UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA ***(1.º grau canónico)***

JOSÉ MIGUEL VIEIRA DA SILVA

Uma Leitura Teológica de Jean-Luc Nancy

Desconstrução do Cristianismo e Comunidade

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor João Manuel Correia Duque

Braga
2022

«**1** O Elijah-o-impossível abriu uma porta e disse-me para o seguir.
2 Meu Deus.
3 Tinha uma cave com livros e eu não percebia por que motivo
existiriam outros livros que não a Bíblia
até fiquei maldisposta, quase vomitei, levei a mão à boca. […]
5 Porquê mais livros, a Bíblia não contém tudo?
6 Sim, estes livros são versões da Bíblia
7 Como assim?
8 Falam das mesmas coisas, do homem, do sofrimento, da felicidade.
9 Mas para quê mais?
10 Quando enchemos um frasco com pedras grandes,
há sempre espaço para pedras pequenas,
que se acomodarão no meio das outras.
11 Esses livros são pedras pequenas?
12 Alguns.
13 E os que são pedras grandes?
14 São um problema».[1]

[1] Afonso Cruz, *Mar*, 2ª Ed. (Lisboa: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014), 72.

AGRADECIMENTOS

Sabe-se grato aquele que se sabe incompleto
e nos outros se deixa ser e constituir.
À minha mãe, pai e irmão, primeiros responsáveis pelo que sou e desejo.
Aos meus avós, eternamente presentes na sua ausência,
de quem aprendi a fé, a beleza da música e a simplicidade da vida.
A toda a minha família e aos que se fazem família.
À minha namorada, Alexandra,
pela paciência com as horas de estudo
Aos amigos, companheiros mais próximos desta viagem maravilhosa.
Ao meu pároco, sorriso sempre aberto
e silêncio sempre oportuno.
Ao Pe David Teixeira,
que me ensinou a amar uma boa história
À professora Teresa Correia
Pela paciência com as palavras
Aos Seminários de Braga,
Aos Salesianos do Porto,
À Faculdade de Teologia da UCP,
À Associação de Estudantes,
Aos professores.
«Ao Professor Doutor João Duque,
De quem se guarda todas as palavras».[2]

[2] João Eduardo Martins Basto, *O Rasto mora na floresta: a Teologia como hermenêutica do mundo.* (Braga, 2019), 5, https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/29435/1/Dissertação de Metrado João Basto.pdf.

ÍNDICE

Resumo 9

Abstract 9

Introdução 11

1. A Desconstrução do Cristianismo 13

1.1 Tempos de Desconstrução 14

1.2 A Declosão 21

1.2.1 O Paradoxo da Desconstrução do Cristianismo 22

1.2.2. Substância, espacialidade e linguagem 26

1.3 A Adoração 31

1.3.1 Da Fé 34

1.3.2 Dos temas centrais da fé cristã 37

2. A comunidade 45

2.1 Comum, Comunicação e Comunidade 46

2.2 Comunidade, identidade e tarefa 50

3. Abertura para um sentido 54

Conclusão 62

Bibliografia 64

RESUMO

Analisando algumas obras de referência de Jean-Luc Nancy (1940-2021), entrecruzamos o olhar entre o seu projeto de desconstrução do cristianismo e a sua filosofia sobre a comunidade. Nesses dois momentos, partindo da sua reflexão filosófica, interpretamos as questões teológicas intrinsecamente relacionadas. Surgem pertinentes as reflexões sobre a visível derrocada de uma sociedade cristã e a formação de uma comunidade que parte de uma antropologia consistente, num sistema de pensamento sem princípio fora do mundo, mas fundada sobre a partilha da finitude dos seus membros.

Palavras-chave: Desconstrução do Cristianismo, Adoração, Fé, Comunidade.

ABSTRACT

Analyzing some works of reference by Jean-Luc Nancy (1940-2021), we intersect the view between his project of deconstruction of Christianity and his philosophy about the community. In these two moments, starting from his philosophical reflection, we interpret the theological questions intrinsically related. Relevant reflections are his texts about the visible collapse of a Christian society and the formation of a community that starts based on a consisting anthropology, in a system of thought without beginning outside the world, but founded on the sharing of the finitude of its members.

Key-words: Deconstruction of Christianity, Worship, Faith, Community.

INTRODUÇÃO

Jean-Luc Nancy, falecido a 23 de Agosto de 2021, manifesta-se, atualmente, como uma das vozes mais pertinentes do panorama filosófico francês do final do século XX e da contemporaneidade. A sua obra tem despoletado crescente interesse no seio académico, não só filosófico, mas também teológico, dadas as suas reflexões próximas à teologia e algumas, podemos afirmar, verdadeiramente teológicas. O desconhecimento da sua obra é uma sombra que se vai desvanecendo com o crescente número de traduções. Este é, portanto, mais um pequeno contributo para a introdução do seu pensamento no contexto da teologia portuguesa e da academia.

Nancy revela-se, a cada leitura, uma agradável e desafiante surpresa. A sua leitura não é fácil e desafia a intuição do primeiro olhar, mas a beleza e profundidade da sua escrita desvelam-se um pouco mais a cada passagem. O seu pensamento torna difícil, «talvez impossível, encaixá-lo numa gaveta da História da Filosofia, tal a complexidade e matiz das suas posições».[3] Se a sua obra é extensa, precavemo-nos, à partida, de nos debruçarmos sobre mais do que algumas obras de referência sobre as temáticas da desconstrução do cristianismo e sobre a comunidade.

A desconstrução do cristianismo evidencia-se como uma crítica aos sistemas de pensamento totalizantes e absorventes que anulam possibilidades do pensamento e da existência na adoração da fortuitidade. Para Nancy, o cristianismo mostra-se como paradigma de uma construção que se desconstrói a si mesma, dada a paradoxalidade da sua dogmática. Ao longo deste percurso, vislumbraremos como Jean-Luc Nancy se inscreve dentro de uma tradição em curso, a alimenta e a ilumina um pouco mais.

A filosofia da comunidade de Jean-Luc Nancy, reflexão pertinente e coerente com a apresentada primeiramente, toca a carne como lugar de verdade do humano, finito, constituído na alteridade e na exposição permanente aos outros, exposto à comunicação num palco de relações que o constitui infinitamente.

Nesses dois âmbitos de reflexão, a narrativa evangélica ganha impulso e lugar pela forma como Nancy, na sua proposta antropológica, e aceitando os desafios de uma existência consciente da vulnerabilidade da carne, assume o humano na sua integridade e o respeita em si mesmo, rompendo assim com os fechamentos individualistas que a contemporaneidade tende a promover, e desconstruindo as fugas escatológicas que a anestesiavam. A comunidade será,

[3] Andreas Lind, «Jean-Luc Nancy (1940-2021). In Memoriam», *Ponto SJ*, 2021, https://pontosj.pt/opiniao/jean-luc-nancy-1940-2021-in-memoriam/.

porventura, lugar de encontro com o sentido da existência se, aí, vivermos a horizontalidade relacional na sua mais profunda verdade.

Avancemos, pois, em direção à palavra, palavra que queremos tocar com cuidado, dada a fragilidade que é a citação, e o perigo que é o estudo do pensamento de um filósofo como Jean-Luc Nancy: será sempre maior do que aquilo que escrevermos.

1. A DESCONSTRUÇÃO DO CRISTIANISMO

Sabemo-nos num tempo de deserdação, onde as construções religiosas ou metafísicas já não influem em todos os parâmetros da existência pessoal, comunitária, na especulação filosófica ou intelectual, nem como axiomática de qualquer ciência. Deus deixou de ser nomeado facilmente como critério de ação e julgamento ou colocado como princípio arquetípico ou teleológico. O bloco monolítico ou metafísico no seio do qual se movia o ocidente desfez-se e esse mesmo conceito de civilização ocidental, paradoxalmente, tornou-se global, numa remodelação profunda daquilo que, outrora, dividíamos em culturas mutuamente excludentes de ocidente e oriente, numa globalização com consequências tão profundas quantas as descortináveis nos últimos anos de pandemia e na guerra atual.

Como reações, podemos descortinar algumas tendências de onde surgem dois blocos antagónicos e um terceiro, porventura mais moderado, cujo caminho pode ser de descerração na formulação de uma linguagem. Por um lado, uma tendência que anseia por um regresso do bloco pesado do passado, porventura reconstruindo uma cultura fechada e absorvente, nomeadamente pelos nacionalismos ou fechamentos populistas a culturas ditas invasoras, ou ainda teocráticas, com manifestações saudosistas face a realidades que, muitos, nem sequer conheceram. Considerando a modernidade como um tempo negro do progresso histórico, deseja-se a «reconstrução de uma constelação antiga, pré-moderna».[4] No extremo oposto, os herdeiros e defensores da modernidade, que afastam, de igual forma, as paradoxalidades do tempo atual, «na defesa de um humanismo que parece em derrocada».[5] Num terceiro grupo, a vontade e o desafio de um diálogo crítico entre a contemporaneidade, o pensamento filosófico e teológico cristão, apesar da indiferença – e nela mesma – que caracteriza a atitude pós-moderna diante da voz da teologia – que já não é mais um diante de, mas um não-estar, e, aí descolocada, desafio maior para a sua formulação e no seu endereçar-se.

É esse o desafio: o de entrever qual luz ou palavra pode e deve ser dita, no contexto de um processo de desconstrução da modernidade, que a pós-modernidade paradoxalmente dilacera na distância e que conduz à impossibilidade de reconciliação de quaisquer esquemas em diálogo de opostos.

Jean-Luc Nancy tenta, filosoficamente, descortinar as possibilidades de leitura para esta des-construção do Cristianismo (e/ou dos monoteísmos) levada a cabo no solstício moderno que nos precede e ainda na atualidade. Essas razões podem dividir-se metodologicamente em

[4] João Manuel Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade* (Lisboa: Alcalá, 2003), 103.
[5] Duque, *Dizer Deus*, 104.

intrínsecas e extrínsecas, sendo que estas se influem mutuamente de forma tão profunda quanto paradoxal, nesse mesmo traço de união que toca a construção e a sua des-construção. De facto, qualquer redução conceptual a esquemas fixos de interpretação será sempre problemática e potencialmente ambígua. Poderíamos inverter a questão: até que ponto a aparente desconstrução do cristianismo como bloco cultural não é verdadeira construção de um cristianismo mais próximo daquele sobre o qual Nancy se debruça na Epístola de S. Tiago, sempre em construção na caridade verdadeira que manifesta a essência da fé? «Não deveria dizer-se que, desde que houve cristandade, ela entrou em desconstrução e em descerração»[6] e esta se torna uma essencialidade sem a qual o cristianismo verdadeiramente não se constrói?

Olharemos algumas destas questões neste capítulo, considerando de que forma a modernidade se sequenciou no seu ofuscamento, entrecruzando o olhar entre *A Declosão*[7] e *A Adoração*[8], cujos textos independentes se cruzam e se remetem, como portas abertas, dado que o mundo de cada texto se abre ao fora de si de outro texto e por ele é alimentado, nutrido, completado, inacabado de forma perene em cada leitura feita. Tocando os tempos da desconstrução, analisaremos os rasgos feitos por alguns dos autores da modernidade. Num segundo momento, trataremos a desconstrução em Jean-Luc Nancy, de que modo ele a considera parte integrante do próprio Cristianismo, a sua consequência e, por fim, a adoração que resta como hipótese perante as cinzas do bloco desfeito.

