

²⁵ *Ibid.*, p. 275-276.

²⁶ *Ibid.*, p. 279.

²⁷ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 321.

“que foi vivenciado pela pessoa que passou pela experiência” pertence estruturalmente ao espaço total do evento da revelação. Pensar em toda a sua amplitude a noção de revelação (autocomunicação de Deus) exige necessariamente incluir as condições *antropológicas* ou *subjetivas* que possibilitam a efetividade da revelação. Não podemos esquecer que a revelação implica uma *relação comunicativa entre um emissor e um receptor* (Deus revela algo de si a alguém). Se Deus não se fenomenalizar de algum modo, não pode haver revelação *para um destinatário humano*. Mas condicionar a *revelação* à fenomenalidade não significa condicionar *Deus* à fenomenalidade. Por isso não posso seguir Puntel na ilação de que restringir a revelação às leis e limites da fenomenalidade implique necessariamente restringir igualmente transcendência e Deus²⁸—ainda que isso possa de fato se dar como uma aporia não resolvida (e não resolvível) no quadro teórico de Jean-Luc Marion.

Assim, sustento que a fenomenalidade ampliada proposta por Marion permanece sendo reclamada para se pensar a *experiência do sagrado* em seu nível mais fundamental. Se a noção de fenômeno saturado é insuficiente para o tratamento satisfatório da problemática de Deus e de sua transcendência, ela permanece não obstante valiosa para se pensar a revelação entendida como forma privilegiada de experiência do sagrado, no campo da fenomenologia e da filosofia da religião, desde que—bem entendido—seja revista para ser liberada das inconsistências decorrentes da formulação que recebe em Marion, e assim se mostre como um conceito inteligível e sustentável.

É conveniente lembrar aqui que a forma primordial da *relação de transcendência* revela-se na atitude do homem diante do sagrado. A experiência do sagrado, por sua vez, pode ser distinguida da experiência de Deus, que se situa no mesmo nível fenomenológico da experiência metafísica do Ser e do Absoluto.²⁹ A distinção, no entanto, não significa separação estanque: de fato, a experiência do sagrado (ou experiência religiosa) pode ser considerada como a expressão categorial (e, portanto, pertencente a um nível fenomenológico distinto) da experiência metafísica do Ser (ou experiência transcendental constitutiva do espírito humano).³⁰ Na experiência do sagrado dá-se o reconhecimento explícito da presença fundante de Deus refletida em realidades humano-mundanas, as quais possuem então o caráter de *símbolos* que remetem à realidade divina captada na própria experiência religiosa.³¹ Portanto, a mediação simbólica mostra-se essencial para se compreender a revelação no nível fenomenológico da experiência

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 324.

²⁹ Cf. VAZ, *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 109-110.

³⁰ Cf. MAC DOWELL, João Augusto. “A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano”, in *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 29, n. 93 (2002), 5-34, aqui p. 21.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 23.

do sagrado. E esta mediação é a senha que nos leva a examinar e rever, por um outro ângulo, a noção de fenômeno de revelação como tipo acabado de fenômeno saturado.

É de se lamentar que Marion não tenha dado maior atenção ao fato de que a intuição saturante, segundo a referência que ele faz a Kant, provém da *imaginação* (a ideia estética, em Kant, é uma “representação inexplicável da imaginação”). Se explorarmos no texto kantiano o uso peculiar da faculdade da imaginação (que é como que importado implicitamente para a noção de fenômeno saturado), alguns esclarecimentos importantes acerca da fenomenalidade ampliada visada por Marion podem ser alcançados. No parágrafo 49 da *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant afirma que, em seu uso não-empírico—o uso empírico sendo aquele que participa da constituição de objetos e, portanto, da delimitação da fenomenalidade com que lida a *Crítica da Razão Pura*—, a faculdade da imaginação procede segundo leis analógicas, e “também segundo princípios que se situam mais acima na razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica).”³² Nesse caso, diz Kant, a imaginação toma emprestado da natureza a matéria e a reelabora para algo diverso, que ultrapassa a natureza. A ideia estética ou intuição interna, enquanto representação da faculdade da imaginação à qual nenhum conceito (do entendimento) pode ser adequado, aspira a algo situado acima dos limites da experiência, e assim aproxima-se de uma apresentação das ideias da razão, adquirindo com isso a *aparência* de uma realidade objetiva.³³ Kant sintetiza esse uso não-empírico da faculdade de imaginação em termos que nos ajudam a pensar a natureza do fenômeno saturado antevisto por Marion:

Ora, se for submetida a um conceito uma representação da faculdade da imaginação que pertence à sua apresentação, mas por si só dá tanto a pensar que jamais deixa compreender-se em um conceito determinado, por conseguinte amplia *esteticamente* o próprio conceito de maneira ilimitada, então a faculdade de imaginação é criadora e *põe em movimento a faculdade de ideias intelectuais (a razão)*, ou seja, põe a pensar, por ocasião de uma representação (o que na verdade pertence ao conceito do objeto), mais do que nela pode ser apreendido e distinguido.³⁴

Observe-se, então, que a saturação do conceito (nos termos de Kant: sua ampliação de maneira ilimitada) é de natureza *estética*, e diz respeito, não apenas ao entendimento (*Verstand*) com seus conceitos, mas à *razão* (*Vernunft*) e suas ideias, para dar a pensar mais do que pode ser apreendido e distinguido em uma representação objetiva. Por isso Kant já afirmara

³² KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 159.

³³ Cf. *ibid.*, p. 159-160.

³⁴ *Ibid.*, p. 160, itálicos meus.

anteriormente que a ideia estética é a contrapartida da ideia da razão, salientando, contudo, a *inadequação* fundamental entre ambas (já que nenhuma intuição como representação da faculdade da imaginação pode ser adequada à ideia da razão).³⁵ Em virtude dessa circunstância estrutural insuprimível de uma dupla inadequação—a saber: entre ideia estética e conceitos do entendimento, e entre ideia estética e ideia da razão—o que se pensa a partir do fenômeno saturado obedecerá forçosamente à lei da *analogia*, o que equivale a dizer que o fenômeno saturado, no que diz respeito à dimensão cognitiva nele implicada, é de natureza eminentemente *simbólica*. E sobre a modalidade analógico-simbólica do juízo, distinta da modalidade lógico-objetiva, diz Kant no parágrafo 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo*:

A faculdade do juízo cumpre uma dupla função: primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo.³⁶

Marion rejeita explicitamente a vinculação da analogia ao fenômeno saturado, dizendo que este seria “absoluto segundo a relação, isto é, ele se esquivaria a toda analogia da experiência”.³⁷ Mas as analogias da experiência só servem como regras para o *uso objetivo/empírico das categorias de relação*, e não esgotam a concepção de analogia em Kant. Ao que parece, talvez por sua decisão de pensar a fenomenalidade saturada sobre o pano de fundo dos critérios da *Crítica da Razão Pura* (onde Kant só trata da analogia da experiência), Marion não prestou atenção à modalidade da *analogia simbólica*, presente na *Crítica da Faculdade do Juízo*, em que se dá uma apresentação indireta de ideias às intuições por meio de símbolos. Se o tivesse feito, poderia ter referendado a inteligibilidade do fenômeno saturado em chave genuinamente kantiana, e toda a sua polêmica contra a restrição que a noção de analogia (empírica) impõe à concepção de fenomenalidade se revelaria desnecessária, já que aquela restrição já está superada (pelo menos de forma implícita) nos quadros do pensamento do próprio Kant.

No entanto, por essa via o fenômeno saturado não poderia *a fortiori* ser qualificado como absoluto e incondicionado. Seria sempre, e em acordo com a concessão condicional de Puntel, sempre um fenômeno finito. A condição para se falar inteligivelmente de uma manifestação fenomênica do absoluto é que tal manifestação se submeta à dialética da manifestação/ocultamento, e que, portanto, seja finita, simbólica (compete ao símbolo, por definição, simultaneamente revelar e ocultar). Se o absoluto se feno-

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 159.