1.1 Tempos de Desconstrução

A pretensão de Jean-Luc Nancy não é a de ressuscitar a religião. Essa seria uma tentação desadequada às realidades atuais que moldam o pensamento, tentação que contrariaria toda a desconstrução que o cristianismo, direta ou indiretamente, também promoveu. «Não se trata de voltar a pintar os céus, nem de os reconfigurar: trata-se de abrir a terra obscura»[9], terra que se abre em desejo e em sede de ser lugar de endereçamento do pensamento. Mas por que motivos se acinzentaram, afinal, os céus? Porventura para que se olhasse a terra escurecida e esquecida na sua beleza e bondade?

Toda a discussão sobre o fim da modernidade – ou a sua continuidade, agora cumprida ou ainda em génese, ou todas as ambíguas possibilidades em conjunto – deve ser tida em conta como propedêutica abordagem às problemáticas enunciadas por Nancy.[10] Creio que não o

[6] Jean-Luc Nancy, *A Adoração (Descontrução do Cristianismo, 2)* (Coimbra: Palimage, 2014), 48.
[7] Cf. Jean-Luc Nancy, *A Declosão (Descontrução do Cristianismo, 1)* (Coimbra: Palimage, 2016).
[8] Cf. Nancy, *A Adoração*.
[9] Nancy, *A Declosão*, 10.
[10] Uma reflexão sobre a pós-Modernidade e os seus meandros é feita por João Manuel Duque na sua obra *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Dela partiremos na análise dos traços gerais desta desconstrução em processo.

poderemos compreender plenamente se, no espectro do nosso horizonte não estiverem os traços gerais dos últimos três séculos do pensamento, de modo sintético e não exaustivo. Depois desse olhar introdutório, o coração da questão será «discutir, em que medida, o fim de determinada metafísica não estava latente nela mesma – ou seja, metaforicamente, em que medida a "morte de Deus" estava implícita no próprio conceito de Deus».[11]

Nancy enuncia Kant como o primeiro autor da modernidade a tocar a problemática e possibilidade do sem-sentido do sentido dado por Deus como resposta objetivável ou tematizável nos limites de uma razão pura. Kant, ao enunciar a impossibilidade da contenção de Deus nos simples limites da razão, «deita abaixo toda a racionalidade imaginável de uma "prova de Deus"»[12], abrindo as portas para a necessidade de retirarmos Deus de equações dedutivas e irredutíveis que tematizam ou a causa primeira, ou o Ser, ou o sentido fora do mundo para o mundo sem sentido intrínseco. O próprio Kant, na explicação que dá para não incluir Deus nas possibilidades de uma razão pura, afirma que «não é permitido considerar estas determinações nem como realização sensível dessas puras ideias racionais (antropomorfismos), nem como conhecimento transcendente de objetos suprassensíveis»[13], pois «estas ideias de Deus, de um mundo inteligível (Reino de Deus) e da imortalidade são determinadas por predicados que são tomados da nossa própria natureza».[14]

Vacante esse lugar preenchido com um conceito ou construção, «o que o pensamento deve então recolher é o vazio da abertura em deserdança».[15] A problemática das construções pós-kantianas centra-se na alteração da própria concetualização de razão e do conhecimento científico, «descurando a razão para se confiar ao entendimento»[16], alterando o objeto e as possibilidades de leitura do real, orientando-se para uma «conceção cientificista da razão» e para uma «epistemologia da captação e do domínio»[17] do real, já não observável a partir de qualquer outra hermenêutica que não a da ciência descritiva. Se a desconstrução iniciada por Kant não teve o objetivo de afastar outras hipóteses de elaboração de pensamento (fosse pela "Razão Prática", fosse por uma "Metafísica dos Costumes"), as ajudas de outros fatores impulsionaram um racionalismo estrito que descurou toda a possibilidade de uma outra linguagem e que aprisionaram o próprio Kant a parte da sua obra.

Vários sãos os textos e os autores da modernidade que nos apontam para as nascentes crispações entre as ciências empíricas e os esquemas metafísicos. Não deixa de ser interessante

---

[11] Duque, *Dizer Deus*, 112.
[12] Nancy, *A Adoração*, 60.
[13] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática* (Lisboa: Edições 70, 2020), 190.
[14] Kant, *Crítica da Razão Prática*, 190.
[15] Nancy, *A Declosão*, 13.
[16] Nancy, *A Declosão*, 14.
[17] Duque, *Dizer Deus*, 108.

que, já neste período, se proponha uma síntese das diversas linguagens e visões da realidade, tempo onde autores como Antero de Quental, por exemplo, apontam novas perspetivas com uma análise crucial das diversas linguagens, sejam científicas, metafísicas ou filosóficas. Cada uma é uma hermenêutica diferente da realidade, aponta um olhar diverso sobre ela, e complementa a visão que podemos ter sobre a verdade.[18] É a partir desta consideração central que se pode vislumbrar um novo ponto de fuga, aí onde os opostos se crispam. Cada visão «é uma verdade fundamental, mas circunscrita; positiva dentro dos seus limites, mas incompleta na medida da estreiteza desses limites».[19] Tendendo para os polos de uma posição, facilmente se rejeita a verdade de cada linguagem, a verdade subjacente à filosofia, à própria linguagem analógica, metafórica, mitológica ou, no extremo oposto, as descobertas científicas (veja-se o fenómeno dos negacionismos contemporâneos). Reveste-se de crucial importância aceitar a complementaridade dos olhares sobre a história e sobre o humano, na sua complexidade. «A metafísica e a ciência não são, pois, rivais, mas colaboradoras na obra do conhecimento, e a conceção metafísica e a científica não devem ser representadas como duas esferas opostas, mas como dois círculos concêntricos».[20] Leonardo Coimbra[21] qualifica os modernos como «fatigados de transcendentalismos»[22] e discute as possibilidades de plenitude de um universo iluminado em si, pois, «sem isso, seria o além-mundo uma abdicação da nossa dignidade humana, uma traição do único ser, que fala e exige, para todas as mudas impotências que ao lado, porventura, esperam o resgate».[23]

As contribuições de diversos autores evidenciam, de igual modo, que a modernidade não operou uma simples libertação do pensamento metafísico por parte dos pensadores modernos, ilustração essa que não é mais do que «a ilusão de uma história edificante»[24], em nada condizente com a realidade do pensamento e dos pensadores. De facto, sabe cada um dos grandes autores da dita "desconstrução da metafísica" que é «do próprio interior da metafísica que se forma o movimento de uma destabilização do sistema do ente em totalidade».[25]

Aqui, neste "mundo" sem além-mundos, acontece a declosão que descerra a razão para a adoração. A pretensão da substituição da religião pela razão tornou-se obsoleta, pois a

---

[18] Cf. Antero Quental, *Antero de Quental*, ed. Ana Maria Rodrigues (Editorial Verbo, 1990), 176.
[19] Quental, *Antero de Quental*, 178.
[20] Quental, *Antero de Quental*, 185.
[21] Filósofo português do início do século XX, escreve neste texto, *A Alegria, a Dor e a Graça,* sobre problemáticas filosóficas do período que lhe é contemporâneo, com perspetivas de abertura a um «particular absoluto», no que concerne à individualidade da pessoa, que é rutura paradigmática com os idealismos modernos que em parte analisa. Cf. Leonardo Coimbra, *Obras de Leonardo Coimbra*, ed. Sant`Anna Dionísio (Porto: Lello e irmão - Editores, 1983), 478.
[22] Coimbra, *Obras de Leonardo Coimbra*, 483.
[23] Coimbra, *Obras de Leonardo Coimbra*, 483.
[24] Nancy, *A Declosão*, 23.
[25] Nancy, *A Declosão*, 22.

abertura, «a descerração da razão é o efeito ou então o resto do cristianismo desconstruído, […] pois ela sabe que "dar razão" vai além de toda a razão dada».[26] Todas as razões se mostraram insuficientes na ânsia de uma substituição, tal como o fora a razão elaborada num pensamento que moldava todos os âmbitos da existência de forma unívoca – desde a antropologia à moral.

A partir de Kant, sobretudo Nietzsche e Heidegger contribuem para o processo de desconstrução, num movimento de abertura da razão – ou paradoxal superação de toda a razão dada – para a imanência como possibilidade de verdade e vida. De facto, «onde se inscreve a afirmação necessária de que o sentido do mundo deve encontrar-se fora do mundo?»[27] Tanto Nietzsche como Heidegger vislumbram no interior da metafísica o impulso para a sua própria rutura, que «fomenta ela mesma o transbordamento do seu princípio de razão»[28], pois vêem-se como redutoras as tematizações elaboradas nos tempos de possibilidade dessa mesma elaboração. Poderíamos dizer que parte do problema se trava, exatamente, numa certa perda de tensão que fundamentava o próprio pensamento e a linguagem, tensão essa que sempre se vislumbrou essencial para o «poder de apresentar»[29] permanecer como possibilidade, em que este se torna mediação «da tensão que o *Logos* é, ele mesmo».[30] O nome dado carece, por fim, de ser retirado pela falsa pretensão de domínio que representa qualquer nome dado ao Inominável. Aqui chegados, «a declosão designa a abertura de uma cerca, o levantamento de uma clausura. A clausura que deve interessar-nos é a que se designou como "clausura da metafísica"».[31]

Superação da metafísica, nela fundada, o discurso de Nietzsche, apontando a "morte de Deus", é lido em «estreita ligação com a problemática da metafísica ocidental e da sua superação, enquanto superação da própria modernidade».[32] A que Deus é dada a morte? Não terá sido a formulação Nietzschiana uma justa condenação de um ídolo construído ao longo de séculos pela cristandade conformada com a sua própria dialética sem oposição e, por consequência, monólogo utópico e perigoso?

Jean-Luc Nancy escreve um artigo sob o enfoque da questão: *Que nos diz, hoje, Nietzsche?*[33] Neste artigo, coloca-se Nietzsche como um dos quatro autores que colocaram em questão a retirada do princípio fundante da presença, seja para o confirmar, seja para lhe dar a morte. Platão, Agostinho, Kant e Nietzsche, cada um orientando-se para um fim distinto,

---

[26] Nancy, *A Adoração*, 79.
[27] Nancy, *A Declosão*, 18.
[28] Nancy, *A Declosão*, 23.
[29] Nancy, *A Declosão*, 247.
[30] Nancy, *A Declosão*, 246.
[31] Nancy, *A Declosão*, 21.
[32] Duque, *Dizer Deus*, 249.
[33] Nancy, *A Declosão*, 149.

sentiram a «agitação que assola quando a presença vem a tremer na retirada do princípio».[34] Sem princípio, surge a necessidade de uma reavaliação de toda a representação, de todos os valores dados em função do retirado. Então questiona-se: sob que medida se reavalia um valor dado? Como se pode afastar o mundo da ausência de valor dado pela equivalência de todos os valores assim constituídos sem princípio regrante? Se, para Kant, a retirada de Deus não significava a impossibilidade da racionalidade e, inclusive, da moralidade, tal pretensão é, para Nietzsche, uma pura idiotice. «Será possível não ver no imperativo categórico de Kant uma ameaça contra a vida?»[35]

Sob o pretexto da superação da moralidade construída falsamente por um cristianismo pernicioso, a figura do redentor, do anticristo, ele próprio, é a forma de saída do niilismo colocado pela ausência. Não deixa de ser interessante que Nietzsche não coloque em Cristo as culpas da decadência que, em seu entender, o cristianismo promove. As construções desencarnadas de uma metafísica fria e irreal são, para ele, culpa do sacerdote – entenda-se institucionalmente – «que abusa do nome de Deus: chama "reino de Deus" a um estado de coisas em que o sacerdote é que determina o valor das coisas».[36] Uma das pretensões de Nietzsche é a de apagar todo o valor inscrito num céu pintado por mãos humanas, de dar a salvação ao mundo pela «dissipação dos além-mundos e das suas brumas».[37] Nancy apresenta o mundo colocado por Nietzsche como «tocado por um estranho escancaramento, graça e ferida ao mesmo tempo», pois a plena identificação, que não permitiria nenhuma heterogeneidade, não é a saída possível à proposta apresentada por Nietzsche, mas a homogeneidade das representações abre-se, nela mesma e no mundo em si, para uma heterogeneidade que permite a configuração dos valores. Não porque se torne «a fonte subjetiva de um valor que lhe seria próprio: mas porque se torna o lugar de uma experiência que, nela mesma, é ou cria valor, absolutamente».[38] A experiência da eventualidade – do evento que é – do mundo como tal, essa experiência que é a exposição a existir e que abrirá à adoração, a irreverência da existência, «abre no mundo um fora que não é um além-mundo, mas a verdade do mundo»[39], sem mais verdades construídas fora do mundo que o sustentem de forma frágil. A verdade do mundo evoca-se pelo mundo em si, numa imanência que não significa puro imanentismo indiferenciado, mas uma diferenciação sem diferente identificado, sem ídolo forjado, sem nome dado – tal como indica a reserva do nome da tradição hebraica. A alteridade, a diferença, é

[34] Nancy, *A Declosão*, 150.
[35] Friedrich Nietzsche, *O Anticristo* (Lisboa: Edições 70, 2020), 11. Colocamos as referências de Nietzsche pelo número do parágrafo, e não da página, para uma maior facilidade de consulta.
[36] Nietzsche, *O Anticristo*, 26.
[37] Nancy, *A Declosão*, 153.
[38] Nancy, *A Declosão*, 154.
[39] Nancy, *A Declosão*, 155.

crucial para a afirmação da própria liberdade e da própria realidade. Assumir como homogénea toda a realidade, numa ânsia de eterno retorno de cada momento vivido, sem possível distinção entre bem e mal, entre irreal e real, tal seria a anulação não de um princípio heterogéneo, mas a anulação do próprio humano pela negação da sua liberdade, da sua responsabilidade, da sua afirmação no mundo enquanto ser no mundo e colocado diante dos outros.[40]

Apesar da dificuldade que pode apresentar uma leitura crítica de Nietzsche, pois «este livro destina-se a muitíssimo poucos»[41] e a sua compreensão não se esgote assim tão facilmente, podemos recolher alguns pontos que nos abrem portas à possibilidade de uma reflexão posterior à desconstrução operada pela sua obra.

Numa possível interpretação, o desejo de Nietzsche por uma humanidade verdadeira é, mais do que uma orientação para o desejo de poder como valor essencial, um desejo de verdade do humano. Se a conceção dessa verdade consequente ao desejo pode e deve ser problematizada, o desejo que a funda é, na sua primeira intuição, a certeza de que as respostas concebidas por um certo tipo de moralidade, de idealismo cristão, de neoplatonismo problemático, não são satisfatórias. De facto, Nietzsche «pretendia condenar uma forma doentia de moralidade: a do ressentimento»[42], e essa condenação não pode ser menosprezada no seu valor desconstrutivo. O desejo que trespassa a obra «não é uma tensão melancólica em direção a um objeto em falta»[43], mas antes uma «tensão em direção ao que não é objeto»[44] nem objetivável. Como afirmaria o próprio Nietzsche, «o "Reino dos Céus" é um estado do coração – não algo que vem "para além da Terra" ou "após a morte"».[45] Que significado teria, aliás, esse reino fora do mundo assim concebido? Uma leitura crítica de Nietzsche não deve afastar os desafios da sua desconstrução. Todavia, a leitura nietzschiana não deixa de apresentar alguns pontos de fraturante possibilidade de uma reconstrução, sem refundação em pilares destruídos, mas tocando as cinzas como carne. Se sabemos que as grandes incoerências cristãs não existem sem o contrapeso de testemunhos condizentes com uma razoabilidade discursiva, filosófica e teológica, sabemos que o próprio magistério do século XVIII enfrentou grandes dificuldades no diálogo com a modernidade. [46]

Se não há grande contestação em torno da afirmação de que «foram simultaneamente a vida e o pensamento (dos crentes e de muitos teólogos) que, no espaço ocidental e cristão da

[40] Cf. Duque, *Dizer Deus*, 292.
[41] Nietzsche, *O Anticristo*, prólogo.
[42] Duque, *Dizer Deus*, 288.
[43] Nancy, *A Declosão*, 162.
[44] Nancy, *A Declosão*, 162.
[45] Nietzsche, *O Anticristo*, 34.
[46] Cf. Duque, *Dizer Deus,* 287.

cultura e da religião, prepararam o terreno do ateísmo»[47], não deixa de ser verdade que caímos no risco de esquecer toda uma «pluralidade de caminhos da tradição cristã»[48] que atestam a verdade da mesma diversidade. Inúmeras incoerências na institucionalização da crença, na formulação da moralidade, na politização da vivência eclesial, na persistente estratificação social do clero, propagação do medo e de teologias incoerentes com o próprio Evangelho, «ali onde as religiões instituídas prolongam muitíssimo mal as suas tradições»[49], tudo isso foram sementes que germinaram numa onda de reação negativa e de repúdio à cristandade mal construída. Todavia, o desejo de verdade nunca esteve plenamente ausente. Voltamos, aqui, à questão da tensão dialógica que, neste período moderno, parece ter perdido força, fazendo submergir toda uma parte da teologia católica bem estruturada, da mística corretamente compreendida, da corporeidade valorizada, caminhos que ainda hoje se esforçam por entrar na tensão do diálogo necessário. [50]

Abordados alguns pequenos contributos de Kant e de Nietzsche nestes "tempos de Desconstrução", terminamos este subcapítulo referindo um outro problema da modernidade, aí onde os esforços de afastamento do princípio teológico foram, na substituição, igualmente conturbados.

Uma das problemáticas da modernidade foi a de tentar substituir uma razão dada por outra construída, trocar uma luz por outra, sem «deixar o escuro emitir a sua própria claridade».[51] A modernidade fê-lo de diversos modos, como foi – e permanece – o caso «da natureza, da política, do nacionalismo, do cientificismo, etc. Em rigor, assistimos mais frequentemente a processos de sacralização dessas múltiplas realidades – e até de personalidades – do que a um processo de verdadeira secularização».[52] Jean-Luc Nancy aborda esta mesma problemática inerente ao ateísmo que, numa recusa da nomeação, acaba por substituir Deus por uma «figura, instância ou ideia»[53] que nasce da sublimação do humano e das suas configurações quer sociais, quer culturais. Uma verdadeira posição ateísta – que muitas vezes assume apenas formas de idolatria – deveria ser capaz de retirar a «segurança de toda a espécie de presença substitutiva à de Deus»[54], toda a palavra e consequente conceito, todo o nome redutor.

---

[47] Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus* (Coimbra: Tenacitas, 2010), 69.

[48] Duque, *Dizer Deus*, 287.

[49] Nancy, *A Declosão*, 14.

[50] Sobre o corpo, a problemática da encarnação e da ressurreição – a partir da leitura de textos de Nancy – será abordada posteriormente.

[51] Nancy, *A Declosão*, 21.

[52] João Manuel Duque, «Do Sepulcro Vazio ao Olimpo Revisitado: O regresso dos deuses depois da morte de Deus», *Atualidade Teológica* XXIII, n. 61 (2019): 113, https://doi.org/10.17771/pucrio.ateo.37762.

[53] Nancy, *A Declosão*, 166.

[54] Nancy, *A Declosão*, 167.

Sabemos que a desconstrução abrange um número substancialmente maior de autores cruciais. Cingimo-nos nesta parte, por opção, a dois autores que o próprio Jean-Luc Nancy aborda e trabalha, de forma a compreendermos melhor as suas próprias posições, reações e abordagens. Se Kant e Nietzsche são referências precedentes à obra do nosso autor, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Gérard Granel aparecerão como contemporâneos que assumem papel na tensão construtiva do próprio discurso de Jean-Luc Nancy. Também Heidegger surgirá como autor que coloca em evidência a postura que resta como possibilidade, em linha com a proposta de Nancy, de uma atenção e devoção ao real, sem condenar a diferença do Ser à tematização no pensamento.

1.2 A Declosão

«Em que é que e até que ponto estamos nós apegados ao cristianismo?»[55] A provocação de Nancy para uma hermenêutica profunda do contexto cultural em que nos inserimos interpela-nos a erguer o olhar e tentar uma palavra que lhe seja condigna. O fenómeno de uma eclosão remete-nos para a esperança de uma vida ou paradigma novos que emergem como fruto de um desejo de mudança e construção de algo verdadeiramente diferente. Mas o olhar não capta mais do que uma declosão, um verdadeiro retraimento do que se vislumbrava como paradigma e cenário e sobre o qual não se constrói algo novo, mas ainda uma desconstrução a fazer e uma indefinição que poisa sobre um certo caos. «A declosão confere à eclosão um caráter próximo da explosão»[56] dada a efervescência com que os fenómenos se sucedem, ainda que sem verdadeira sucessão, mas antes coexistência de tendências muitas das vezes mescladas, sem grande clarividência nas opções e no pensamento atual, no fundo, pluralidade. Compreender o fenómeno da pós-modernidade não se vislumbra tarefa unívoca, mas depara-se diante de uma pluralidade de referências cujas ambiguidades se tocam, onde o risco da perene crise chega a ser paradigma. A contemporaneidade pode ser vista como a crise de uma cultura «que não supera essa crise apenas pela construção de uma nova cultura, senão que constrói essa nova cultura com base na própria situação e no próprio conceito de crise».[57] Superado o tempo da posse de determinadas verdades a ser conhecidas, característica de uma modernidade e até de uma eclesiologia moderna, a crise recai sobre todas as construções, inclusive sobre o próprio conceito de verdade.[58]

---

[55] Nancy, *A Declosão*, 259.
[56] Nancy, *A Declosão*, 293.
[57] Duque, *Dizer Deus*, 107.
[58] Refira-se a proliferação de termos condizentes com uma vontade de superar a necessidade da verdade como objetivo e como objeto. "Meta-verdade", "pós-verdade", "inverdade" surgem como possibilidades de construção da própria verdade. A palavra "pós-verdade" chegou a ser considera palavra do ano em 2016,

Neste subcapítulo, tocaremos dois pontos que Jean-Luc Nancy aborda na sua reflexão sobre este percurso de desconstrução. Num primeiro momento, um olhar sobre a desconstrução do cristianismo a seus olhos e o paradoxo que este fenómeno representa. Num segundo ponto, a sua reflexão sobre tópicos de interesse para a mesma, como a problemática da substância – texto referido a Gérard Granel – a espacialidade ou a linguagem.