³⁶ *Ibid.*, p. 196-197.

³⁷ MARION, *O Visível e o Revelado*, p. 61.

menalizasse aparecendo *em si*, para não deixar *ipso facto* de ser absoluto (por ser relativizado por outros fenômenos não saturados, ou pela consciência à qual ele aparece) teria de acarretar a total aniquilação do mundo fenomênico e da própria consciência. A doação que se dá como presença só pode constituir uma experiência se sua manifestação fenomênica se der segundo as leis estruturais da consciência que capta o fenômeno. Por isso, para se pensar o aparecer de Deus como fenômeno saturado (um fenômeno sem dúvida *sui generis*, mas ainda assim fenômeno para uma consciência), é necessário admitir que Sua presença fenomênica será inevitavelmente presença *analógica*, que não se desvela *em si* mas apenas *para nós*, “presença ausente” que “não se manifesta como tal, mas apenas como o *signal* de uma exigência absoluta”,³⁸ presença real do absolutamente Absoluto mediada simbolicamente.

Assim, para se salvar a expressão “fenômeno absoluto e incondicionado” que Marion utiliza para caracterizar o fenômeno saturado, temos de entendê-la como a expressão contraída (e teoricamente desajeitada) de se referir à manifestação forçosamente *simbólica* do absoluto incondicionado na dimensão estruturalmente finita da fenomenalidade.

Portanto, a reproposição do fenômeno saturado como sendo essencialmente fenômeno simbólico, estruturado pela imaginação criadora de acordo com a posição de Kant, implica afirmar que a *presença* que se doa nessa classe de fenômenos não é *imediata*, mas justamente mediatizada fenomenologicamente por *imagens simbólicas*, isto é, imagens cujo sentido (simbolizado) exorbita do material sensível (simbolizante), articulando níveis ontológicos distintos. No caso específico do fenômeno de revelação, ou da experiência do sagrado, como lembra J.A.A.A. Mac Dowell, o espírito humano

não pode tomar consciência da *presença de Deus* senão enquanto *refletida em realidades humano-mundanas*. É ao contemplar a majestade do céu, admirar os astros, experimentar a fugacidade da vida, desfrutar os bens da terra, penetrar no âmago de sua consciência, ver refletida no rosto do outro a exigência de um reconhecimento incondicional, que se desperta a consciência do absoluto transcendente já presente no fundo do espírito como mistério insondável.³⁹

Se definirmos a experiência de Deus como sendo a experiência do Sentido absoluto,⁴⁰ e pensando-a em relação à experiência do sagrado (experiência religiosa), da qual se distingue e com a qual mantém um vínculo essencial, podemos dizer que o absoluto de Sentido se derrama na matéria finita de

³⁸ VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 98.

³⁹ MAC DOWELL, “A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano”, p. 23.

⁴⁰ Cf. VAZ, Henrique C. L. *Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 242ss.

imagens sensíveis, transmutando-as em *símbolos*, por definição inadequados, e por isso mesmo capazes de evocar a superabundância de sentido que os ultrapassa, na articulação entre a finitude do simbolizante e a infinitude do simbolizado, impossível senão pela mediação da analogia simbólica. Tomando um exemplo: se a admitirmos como manifestação fenomênica, a *sarça ardente* é infinitamente mais do que meros arbusto e fogo em sua positividade material: impossível no plano empírico estrito (*inobservável*), é, no plano simbólico, uma “ideia estética” que informa uma experiência vivida e assim constitui um fenômeno saturado, simultaneamente revelando e ocultando a presença divina que se autocomunica a Moisés. Revelando, por permitir a manifestação fenomênica dessa presença, e ocultando, por não poder identificar-se a ela, sob pena de tornar-se ídolo. Por isso o fenômeno de revelação não será, em si, absoluto e incondicionado, pois ele depende do nível finito e condicionado dos simbolizantes e da consciência para evocar a presença do absoluto real enquanto totalmente outro. Ressalte-se ainda que na experiência do sagrado a imagem simbólica não é forjada artificialmente pelo sujeito, mas aflora ou emerge como genuína epifania em sua consciência. Poderíamos dizer que o sujeito como que padece a imagem simbólica, cujo “autor” é o simbolizado que se autocomunica livremente mobilizando ou ativando os dispositivos da consciência que viabilizam e condicionam a experiência.⁴¹