1.2.1 O Paradoxo da Desconstrução do Cristianismo

É transversal a consideração de que os tempos pós-modernos não têm a mesma conceção de fé, religião, herança cultural que os tempos de cristandade evidenciavam numa Europa uniformizada por diversos fatores e suficientemente diferenciada das outras culturas por essa mesma caracterização religiosa. A consideração de uma amnésia cultural é reconhecida, onde a individualidade e o sujeito surgem como construtores autónomos da própria referência de interesses e de sentidos. «Com a chegada da sensibilidade pós-moderna, a religião aparece aos olhos de muitos como algo antigo, aborrecido e estranho – quase uma língua morta»[59], incapaz de apontar respostas condignas às questões que o humano coloca e diante das quais se vê em crise. Que fenómeno de retraimento é este e porque se deu? Analisados já alguns contributos de Kant e Nietzsche, importa agora tocar o fenómeno em si e a leitura que dele faz o nosso autor: a desconstrução enquanto consequência de determinada conceção de religião e de determinada forma de se formular a teologia e o pensamento cristão, uma onto-teo-logia que moldou o pensamento ocidental e que lançou as sementes para a sua própria desconstrução.

O esgotamento da metafísica enquanto paradigma deve-se, em grande parte, à conceção de acabamento que esta considerou ter alcançado. De facto, «este acabamento equivale a esgotamento»[60], esgotamento cujos inícios podemos apontar para uma escolástica decadente, na qual os nominalismos que a condenaram, com inícios em Guilherme de Ockham, tiveram lugar proeminente na separação de poderes e de esferas, conduzindo às luzes e à modernidade.[61] Na verdade, a cristandade medieval não permitia o seu próprio progresso, pois representava um modelo «excessivo de civilização, pelo seu caráter tendencialmente totalitário»[62], não só ao nível civilizacional, mas sobretudo de pensamento.

Para Jean-Luc Nancy, todavia, a análise que se faz da Idade Média deve ser, também ela, refundada, sob pena de uma pretensa arrogância intelectual, implícita já no próprio nome

---

conceptualizando um estado social onde apelos emocionais ou opiniões pessoais têm mais influência na formação da opinião pública do que os factos.

[59] Michael Paul Gallagher, *A surpreendente novidade de Cristo* (Braga: Editorial A. O., 2012), 44.

[60] Nancy, *A Declosão*, 22.

[61] Cf. Jorge Coutinho, *Elementos de História da Filosofia Medieval*, ed. Álvaro Balsas (Braga: Axioma, 2016), 215.

[62] Coutinho, *Elementos de História*, 213.

concedido a esse período histórico. De facto, não faz sentido afirmar que «uma civilização inteira seja afetada por uma doença congénita»[63], denominada de cristianismo. É preciso levar mais longe a acusação sobre os medievais para se compreender este fenómeno de desconstrução ou, antes, abstermo-nos de os acusar para dirigirmos o olhar para o nosso tempo histórico. Em ambos os tempos, o cristianismo apresenta-se, paradoxalmente, no centro do processo, da sua elevação e da sua própria rutura. Se, num tempo, é o centro da clausura e do fechamento, manifesta-se, de igual modo, como o princípio da própria desconstrução e da declosão, na abertura a um pensamento pós-medieval. «O princípio da declosão está inscrito no coração da tradição cristã»[64] e deve ser assumido sob pena de, ciclicamente, reconstruirmos a cerca da clausura que condena o pensamento a um progressivo atrofiamento dentro do contexto eclesial. É paradoxal, mas conclusão central em Jean-Luc Nancy, que a desconstrução se manifeste como lei e premissa da construção.[65] Como construir sem recair no erro? O cerne da declosão é colocado por Jean-Luc Nancy nestes moldes:

> Seja como for, o verdadeiro alcance da declosão não pode ser medido senão a isto: sim ou não, somos nós capazes de nos reapossarmos – para além de toda a maestria – da exigência que leva o pensamento para fora dele próprio, sem por isso confundir essa exigência, na sua irredutibilidade absoluta, com uma construção de ideias nem com uma gatafunhada de fantasmas?[66]

O conceito de declosão trabalha, portanto, sobre estes dois polos em tensão: a exigência que o pensamento tem do seu "fora", do seu excesso, e a necessária irredutibilidade desse excesso a uma tematização aquém da sua exigência – construindo fantasmas. Até que ponto, portanto, o excesso que toca a realidade não exige uma espécie de ateísmo ou, se quisermos, um grande cuidado com uma afirmação teísta?

O paradoxo do cristianismo joga-se, exatamente, nesta fronteira débil. O reconhecimento de um excesso em toda a realidade é transversal a toda a humanidade. A questão sobre os princípios fundantes do real toca toda a história do pensamento, desde o início da filosofia e dos arquétipos do real, até aos relatos bíblicos. «Que o cristianismo seja familiar do ateísmo, tal é visível até na importância que deliberadamente se dá à filosofia e à racionalidade»[67], onde um fideísmo acrítico nunca foi aceite, desde as origens, de que a apologética e toda a elaboração doutrinal são exemplos. Nesse sentido se inclina toda a tradição

---

[63] Nancy, *A Declosão*, 25.
[64] Nancy, *A Declosão*, 29.
[65] Nancy, *A Declosão*, 83.
[66] Nancy, *A Declosão*, 30.
[67] Adolphe Gesché, *O Paradoxo do Cristianismo* (Braga: Editorial Franciscana, 2011), 39.

que reflete sobre o uso da razão, sobre a lei natural, sobre a complementaridade entre fé e obras, desde S. Paulo e S. Tiago, passando por S. Agostinho ou S. Tomás.[68] De onde resulta esta capacidade crítica e esta identidade tão própria de um cristianismo que se desconstrói a si mesmo?

Refletindo sobre a fé, Nancy olha a identidade cultural do ocidente como a conjugação destes três adjetivos: o humano ocidental como judeu, grego e cristão, como uma «articulação essencial da nossa identidade ou do nosso pensamento, sendo este mesmo o abismo mais impenetrável que o pensamento do Ocidente encerra».[69] Dizer que o cristão implica quer o judeu quer o grego na sua formulação tanto doutrinal como antropológica ou vivencial, em diversos sentidos, significa afirmar que as comunidades primitivas decantaram certas características de ambos e as colocaram ao serviço da formulação da linguagem da revelação e da própria evangelização. A filosofia tornou-se central no discurso apologético, onde a referência joanina ao λόγος tem âncora central, chegando o próprio cristianismo a ser considerado uma filosofia. Religião e pensamento, antes opostos na possibilidade de uma hermenêutica do real, são colocados lado a lado pela comunidade cristã e a religião torna-se, nesse enriquecimento, fundadora de uma crítica a si própria. Se o cristianismo se pensa a si próprio, então tal é o círculo que coloca lado a lado construção e desconstrução, fé e crítica, teísmo e ateísmo. Com efeito, «há no ateísmo uma herança efetiva das potencialidades críticas da religião que já tinham sido desenvolvidas no ambiente judaico-cristão».[70] Afirmar a capacidade crítica do ocidente face à cristandade é afirmar a sua origem na cultura que lhe subjaz: no próprio cristianismo que se constrói desconstruindo-se, porque aceita o caráter racional das suas próprias formulações. Assim entendida, desconstrução não é sinónimo de demolição, mas característica essencial da construção.[71] O pensamento torna-se capaz de amar as debilidades e considerar grande a fraqueza da sua incapacidade, cultivando, no fundo, a virtude da humildade. O cristianismo encontra-se perante uma tensão de afastamento de si próprio, uma tensão que nasce do evento da encarnação e da ressurreição, tensão que nasce do facto de o intocável e indizível serem a origem da narrativa cristã. O amor àquela verdade, aí, nesse amor, faz da aproximação um afastamento, pois «não podes ter nem reter nada, e está aqui o que necessitas de amar e saber. Ama o que te escapa, ama aquele que se vai. Ama que se vá».[72]

---

[68] Cf. Gesché, *O Paradoxo do Cristianismo*, 31–38.
[69] Nancy, *A Declosão*, 80.
[70] Gesché, *O Paradoxo do Cristianismo*, 28.
[71] Nancy, *A Declosão*, 33.
[72] Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere.Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo.* (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 59.

Recuperando a transcrição acima evidenciada, podemos colocar algumas questões: de onde vem esse excesso do pensamento de que Nancy fala, e como podemos afirmar ou referir a sua necessidade? Será que é necessário qualquer princípio arquetípico ou teleológico para a realidade existente, ou não poderíamos simplesmente colocar de lado estas questões? A possibilidade de um pensamento "an-arquetípico" ou "a-teleológico" é uma problemática trabalhada por diversos autores e, em certos contextos, considerada missão para as ciências que procuram compreender o cosmos, como se a técnica fosse capaz de reduzir as possibilidades de resposta à sua potencial capacidade de captação. Não se tratará de uma nova mitologia?[73] É, de facto, característica de uma corrente da modernidade um certo regresso a encantamentos outrora combatidos, numa confiança estranha em promessas não menos obscuras. «A secularização deu lugar a uma estranha repaganização do real»[74], e onde esperávamos uma confiança sem medo na ciência e nas suas descobertas técnicas, vislumbramos uma paradoxal proliferação de supersticiosidade, ambiguidades da formulação de uma "fé pessoal", entre outros fenómenos plurais. Em suma, as pretensões por um pensamento sem princípios e sem fins manifestam-se como o fim dessa possibilidade pela irrupção do desejo inerente ao próprio projeto – ser o próprio sujeito o princípio e o fim dos sentidos elaborados sem outro princípio e sem outro fim.

Também neste sentido podemos falar de uma falsa pretensão linguística e humanista das ciências, que Nancy descortina. Na proliferação indefinida da técnica está uma abertura ao diferente, ou pelo menos ao que o pode ser. A busca da novidade – sempre necessária na velocidade contemporânea – é a busca de novas sensações, novas potencialidades técnicas, informáticas, biológicas ou ainda cósmicas. Expor-se ao desconhecido, diferente de si: como referir esta "transcendência" desejada pela própria técnica e pela contemporaneidade e apontar-lhe um horizonte de sentido «sem parecer voltar-se para o Deus morto e para os além-mundos»?[75] No fundo, o humano que se questiona, aquele ou aquela que pensa, sempre deseja e o desejo tem adquirido diversas formas e objetos ao longo dos séculos. Seja o conhecimento de Deus, seja o conhecimento de buracos negros ou promessas de imortalidade: o desejo de uma resposta que alimente o imaginário e que nos transcenda percorre a história da humanidade.

A questão do infinito é, também ela, exigência para o pensamento e talvez sejam estas as maiores exigências: que causalidade, que fim, que sentido? Na incapacidade de uma captação intelectual desses limites na própria linguagem, o pensamento tende a colorir esse desconhecido, dando-lhe uma consistência imagética ou ainda anestética face ao real. A anestesia e o desejo de superar o limite tornam-se, porventura, no maior perigo e no maior

[73] Nancy, *A Declosão*, 41.
[74] Duque, *Dizer Deus*, 119.
[75] Nancy, *A Adoração*, 38.

catalisador de construções sem o próprio humano, sem a realidade que por nós clama. «Noutros termos, a finitude não limita a infinidade, deve, pelo contrário, dar-lhe a sua expansão e a sua verdade».[76] Assumir uma verdade e um sentido no aqui da corporeidade e da realidade, um sentido da história na história, tal é o desafio que resta na sequência de uma desconstrução da metafísica potencialmente anestética e desumana que fora a da cristandade.[77]

Como abrir o coração do humano para o sentido de si próprio? O cristianismo, como descortinado, não se pode conformar com a segurança do recurso fácil à nomeação de "Deus", cujos contornos não são os de uma resposta, mas os de uma construção desajustada. Se, por um lado, o humano colocado no centro da capacidade de resposta apenas diminuiu o humano e «não fez mais do que imprimir ao princípio uma rotação sobre ele mesmo»[78], por outro lado, temos de considerar que «Deus não está no encadeamento»[79], e toda uma tradição teológica, com raízes no judaísmo, convida a que lá não seja colocado. «Deus não se impõe nem sob a forma religiosa de um "deus-moloch", nem sob a forma filosófica de um "deus-demonstrado"»[80], mas propõe-se na humildade de um evento carne, de um paradoxal momento pouco belo e infinitamente Belo, num local inesperado, indesejado, rejeitado assim.

Retomando e concluindo: porque é necessário um "fora"? Em toda a desconstrução, afirma Jean-Luc Nancy, «nós não perdemos nunca este ténue arco que nos liga ao inacessível».[81] Toda a espécie de discursos racionais sinceros «detetam, designam e meditam a extremidade da razão num excesso da e sobre a própria razão».[82] Sem fantasmas, sem elaborações incompatíveis com o humano e a sua ambiguidade, avancemos: «coragem, é preciso dizer o estranho».[83]

1.2.2. Substância, espacialidade e linguagem

A desconstrução da metafísica na qual se moveu o ocidente conduz Jean-Luc Nancy a variadas reflexões sobre diferentes temáticas que são tónicas no discurso filosófico. Seja sobre a substância, sobre a quenose divina ou ainda sobre as potencialidades da linguagem, Nancy entra na tradição de uma reelaboração da própria linguagem que, no estranho a ser dito,

[76] Nancy, *A Declosão*, 42.
[77] Coutinho, *Caminhos da razão*, 70.
[78] Nancy, *A Declosão*, 43.
[79] Gesché, *O Paradoxo do Cristianismo*, 20.
[80] Gesché, *O Paradoxo do Cristianismo*, 46.
[81] Nancy, *A Declosão*, 23.
[82] Nancy, *A Declosão*, 23.
[83] Nancy, *A Declosão*, 122.

necessita de uma propedêutica abordagem, um cuidado, um olhar atento, para não se derrapar no dizer e não cair na tentação de considerar que se esgota o que é dito.

Num texto onde se endereça a Gérard Granel, refletindo sobre a quenose do pensamento desde Kant, Jean-Luc Nancy toca a problemática do destino do pensamento moderno que, após o esvaziamento acontecido na encarnação do Filho, e sobretudo a partir de Kant, Husserl e do questionamento de Heidegger, se vê aconselhado a não construir um simples dizer do Ser.[84] No fim, nesse vazio, uma abertura poderá surgir.

Neste texto, toda a reflexão gira em torno da substância, da sua proximidade ou afastamento. Entenda-se, aqui, substância como o «sentido do próprio Ser, tal como ele se impõe à metafísica moderna»[85], e como esse sentido permanece dominante apesar de todo o esvaziamento transcendental operado pela própria modernidade a partir de Kant, e como permanece apesar de toda a redução fenomenológica de Husserl, fintando a «omni-ponência»[86] do sujeito pela fuga da matéria impressiva.

Mas como chegar a esse sentido? Como fazer uma «hermenêutica da trivialidade»?[87] E porquê esse conceito? A trivialidade da existência anestesia o pensamento sobre a substância – aquilo que está sob a realidade e o seu sentido – a verdade do mundo, a sua surpreendente trivialidade. Significa adormecer sem me questionar sobre a existência do amanhã, numa certa poesia do mundo que não carece de sustento pensante, mas aceitação na adoração, tantas vezes vazia de intenção. Esta trivialidade encerra, segundo o nosso autor, a maior das críticas às tentativas kantiana e husserliana de sistematizar a realidade longe da substância, como se esta não fosse a condição de possibilidade das suas próprias representações e, no oposto, como se a realidade não se bastasse para se afirmar como presente - «a mais banal das evidências».[88] Além de todas as fenomenologias e até de todas as metafísicas, «a presença não se apresenta senão representativamente».[89] Que significado tem, em verdade, toda a pretensão de redução fenoménica da realidade aquém da sua surpresa, que significado tem a realidade além da sua poesia? O pudor do mundo em ser reduzido é, porventura, a maior evidência da fortuidade do que nos é presente – posto, mundo, presença real. Porque ele «desapareceu»[90] assim que o cataloguei, o inscrevi numa gaveta das formulações concetuais – qualidade, relação, matéria, forma… Como pensar a realidade que «recusa expressamente a validade»[91] das distinções

[84] Nancy, *A Declosão*, 131.
[85] Nancy, *A Declosão*, 132.
[86] Cf. Nancy, *A Declosão*, 132.
[87] Nancy, *A Declosão*, 132.
[88] Nancy, *A Declosão*, 132.
[89] Nancy, *A Declosão*, 133.
[90] Nancy, *A Declosão*, 133.
[91] Nancy, *A Declosão*, 133.

forjadas? Como forjar, pois, uma linguagem capaz de expor aquilo a que se tentou atrever Kant, mas não foi capaz? «Como dizer o Mundo»?[92] A pergunta de Nancy poder-se-ia sintetizar deste modo: como falar do mundo e do seu sentido sem o tornar uma mera descarga de limitações condizentes com as formalidades conceptuais da racionalidade humana? Como dizer o a priori da forma e do espaço se estes apenas se encontram no mundo, que é o todo onde elas mesmas podem estar? A linguagem detém-se, aqui, numa extenuante incapacidade. O "Todo", as "coisas", o que são? Como dizê-las sem as repelir na sua integridade?

O Todo – "Todo" – sem artigo, que significa tal diante da pequenez de um humano? Na nossa compreensão, não o podemos esgotar, mas intuímos o "Todo" como sendo aí e nós nele. Somos no Todo sem que o Todo seja passível de ser tido por mim. E, no entanto, «temos o olhar universal, aberto para o irreal como de todo o real».[93] Que estranha abertura é esta ao Todo que me escapa na sua inteireza?

As "coisas" – que são e que dizem? Ou que dizemos, paradoxalmente, anulando parte delas no dizer? Sob advertência de Heidegger, colhemos que as coisas são mais que isso, são «unidades de ancoragem do cuidado».[94] Sob pena das análises com que nos defrontamos, retiramos às coisas aquilo que lhes é próprio: ser mais do que o visto, mais do que o apreensível, porque dadas na sua existência, contêm em si um tudo mais do que o pensável. O exemplo dado por Nancy elucida a realidade com que nos deparamos: na pintura de um edifício, esconde-se a sua finalidade, as histórias dos que o habitam, um cerne de vida e de existência que transborda toda e qualquer representação. O vazio da significação é entrevisto pelo próprio Kant ao colocar as categorias do entendimento em conjuntos de, no mínimo, três. O plural entra no singular e o singular não é, portanto, fechado na sua singularidade, mas aberto a uma fuga inapropriável pelo sujeito absorvente. Combater o psicologismo da apreensão foi uma tarefa que tanto Kant como Husserl enfrentaram, mas cujo resultado não foi, apesar de tudo, a pura decantação do real nas suas manifestações. Essa impossibilidade nomeia-a Nancy como a «inapreensibilidade do ser»[95] das coisas, do seu "como", «a sua delicadeza, a sua novidade total».[96] Podemos dizer que Heidegger já o afirmara na sua constatação da diferença ontológica, onde os entes e o ser não são captáveis sob o mesmo prisma, nem na linguagem, nem no pensamento. Para ele, a diferença permanece «basicamente indizível»[97], mesmo que a nomeação que lhe damos seja a de "Deus", e sobretudo aí.

---

[92] Nancy, *A Declosão*, 135.
[93] Nancy, *A Declosão*, 137.
[94] Nancy, *A Declosão*, 138.
[95] Nancy, *A Declosão*, 143.
[96] Nancy, *A Declosão*, 143.
[97] Duque, *Dizer Deus*, 28.

Diante da fraqueza da dualidade – sujeito/real, apresentação/apreensão – que linguagem formular? Primeira afirmação é a de que sou "eu" que experiencio certa realidade sempre de um ângulo de olhar distinto, nunca repetível, por mais próximo que seja da repetição. E este olhar, podemos dizer, é sempre diferente até na ideia – seja sobre o real, seja sobre um texto, uma narrativa. É uma «espécie de oco»[98] que Nancy nomeia como sendo o resultado de toda a experiência percetiva. Interessante que seja sempre além de toda a possibilidade de recolha – além e aquém do seu λόγος[99] – que a realidade é dizível na linguagem. Na realidade que se coloca diante de mim não está, paradoxalmente, posta toda a realidade que está "atrás" de mim[100], sendo o meu corpo esse «lugar ontológico puro»[101] onde toco a realidade que vejo, sinto, mais do que penso. Humanos de eventos, somos feitos de perceções e de uma fragilidade que lhe é consonante em qualquer palavra.

Que retirar desta reflexão de Jean-Luc Nancy? Sobretudo o cuidado que exige a realidade, sob pena da sua fuga perante as tentativas de uma fenomenologia ou metafísica redutora. A linguagem requer, nas suas incapacidades, um retraimento, um espaço aberto entre mim e o oferecido, entre o dito e o dizível. No fundo, um certo agnosticismo do real que cuida dele mesmo e de mim, o possibilita na sua quenose de ser e que o transcende. A razoabilidade do real – nunca afastada – não significa o seu esgotamento, uma posse desqualificada, mas antes uma descerração no próprio real para aquilo que lhe subjaz e sustém, que permanece sempre além de qualquer significação e representação.

No texto sobre *O nome de Deus em Blanchot*[102], Jean-Luc Nancy aborda exatamente a questão da substituição que o ateísmo promoveu e a urgência de um discurso "ateológico" em seu lugar, de uma fuga das questões quando a questão vislumbra uma resposta – que seria sempre inadequada. Afirmando que nenhum autor do ateísmo foi capaz de se atrever a formular o "sentido ausente", o nosso autor afirma a necessidade de retirarmos «a segurança de toda a espécie de presença substitutiva à de Deus»[103], sob pena de construirmos um sistema idolátrico que condena o próprio ateísmo. Trata-se de nos atrevermos a um movimento crucial de «exposição a esta fuga do sentido que retira ao "sentido" a significação para lhe dar o próprio sentido desta fuga».[104] O retraimento do nome de Deus não é uma negação desse nome – ou da

---

[98] Nancy, *A Declosão*, 144.

[99] Cf. Nancy, *A Declosão*, 125. A razoabilidade do mundo – a sua lógica – permanece sempre tocada por uma indizível condição de abertura que o toca na sua instância de ser dado, puro dom, fortuito, aberto à adoração – porventura apenas acessível à linguagem poética e nunca puramente descritiva.

[100] Compreenda-se a espacialidade da linguagem como analogia.

[101] Nancy, *A Declosão*, 146.

[102] Nancy, 165. Maurice Blanchot, contemporâneo de Jean-Luc Nancy, integra a lista de grandes filósofos franceses do século XX.

[103] Nancy, *A Declosão*, 167.