4. A saturação do numinoso em Rudolf Otto

Há um precedente importante na reflexão sobre a experiência do sagrado a partir de um referencial inicialmente tomado a Kant: trata-se de Rudolf Otto, que em seu clássico *Das Heilige* propõe a categoria do sagrado como sendo um *a priori* da alma humana. Não nos interessa discutir aqui os problemas e limitações consideráveis que a proposta de Otto apresenta, e que já foram apontados por inúmeros críticos. É oportuno, no entanto, lembrar a caracterização da experiência do sagrado por Otto, pois ela permite uma aproximação à noção revista de fenômeno saturado que aqui apresento.⁴²

A experiência do sagrado, tal como exposta em *Das Heilige*, conjuga a negatividade do *totalmente outro* (que constitui o polo da presença na es-

⁴¹ Ao tratar do fenômeno da profecia divina (modalidade especial de revelação), Tomás de Aquino salienta que nele são postas em ação as mesmas faculdades que comparecem no conhecimento humano ordinário. Quanto à utilização por Deus da imaginação humana como veículo ou instrumento por excelência da *prophetia divina*, veja-se especialmente *De Veritate*, XII, 7.

⁴² Em outro lugar eu já havia indicado tal correspondência: cf. BARRETO, Marco Heleno. “Imaginação e Experiência Religiosa”, in *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 38, n. 122 (2011), 317-340, aqui p. 322 nota 10.

trutura da experiência) com a positividade do *sentimento do numinoso* (pelo qual a presença da dimensão numinosa é reconhecida e/ou percebida no polo subjetivo). Para entender essa conjugação, leiamos uma passagem esclarecedora:

O ‘sobrenatural’ e o ‘supramundano’ são designações que têm a aparência de predicados *positivos*. Quando os aplicamos ao que é misterioso, o *mysterium* parece perder o seu sentido inicial, puramente negativo, e transformar-se numa enunciação positiva. Do ponto de vista do conceito, isto novamente é pura aparência, pois ‘sobrenatural’ e ‘supramundano’ são, manifestamente, apenas predicados negativos e excludentes da natureza e do mundo. Mas aquela enunciação positiva é correta do ponto de vista do conteúdo sentimental que, de fato, é eminentemente *positivo*, mas que, ainda aqui, novamente não é analisável. Com este conteúdo de sentimento, os termos ‘sobrenatural’ e ‘supramundano’, sem nos darmos conta, convertem-se para nós em designações de uma realidade e de uma qualidade singulares e ‘totalmente outras’, de cuja particularidade sentimos algo sem podermos dar-lhe expressão conceitual clara.

O *epekeina* [o ‘para além de’] da mística também é, por sua vez, a exaltação máxima de um elemento irracional que já se encontra na própria religião. A mística leva ao extremo essa oposição do objeto numinoso enquanto ‘totalmente outro’, não se contentando em contrapô-lo a tudo quanto seja natural e mundano, mas o contrapondo ao próprio ‘ser’ e ao ‘ente’. Acaba por chamar-lhe o próprio ‘nada’. Por ‘nada’ entende não apenas o que, de todas as maneiras, é indizível, mas o que é absoluta e essencialmente diferente e oposto a tudo quanto é e pode ser pensado. Mas enquanto leva ao paradoxo a negação, a oposição, únicos meios que o conceito pode produzir para captar o elemento do ‘mysterium’, a qualidade positiva do ‘totalmente outro’ simultaneamente torna-se, para a mística, uma realidade eminentemente viva no sentimento, e mais precisamente no excesso do sentimento.⁴³