[104] Nancy, *A Declosão*, 167.

sua existência ou da sua necessidade – mas uma negação da redução da questão. Diante da questão, sobra a hipótese do desfalecimento. «Blanchot não coloca, pois, nem autoriza nenhuma questão de Deus, mas coloca e sabe que esta questão não se coloca».[105] A própria conceção de Deus não permite que o coloquemos como objeto de uma questão, de uma capacidade do pensamento ou da dialética. A sua presença dissipa-se logo após qualquer formulação, pois o nome de Deus não é um conceito, ou sendo nome sem conceito coloca-se na «extremidade e na extenuação da significação».[106] O mistério do nome enquanto nome – mistério ou milagre – é transversal no profetismo bíblico como nome do chamamento à relação de um povo que se faz povo pela palavra que lhe é dirigida. Mas faz-se comunidade não pela posse de um nome, mas por um paradoxal e desconcertante nome indizível que não permite posse, fechamento, antes fuga e abertura – espanto e adoração – dignidade nunca alienável do humano livre.

Que dizer, então, do indizível? Será que, por isso, nada se pode dizer? Ou é pela sua impossibilidade que pode e deve ser dito na forma de uma pessoa, de uma vida concreta? Vários têm sido os caminhos descortinados. Um deles é a narrativa, ou mais profundamente a poesia que também o pode ser, caminho de colocação do nome de forma não meramente conceptual. A palavra narrativa pode, na analogia e no retraimento que lhe é próprio, dizer algo sem o esgotar, apontar caminhos de compreensão da realidade humana sem a enclausurar no conceito de um nome que não extravasa o já conhecido. De facto, «a função da linguagem é, antes de tudo, uma função de excedência: ela conduz para além de si mesma».[107] Esse excesso, apesar de inominável, aparece na narrativa e na poesia como a hipótese de, aí, «nomeá-lo enquanto inominável e inomeado é a única maneira de o indicar».[108] O excesso faz-se presente na intenção do que escreve se, incapaz, humilde, em cada palavra se fizer amante do que mais não deixa do que ser amado. Assim evocado o que não pode ser dito, o autor faz desse inacessível, sem chegar a nenhuma conclusão, um espanto, um desejo e uma paradoxal frustração. Aí chegados, «quereríamos que ele (o autor) nos desse respostas, quando tudo o que ele pode fazer é dar-nos desejos».[109] Tal é o deságio em que incorre qualquer grande livro, tal é a virtude que o qualifica além de qualquer outra palavra.

Que narrativa, que nome, que história pode nutrir a compreensão do humano face à sua existência neste mundo e para este mundo? A narrativa evangélica é, no seio do cristianismo, esse caminho de revelação, enquanto narrativa que pode iluminar o humano na sua existência.

---

[105] Nancy, *A Declosão*, 166.
[106] Nancy, *A Declosão*, 169.
[107] Jean-Luc Nancy e Luís de Barreiros Tavares, *Sulcos* (Coimbra: Palimage, 2018), 32.
[108] Nancy e Tavares, *Sulcos*, 32.
[109] Marcel Proust, *Sobre a leitura*, 4ª ed. (Lisboa: Vega Passagens, 2019), 44.

Tal narrativa será apontada, posteriormente, como possibilidade de dizer o humano na sua plenitude.

1.3 A Adoração

A admiração despoleta o pensamento e abre-o à adoração. Sabemo-lo cada manhã, quando, depois do lapso temporal sem pensamento em que o espírito acorda estremunhado, nos advém a alegre (ou paradoxalmente frustrante) consciência de sermos acordados, mais uma vez. Sabemo-lo quando nos deparamos diante da magnificência que é a existência sem exigência, sem necessidade, dada. «Entre nascença e morte, de cada vez, um absoluto consuma-se»[110], o infinito trespassa o finito, sem que seja catalogável, dizível, mensurável. «É a isso que se chama adoração: palavra endereçada àquilo que esta palavra sabe sem acesso».[111] O infinito, ou qualquer outra nomeação que lhe damos (eterno, ser, Deus, etc.), manifesta-se como algo a ser esquecido, na justa medida em que não pode ser aprisionado no pensamento, mas adorado na hipótese do esquecimento, vivido esquecido e, paradoxalmente, lembrado e apontado pelas ações do que tem fé. A adoração é esse endereçamento ao fora que nos constitui, aqui, na heterogeneidade, separados, afastados de qualquer homogeneidade asfixiante. Que interesse teria essa proximidade, essa igualdade, essa homogeneidade? Mais uma ideia ou ser para a morte? O desigual, o extrínseco, o diferente abre à vida, porque «a morte é esta igualdade, mas a vida é a desigualdade a si do despertar que abre ao incomensurável».[112]

Jean-Luc Nancy refere a nossa tendência habitual para cairmos na adição à homogeneidade como fuga à adoração, embora a adição se evidencie como parente nefastamente pobre. «A nossa sociedade é adita à adição»[113] na mesma medida – e recorremos aqui a uma analogia que pode iluminar a compreensão – em que o povo hebreu não suportava a ausência de Moisés e reclamava um alucinogénio que os anestesiasse da sua precária condição sem Deus ali e sem o profeta. Sem um "deus" presente, capaz de dotar de sentido a nossa existência de forma tangível, naquele tempo e agora, exasperamos por fontes de sentido e consolação, ainda que estas mais não sejam do que substâncias narcóticas que nos conduzem pelos itinerários mais banais, para os vícios da moda, do culturismo, para um açambarcamento desenfreado, para a guerra, entre tantas outras fugas possíveis e construídas. «Há na adição qualquer coisa que, no fim de contas, provém da alucinação»[114] mas que, e talvez por isso mesmo, seja desejada por quem não é capaz da ausência. Nancy refere, inclusive, um desespero

[110] Nancy, *A Adoração*, 13.
[111] Nancy, *A Adoração*, 12.
[112] Nancy, *A Adoração*, 10.
[113] Nancy, *A Adoração*, 21.
[114] Nancy, *A Adoração*, 22.

consequente à desconstrução das «nossas escatologias profanas ou sagradas»[115], fruto de uma incapacidade de aceitar a ausência de um sentido imediato. Refira-se a proliferação de superstições, da cartomancia, do ocultismo e, hoje, das "ciber-religiões" que, como sempre, buscam a imortalidade, o sentido segundo o desejo e não segundo a verdade, utopias ancestrais que se fundam no medo que o humano tem da morte e da dor.[116] «Esfomeados de sentido, damos as mãos ao primeiro caminho que se estende… Só depois de comido o pão do engano e bebidas as alegrias das águas poluídas, ouvimos a voz da nascente».[117]

A tradição hebraico-cristã afirma, reiteradamente, este caráter de rutura com a igualdade que tem qualquer afirmação do sentido. Esta não pode estar associada, numa perspetiva imanentista, ao mundo natural, nem se inserir numa extrapolação das características humanas mais perfeitas para uma escatologia separada na transcendência.[118] Se «todos os deuses dos povos são apenas ídolos» (Salmos 96, 4), a criação no seio da própria comunidade de um ídolo forjado sempre foi condenada pelo Deus da aliança como o maior pecado e a maior afronta à sua heterogeneidade que os constituía como povo livre.[119] É próprio do sentido que qualifica a sua ausência na medida em que a ausência qualifica o "aqui" de forma muito mais profunda do que qualquer "coisa" que, por se tornar centrípeta, desqualifica tudo o resto.

Sem capacidade de apropriar um sentido e uma confiança, «o nosso tempo é um tempo de desapropriação. Não estando mais confiado aos deuses e à ciência, não encontra em si (o humano) a sua confiança».[120] A humanidade sempre carente não deixa de receber propostas de adição forjadas de um sentido adorável. A analogia com o povo de Israel aos pés do Sinai ganha, em todo este processo de desconstrução e adoração, uma relevância interessante e a potencialidade de se tornar fonte de compreensão. Perante a alucinação, surge o desejo da morte ou do regresso à escravidão, mais facilmente aceitável do que os projetos de liberdade no deserto árido da constituição de si, povo.

Para Nancy, a tradição hebraica e, posteriormente, a tradição cristã promoveram sempre a fuga à mera adição, seja aos deuses que escravizavam, seja ao templo dos sacrifícios, seja ao dinheiro, seja a construções idolátricas da divindade. De facto, «o cristianismo consiste em estar no mundo sem ser do mundo, quer dizer, sem se contentar com aderir à inerência do dado».[121] Não falamos aqui, como já tratamos, de uma qualquer fuga a "este mundo" ou na formulação

---

[115] Nancy, *A Adoração*, 23.
[116] Cf. Duque, «Do Sepulcro Vazio», 114.
[117] João Aguiar Campos, *As sete últimas palavras de Cristo na Cruz* (Braga: Empresa Diário do Minha, Lda., 2019), 8.
[118] A própria afirmação de uma perfeição exige uma alteridade que a qualifique como tal.
[119] Cf. Êxodo 32.
[120] Nancy, *A Adoração*, 19.
[121] Nancy, *A Adoração*, 46.

de um discurso de "outro mundo". Trata-se, isso sim, de reconhecer o lugar efetivo e afetivo que a realidade deve assumir perante o humano que se reconhece na sua dignidade e na sua verdade. Evidencia-se como a verdadeira «loucura de se relacionar com um valor inequivalente, com um sentido fora do sentido».[122] Esse sentido não está aí, simplesmente, como mais uma coisa a ser apreendida e conhecida. O próprio Evangelho apresenta o sepulcro de Cristo como paradigmaticamente vazio, vazio esse que pode ser interpretado como «sinal de um outro modo de presença de Deus, precisamente o da sua ausência».[123]

No seu texto *No meio do mundo*[124], Jean-Luc Nancy desenvolve a temática da adoração como o endereçamento para possibilidade do vazio e de como o próprio cristianismo – bem como as restantes religiões monoteístas – a promove. Para ele, cristianismo é essa «postura de pensamento segundo a qual "Deus" pede para ser apagado»[125], postura que confere sal à própria existência neste mundo que, assim, permanece desafiante e provocador, quer para o desejo, quer para o sentido de qualquer resposta, quer para a linguagem. «Para ser breve, poderia dizer: a filosofia não pode nomear Deus, jamais».[126] Se a Fonte não cessa de brotar e saciar, tal deve-se à permanente sede que despoleta o seu paradoxal afastamento e, até, uma certa secura desencadeada. O grande anseio do nosso autor é que esta secura seja amada porque só ela constitui a possibilidade do reconhecimento de uma fonte ausente, mas presente: «o mundo repousa sobre nada – e isso é o mais vivo do seu sentido».[127]

Creio que podemos relacionar adequadamente a adoração em Jean-Luc Nancy com outras tradições que se enquadram com uma teologia negativa, superação da metafísica da presença redutora, com a sua própria desconstrução do cristianismo, com o ateísmo. De facto, «ateísmo e teologia negativa jogam o mesmo jogo, pelo menos em alguns dos seus momentos»[128] no afastamento de conceções de Deus e na promulgação de um cuidado comum na hermenêutica.

Na esteira de Nancy, podemos entrever alguns contributos da tradição filosófica e teológica contemporânea. Para Jean-Luc Marion a pertinência de uma receção icónica traduz uma profundidade de compreensão muito mais relevante do que a mera apreensão idolátrica na linguagem do ídolo.[129] Significa isto que o ícone – no lugar do conceito/ídolo – aponta de Deus o que de Deus não pode ser dito, na distância que deve permanecer para ser possível qualquer

[122] Nancy, *A Adoração*, 37.
[123] Duque, «Do Sepulcro Vazio, 107.
[124] Nancy, *A Adoração*, 43.
[125] Nancy, *A Adoração*, 55.
[126] Nancy e Tavares, *Sulcos*, 32.
[127] Nancy, *A Adoração*, 59.
[128] Duque, *Dizer Deus*, 81.
[129] Duque, *Dizer Deus,* 82.

discurso. Deus fora da palavra, do conceito, manifesta-se no ícone do dom gratuito ou da caridade, «única condição de possibilidade de nomeação de Deus, sem lhe anular a distância».[130]

Para Heidegger, na linha da superação de uma ontologia redutora e da metafísica da presença, a diferença «permanece, basicamente, indizível e o silêncio resultante é o silêncio da filosofia e a inauguração de um estilo de pensamento como devoção».[131] Também já vimos como Adolphe Gesché se debruça sobre o paradoxo do cristianismo, que tem em si uma «certa reserva em relação a Deus»[132] facilmente posto aí. De Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy aponta a desconstrução necessária do cristianismo, com Maurice Blanchot toca a problemática da nomeação de Deus que prefere o silêncio. Assumimos que «Deus é puro nada, o aqui e o agora não lhe tocam. Quanto mais queres agarrá-lo, tanto mais Ele te escapa».[133]

A devoção, a adoração, a receção icónica, a atenção ao real, ao dado, ao gratuito, ao sublime, todas essas posturas se vislumbram como manifestações das virtudes teologais que Jean-Luc Nancy aponta como as portas para a possibilidade de relação, «o verdadeiro desafio da relação a Deus».[134] Na adoração, a hipótese de uma linguagem que se apronta para lhe ser condigna será a que João Duque propõe:

> a linguagem que se coaduna com essa metafísica da diferença teológica – ou teologia metafísica – é a doxologia, a linguagem de louvor. De facto, é essa a linguagem do reconhecimento – para além do conhecimento – a linguagem do acolhimento do Ser como dom gratuito; do Ser como dádiva de amor, para além da necessidade.[135]

Em breves apontamentos, no subcapítulo seguinte tocaremos a questão da fé, da encarnação e da ressurreição, temáticas que Nancy enquadra na postura da adoração.

1.3.1 Da Fé

A temática da fé é abordada por Nancy em diversos textos. Neles, o nosso autor debruça-se sobre os diversos parâmetros associados à primeira virtude teológica.

Refletindo sobre o mistério que está subjacente à fé, tomados os termos da teologia – mistérios e virtudes – Nancy nomeia-os como «clarões e pulsões»[136], cujos paralelismos facilmente se vislumbra: clarões, manifestação da luz, do mistério; pulsões como inclinações

---

[130] Duque, *Dizer Deus,* 86.
[131] Duque, *Dizer Deus*, 28.
[132] Gesché, *O Paradoxo do Cristianismo*, 58.
[133] Paolo Scquizzato, *Das cinzas a vida* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2020), 47.
[134] Nancy, *A Adoração*, 98.
[135] Duque, *Dizer Deus*, 96.
[136] Nancy, *A Adoração*, 83.

habituais, virtudes para esses mesmos mistérios. Não se trata aqui do acesso a alguma luz oculta (de inclinação gnósticas) ou de um perfecionismo ético (de cariz elitista). Para Nancy, a fé no mistério e a abertura que ela descerra são, paradoxalmente e apenas, «o esclarecimento de uma presença, a presença no mundo, o mundo que é a presença de todos os presentes».[137] Voltamos à tónica da adoração que Nancy refere na existência e a da relação entre todos os presentes no mundo que é o palco das relações, tensões, manifestações. O «mistério é o da relação»[138] e, a partir daí, podemos refletir como o mistério da relação – da exposição ao outro – do "ex-sistir", nos interpela e nos constitui como um dos polos da relação e, por consequência, sujeitos, pela presença do outro. Ser sujeitos de uma relação implica assumir uma heterogeneidade que me constitui na minha identidade, uma certa ausência de controlo que, no fundo, implica a virtude da fé. Todas as relações, desde a amizade até à relação com Deus implicam fé na justa medida em que se constitui uma «certa distância que não vem considerada como obstáculo à confiança, mas que é condição da revelação de si».[139] No caso de Deus, a distância, a própria ausência, faz parte da relação e é nela, nesse afastamento, que se constitui a relação fundada na fé e que nos constitui como humanos de fé, fé de absolutamente nada.[140]

Na sua reflexão sobre a Epístola de S. Tiago, Jean-Luz Nancy refere-a como um texto cuja centralidade é, exatamente, o «ato da fé».[141] A partir dela, Nancy reflete sobre uma afirmação visível da fé em detrimento de uma fé concebida como apreensão de conteúdos ou realização prescritiva, «em prol de uma afirmação ativa da fé».[142]

A fé de Tiago dirige-se ao Criador, não a num deus abstrato, mas à fé no Deus que é «o dador»[143] da luz da existência, luz que ilumina sem sombra, mas ao mesmo tempo sem presença. A luz que ilumina é a de um vestígio, um rasto «do que resta no retraimento e do retraimento da origem».[144] A luz que ilumina, dom, graça, é gratuidade plena na existência e para a existência neste palco de relações, onde tudo é gratuito e dom. Assim compreendidas, as relações serão constituídas na gratuidade que lhes é subjacente, sem lógica egoísta, na caridade. A lógica da caridade que pauta toda a epístola é, portanto, consequência da consciência do dom, fruto da adoração despoletada pela ausência e da virtude da fé. As obras são, portanto, «a própria fé».[145] A fé não subsiste, pois, como conteúdo precedente às obras nem é uma aquisição feita

---

[137] Nancy, *A Adoração*, 84.
[138] Nancy, *A Adoração*, 85.
[139] José Tolentino Mendonça, *Nenhum caminho será longo - para uma teologia da amizade*, 10ª Edição (Prior Velho: Paulinas Editora, 2019), 14.
[140] Cf. Nancy, *A Declosão*, 109.
[141] Nancy, *A Declosão*, 89.
[142] Nancy, *A Declosão*, 89.
[143] Nancy, *A Declosão*, 91.
[144] Nancy, *A Declosão*, 90.
[145] Nancy, *A Declosão*, 93.

pelo conhecimento de certos dogmas ou artigos de fé, nem mediante o cumprimento de normas, ritos ou preceitos.

A própria religiosidade, entendida como cumprimento de determinações religiosas – ao que S. Paulo chamaria o jugo da lei[146] – torna-se vazia sem o fermento da fé e da caridade. Nesse sentido, a fé evidenciada pelas obras supera-as na medida em que muitas das obras da lei farisaica «eram preceitos de homens».[147] É muito interessante a afirmação de que «Jesus é um transgressor da própria lei»[148] na medida em que a supera na plenitude da liberdade. A fé faz e faz-se no fazer. O próprio Nietzsche afirma que «unicamente a prática cristã, uma vida como a que viveu aquele que morreu na cruz, tem algo de cristão».[149] Caridade e fé são indissociáveis, poderíamos dizer que são uma unidade que se descreve em conceitos separados na sua intrínseca inseparabilidade. Separá-los é converter a fé numa crença esquizofrénica, uma condenação da própria fé.

Poderemos questionar: é a fé apenas um fazer consequência de um mandamento que nos obriga à caridade? O que significa, por outro lado, dizer "fé em Deus"? E ainda: que consequências devo esperar da minha "fé em Deus"?

Sobre a primeira, discorremos já que se a caridade é fruto de uma obrigação, então esta é vazia de sentido. O polo central da mesma torna-se o egoísmo que precisa de um conforto ou alívio. Incorre-se na relação comercial, cujo centro não é o outro, a doação plena, a exposição, mas um calculismo estéril.

O que é, pois, essa fé em Deus que se faz na caridade? Com Nancy, e com vários elementos da tradição teológica e mística, podemos afirmar que a fé em Deus pode ser dita como a fé no nada. «De facto, Deus é puro "Nada" enquanto não é isto nem aquilo. Ele é o indefinível».[150] Afastamos, assim, a ideia de que se pode considerar a fé como um conhecimento daqueles mistérios ocultos que só alguns iniciados podem possuir. Na mais simples relação entre o humano mais humilde e a sua verdade, a verdade das suas relações, a verdade da sua existência – na humildade e na caridade – poderá estar a virtude de uma fé profunda em Deus. Com Deus, a certeza ou o conhecimento substituiriam a fé que implica, isso sim, um assentimento, um fiar-se apesar do desconhecimento e da não-necessidade.[151] Jean-

[146] Cf. Gal 5, 18. A habitual dicotomia apresentada entre S. Tiago e S. Paulo deve, no entender de Nancy, ser afastada. Não se trata de visões diferentes, mas de aprofundamentos diferentes das suas dimensões. Também S. Paulo escreve sobre a pragmaticidade da fé e da caridade como indissociável da mesma. A advertência à comunidade de Corinto sobre a participação na Ceia sem fraternidade é disso exemplo (Cf. 1 Coríntios, 11,28).

[147] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 21.

[148] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 22.

[149] Nietzsche, *O Anticristo*, 39.

[150] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 46.

[151] Cf. Nancy, *A Declosão*, 99.

Luc Nancy afirma que a fé é uma «confiança que não é possível, em última instância, de explicar nem justificar».[152] De facto, uma fé esclarecida ou cujos conteúdos estejam assegurados deixaria de o ser para se tornar numa certeza sem mais desejo. A fé, sendo distinta das crenças (meras projeções às quais aderimos[153]), pressupõe «a anulação de toda a espécie de saber e de representação».[154]

Concluímos, pois, que a fé não traz consequências iminentes ou consolações extraordinárias, se as entendermos em sentido estrito. Ela é virtuosa apesar de todo o deserto e alimenta a possibilidade de uma bem-aventurança completa. Assim tida a fé, «não estou feliz "porque", mas sou feliz independentemente de tudo»[155], mesmo no choro, na perseguição, na fome e sede de justiça. A fé afeta os meus afetos, adequa-os, molda-os aos daquele que nos evidenciou que, da fé, não devemos esperar nada – pelo menos daquilo que estaríamos à espera. Fundada a fé no nada, rompidos os esquemas de justiça retributiva, de exigência para com Deus, para com os outros, a existência torna-se verdadeira poesia encarnada, «a perceção compreendida não como uma pragmática, mas como uma poiética do mundo».[156]

Jean-Luc Nancy abre, assim, pela fé, a existência a um sentido mais adorável. Adorar quer dizer, enfim, «decidir-se pela existência, desviar-se do fechamento do mundo sobre si. Um mundo fechado sobre si é um sentido adquirido, um mundo reduzido a alguma coisa, a bem menos do que a um calhau».[157]

1.3.2 Dos temas centrais da fé cristã

Nos seus diversos textos sobre a fé e sobre o cristianismo, Jean-Luc Nancy aborda dois pontos centrais da dogmática cristã nos quais entrecruza o olhar sobre um terceiro: a encarnação, a ressurreição e a eucaristia. Neles, referindo a eucaristia como um segundo momento da encarnação, Nancy entrevê uma possibilidade de compreensão de sentido para a existência que vê, no paradoxo a que nos introduz, o sentido apresentado na ausência que propõe a elaboração desses mesmos dogmas. É ao compreender o sentido como «relação a uma anulação de sentido»[158] que Nancy reflete sobre a encarnação, a morte (não apenas a de Cristo) e a ressurreição.