Rudolf Otto vincula tanto a positividade fenomênica quanto a negatividade epistêmica do numinoso à sua intensidade *excessiva*: a ponte teórica para a saturação do fenômeno de que fala Jean-Luc Marion não é mera coincidência, estando ancorada na referência à terceira Crítica de Kant, e em especial ao fenômeno do sublime. Para Marion, o sublime kantiano é um exemplo de fenômeno saturado; para Otto, é um esquema do numinoso. Por outro lado, enquanto Marion pretende conceber o fenômeno saturado como fenômeno absoluto (incorrendo nas objeções levantadas por Puntel), Otto propõe apenas uma relação de esquematização entre a ideia racional de absoluto e o elemento de *mirum/mysterium* no numinoso, e diz:

O absoluto é inapreensível <*unerfaßlich*>, o misterioso é inconcebível <*unfaßlich*>. O absoluto é o que ultrapassa os limites da faculdade de compreensão, não por sua qualidade mesma, que nos é bem familiar, mas pela *forma* da

⁴³ OTTO, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein Verlag, 1947, p. 32-33.

qualidade. Porém o misterioso é o que ultrapassa toda pensabilidade <*Gedenkbarkeit*> em geral, e por forma, qualidade e essência é o ‘totalmente outro’.⁴⁴

Podemos dizer que, na concepção de Otto, a experiência do totalmente outro, positivamente inefável, e na qual se “descobre o *vazio* abissal de uma plenitude inapreensível por um *logos* distinto”, como salientara Henrique Vaz, “torna possível o discurso apofático de nomeação do Absoluto”,⁴⁵ entendido como distinto da mera ideia racional de absoluto—discurso que tem como referente o Absoluto real e absolutamente transcendente, que Otto prefere designar como “o misterioso” ou “totalmente outro”.

O uso da noção de *esquematismo* por Rudolf Otto o coloca em vantagem com relação à teorização do fenômeno saturado em Jean-Luc Marion (que só fala de uma intuição excessiva, e de uma inadequação entre intuição e conceitos, recusando, além disso, a possibilidade de relação analógica no fenômeno saturado). Evitam-se com isso certas insuficiências e inconsistências presentes na elaboração de Marion, algumas delas apontadas por Puntel.⁴⁶ Mas Otto, por sua vez, não explica adequadamente como se opera tal esquematização. Em um trabalho dedicado à análise da relação entre imaginação e experiência religiosa, apresentei a ideia de que o segredo do esquematismo analógico, noção crucial ao argumento de *Das Heilige*, encontra-se na imaginação:

de um extremo a outro no arco sugerido por Otto para a linha de evolução da experiência religiosa, a imaginação, enquanto faculdade analogética fundamental, *acompanha toda expressão do numinoso captado pelo sentimento*, seja através de narrativas “primitivas” inventadas pela “apercepção mitológica”, seja em símbolos positivos, seja em ideogramas negativos—pois, em última análise, como o próprio Otto admite, mesmo os ideogramas negativos do numinoso (“vazio”, “silêncio”, “obscuridade”, “nada”) permanecem analógicos, e portanto guardam um resíduo ineliminável de inadequação. Tais ideogramas—para continuar usando o termo de Otto—podem inclusive ser pensados como um tipo especial de imagem, uma imagem negativa, poderíamos dizer, ou a negação da imagem que, precisamente enquanto negação simples, permanece dialeticamente inscrita no regime imaginativo.⁴⁷

Ora, a onipresença da imaginação analógica na estruturação da experiência do sagrado, como operária da esquematização que torna possível a própria experiência da presença do totalmente outro, vem confirmar que

⁴⁴ *ibid.*, p. 163

⁴⁵ Cf. Vaz, *Escritos de Filosofia VII*, p. 276.

⁴⁶ Além disso, se Otto restringe-se a uma descrição fenomenológica, acompanhada de uma reflexão transcendental no sentido kantiano, ele não descarta aberta e sumariamente o “discurso sobre o Ser”: a dimensão apofática de sua concepção sobre o sagrado admite que há relação entre os aspectos “irracionais” na noção do divino e os aspectos “racionais”, conforme o subtítulo de *Das Heilige*: “Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen”.

⁴⁷ BARRETO, “Imaginação e Experiência Religiosa”, p. 333.

o fenômeno de revelação (como tipo máximo de fenômeno saturado) só pode se dar através da mediação imaginativo-simbólica (entendida no mais amplo sentido). Neste caso, o fenômeno saturado deixa de ser pensado (incoerentemente) como absoluto e incondicionado, e, mais modestamente, oferece-se como construto teórico capaz de tornar inteligível a experiência fundamental de onde nasce a questão filosófica de Deus, sem pretender justificar as pretensões (aporéticas) de uma teologia exclusivamente fenomenológica.⁴⁸

Considerações finais

Ao termo dessa breve exposição sobre o estatuto da noção de fenômeno saturado dentro do campo da filosofia da religião *lato sensu*, vale a pena resumir as posições assumidas em meu argumento. Concordando com a crítica de Puntel, e reforçando-a com a posição expressa por Lima Vaz, considero no mínimo problemático o projeto fenomenológico de Jean-Luc Marion de “pensar Deus sem o ser”. A proposição de um modo especial de fenomenalidade, que desemboca na ideia de fenômeno saturado, não parece suficiente para o êxito daquele projeto, não dando a este o amparo e a justificação racional que dela se espera. No entanto, sustento que tal ideia mantém sua plena e valiosa legitimidade para se pensar o fenômeno da revelação e/ou a experiência do sagrado. Na verdade, mesmo a cerrada crítica desenvolvida por Puntel não parece recusar esta legitimidade, na medida em que concede a possível adequação da caracterização do fenômeno saturado como razoável descrição da experiência que o sujeito humano faz do sagrado. Tal possibilidade é corroborada mediante o cotejo com a compreensão fenomenológica da experiência do sagrado apresentada por Rudolf Otto. Assim, torna-se clara a via de afirmação do potencial filosófico da noção de Jean-Luc Marion. Propor esta afirmação foi o objetivo buscado pela retomada da ideia de fenômeno saturado neste trabalho.

⁴⁸ Para pensar a manifestação do sagrado, Paul Ricoeur também recorre à mesma passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo* em que Marion e Otto se inspiram. Diz Ricoeur: “O sagrado está na mesma posição em relação a suas manifestações que as ideias de nossa razão estão, em Kant, em relação à sua apresentação nos produtos da imaginação.” (Ricoeur, Paul. “Manifestation and Proclamation”, in *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 50). A expressão “Le symbole donne à penser”, título da conclusão de sua *Symbolique du Mal*, é claramente inspirada no que Kant diz da ideia estética. Em meu artigo supracitado exponho a amplitude e a função indispensável do uso da categoria da imaginação simbólica na reflexão de Ricoeur sobre a captação e expressão analógica do sagrado, bem como na sua transposição existencial prática no modo de ser-no-mundo do *homo religiosus*. Cf. BARRETO, “Imaginação e Experiência Religiosa”, p. 334-340.

Referências

- BARRETO, Marco Heleno. "Imaginação e Experiência Religiosa", in *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 38, n. 122 (2011), 317-340.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- MAC DOWELL, João Augusto A.A. "A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano", in *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 29, n. 93 (2002), 5-34.
- MARION, Jean-Luc. "Théo-logique". Em: Jacob, André (dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle I: L'Univers Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- MARION, Jean-Luc. *O Visível e o Revelado*. São Paulo: Loyola, 2010.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein Verlag, 1947.
- PUNTEL, Lorenz Bruno. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII*. Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

Marco Heleno Barreto
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG
marcoheleno@uol.com.br