Na linha de pensamento de Nancy, apontamos uma característica de fundo nestas referências: nenhuma delas se esgota na compreensão de um conceito ou na elaboração de um

[152] Nancy, *A Adoração*, 157.
[153] Cf. Nancy, *A Adoração*, 157.
[154] Nancy, *A Adoração*, 157.
[155] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 51.
[156] Nancy, *A Declosão*, 118.
[157] Nancy, *A Adoração*, 127.
[158] Nancy, *A Adoração*, 160.

pensamento fechado. Os mistérios – os clarões – da encarnação e da ressurreição permanecem sempre como um evento sem acesso na sua totalidade, se é que podemos sequer falar de uma totalidade destes eventos. A inacessibilidade a uma total compreensão é, aliás, a possibilidade dos mesmos se tornarem uma fonte de sentido para a existência de todos os humanos colocados diante desses mesmos eventos centrais na fundação do cristianismo e do próprio ocidente, como já abordámos. Nancy recorda-nos que «a teologia desenvolveu esforços sobre-humanos para pensar este "tornar-se" que produz, numa única pessoa, duas naturezas heterogéneas»[159], bem como sempre se precaveu quanto à elaboração de uma linguagem demasiado positivista sobre a ressurreição.

Aventuremo-nos, portanto, numa reflexão sobre a encarnação sabendo, à partida, que esta não é mais do que um traço possível do vestígio que vislumbramos presente. Jean-Luc Nancy apresenta a humanidade de Deus aí anunciada como «o traço decisivo do cristianismo»[160] e do humanismo fundante do próprio ocidente e da possibilidade do desenvolvimento civilizacional pela desviante e paradoxal afirmação da possibilidade de uma divinização do humano, caminho que, na verdade, não aponta para o sentido quenótico da própria encarnação. A encarnação de Cristo aponta, sobretudo, para uma humanização do humano.

Referindo a necessidade de se superarem as conceções dualistas da pessoa, onde uma alma divina encarnaria num corpo humano, «o corpo cristão é absolutamente diferente de um corpo que serve de envelope à alma».[161] Por outro lado, a encarnação de Cristo não constitui mera divinização de um humano por nascer ou já nascido, como apontariam algumas das heresias dos primeiros séculos. Se por um lado tínhamos um dualismo problemático para com a corporeidade, no outro extremo teríamos uma revisitação das teorias adocionistas. Assumir a integridade da pessoa de Cristo segundo os verbos de Calcedónia é, portanto, preâmbulo necessário para qualquer tentativa de aproximação à encarnação e à ressurreição.

Assim considerada, a encarnação assume, para Jean-Luc Nancy, a maior evidência de que é no palco do mundo – diríamos no palco da humanidade e das suas relações no mundo e com o mundo – que se joga o sentido do próprio humano. No evento quenótico, tudo se manifesta, pois Cristo não é mera imagem, mas a sua revelação «constitui a identidade do revelável no revelado, do divino no humano ou mundano».[162] Relevada a divindade na humanidade e a possibilidade de uma humanidade plena, íntegra, «não há nada nem ninguém

[159] Nancy, *A Declosão*, 160.
[160] Nancy, *A Declosão*, 160.
[161] Nancy, *A Declosão*, 161.
[162] Nancy, *Noli me tangere*, 11.

para mostrar, nada nem ninguém que desvelar»[163] além dele e da sua verdade na sua humanidade de Deus encarnado. Na sua humanidade, Cristo evidenciou que são «equívocas todas as fugas do mundo e da humanidade dos humanos».[164] Assumir a carne, e uma carne frágil, até crucificada, evidencia a proximidade do sentido a todas as mãos que o buscam, como Maria Madalena.[165] Se «Deus poderia ter vindo ao mundo da forma que quisesse»[166], a humildade da carne foi escolhida como porta pela qual todos somos chamados a entrar, pois «Deus é um de nós».[167]

Do mesmo modo que negamos a queda de um deus no meio do mundo, a afirmação da humanidade de Cristo deve precaver-se da mera deificação de um humano com características soberbas. Certas tradições culturais apresentaram a possibilidade da elevação moral como forma de alcançar o nível dos deuses. O caminho da divinização dos humanos, o qual não é consentâneo com a encarnação de Cristo, «acaba por tornar os humanos escravos uns dos outros ou escravos do ideal»[168] que seria essa aquisição fantástica ou hollywoodesca do título de "deus". A afirmação da transcendência de Deus afirma o humano como tal e a encarnação de Deus – então, Deus-Humano[169] – afirma a bondade e a beleza da humanidade e o profundo sentido que a existência humana pode ter inerente, mesmo nas suas ambiguidades e nas suas fragilidades. A afirmação da encarnação não toca, portanto, um deus que desce do céu para resgate de uma humanidade perdida, «tomando um corpo emprestado, mas sim um Deus disposto a emergir do humano, através da própria capacidade de amar».[170] Deus encarnado não é, portanto, um «Deus de fora em direção à terra, mas uma terra-carne que faz emergir o divino»[171] a partir daquilo que é propriamente humano, evidenciando que a humanidade é, em si, capaz de Deus e, sobretudo, capaz de si própria, na sua capacidade de amar.

Noutra possível abordagem tangente à encarnação, poderíamos afirmar com Nancy que, na encarnação, é a própria divindade que esvazia os céus e se esvazia no humano. O Messias crucificado apresenta o sentido do mundo como o apagamento, se necessário, por amor, nas relações deste mundo: «o apagamento de Deus é o sentido do mundo».[172] Esta poderá ser a referência central do pensamento do nosso autor sobre a encarnação que se estende à compreensão da eucaristia e da ressurreição de Jesus Cristo. Se na encarnação é Deus que

---

[163] Nancy, *Noli me tangere*, 11.
[164] João Manuel Duque, *No Corpo do Tempo* (Braga: Frente e Verso, 2021), 36.
[165] Cf. Nancy, *Noli me tangere*, 53.
[166] James Martin, *Jesus - um encontro passo a passo* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2014), 80.
[167] Martin, *Jesus - um encontro passo a passo*, 81.
[168] Duque, *No Corpo do Tempo*, 31.
[169] Cf. Duque, *No Corpo do Tempo*, 32.
[170] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 12.
[171] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 12.
[172] Nancy, *A Adoração*, 56.

valoriza o humano, na eucaristia, verdadeira redução da divindade até ao inorgânico, Cristo faz da experiência de Deus uma experiência no mundo e com o mundo, sem que isso seja problemático, mas adorável na sua simplicidade, naquilo que é, inclusive, fruto do trabalho das mãos humanas. No amor feito carne, a fé faz-se fazer e, na eucaristia, a adoração tornou-se pão a ser partilhado, a ser mastigado, memória de que a fome do próximo é desafio à minha humanidade e prova de que o sentido de exposição ao outro é reconhecido por Deus como ponte para Ele mesmo. «Jesus quebrou a escada levantada para o céu»[173] e que nos alienava da fome do outro para se mostrar, Ele próprio, o alimento a ser levado por cada um ao seu irmão, neste mundo e nesta carne, que necessita da minha proximidade. Desde sempre, «a história de Deus com o ser humano é uma história feita de carne e osso e não uma eternidade feita de ideias puras».[174] Diríamos, portanto, nas relações, na carne e neste mundo, a encarnação e a eucaristia apresentam-se como impulsos para longe do céu alienante, exigência de caridade.

Deus esvazia o céu para se configurar como o nada a ser adorado. Este corpo concedido, pão partido, é nada a ser dito. «O nada do simples "eis aqui, isto é o meu corpo" pestaneja em sinal de um fora absoluto»[175] na medida em que não há objeto nem conceito a ser tratado, fechado, idolatrado. De facto, a carne de Deus configura-nos profundamente até à forma das relações a estabelecer. Esvaziando-se até ao limite do pão compartilhado, «nada nem ninguém é intocável no cristianismo, desde o momento em que o próprio corpo de Deus se dá a comer e a beber».[176] Neste ponto, eucaristia e lava-pés entrecruzam-se profundamente.[177]

Se a encarnação e a eucaristia são a possibilidade de iluminar a terra obscurecida – temática que inaugurou a nossa investigação – a morte e a ressurreição de Cristo procuram fazê-la florir na beleza de um clarão para o drama da maior questão colocada à humanidade: a sua própria finitude ou infinitude.

A abordagem de Nancy sobre a morte e a ressurreição parte de uma antropologia própria que olha o humano como ser de passagens cujo sentido da existência cabe apenas na razão adorável que é a única «plenamente racional e razoável».[178] A aceitação da condição de si, ser frágil, ser de passagens, capacita a compreensão da morte como parte integrante da humanidade, morte que é momento da eternidade[179], de cada ser absolutamente único, «incondicionado: ao

---

[173] Scquizzato, *Das cinzas a vida*, 11.
[174] Duque, *No Corpo do Tempo*, 37.
[175] Nancy, *A Adoração*, 134.
[176] Nancy, *Noli me tangere*, 26.
[177] Os dois momentos expressam-se como exposição da humildade e da caridade a que a ação de Jesus nos desafia, muito aquém «dos altares, dos templos e dos livros». Nancy, *A Adoração*, 140.
[178] Nancy, *A Adoração*, 142.
[179] Referimos aqui *momento/eternidade* sabendo das precauções que tais categorias nos exigem dados os paradoxos que acarreta a nossa compreensão do tempo.

mesmo tempo sem condição, sem determinação e absoluto».[180] O absoluto da existência humana – a gratuidade plena que constitui o além necessário e a hipótese da adoração de um sentido inexprimível além disso mesmo – é hipótese da configuração de um sentido além do meramente finito. O fechamento no finito ou na representação, na sua captação ou compreensão, torna-se o mal que configuramos «contra nós mesmos porque não nos desviamos para o infinito»[181] que nos caracteriza na nossa condição de seres de passagem gratuitamente concedida no amor da existência diante do outro, também ele gratuidade plena.

Na possibilidade de uma recusa do fechamento e da clausura, surge a insurreição contra a morte sem esperança ou – paradoxalmente – contra a simples imortalidade. Tanto numa como noutra hipótese, esquemas fechados em respostas eufemísticas, elaboram-se construções idolátricas que excluem a verdade da morte. A morte deve ser, também ela, cuidada no afeto na medida em que é profundamente humana, pois «onde não há morte, não há ressurreição»[182] e onde se esconde a morte, não há verdade do humano – mesmo que seja indesejada como possibilidade do absurdo e do não-ser.[183]

Mas o que é, então, a morte? A morte é o desaparecimento do palco das relações, passagem para o não estar mais aí como "eu". Mas, sobretudo, «a morte é aquilo de que não há nenhuma representação possível»[184], aquilo que ninguém experimenta, na medida em que não há experimentação pelo ser que morre, mas é passagem à qual todos são chamados. Na morte, «não há o eu do outro»[185] nem o meu "eu" quando morro. A morte apresenta-se, pois, como a intocável experiência pela qual todos passaremos sem que seja, sequer, uma experiência. De forma paradoxal, «a minha morte não pode ser perspetivada senão nos termos em que perspetivo a dos outros».[186]

Jean-Luc Nancy aponta duas características essenciais perante a dramaticidade da morte: a fé e as relações. Já abordada, a fé vislumbra-se como o fruto do desejo do inominável, a força que nos orienta para o infinito sem aparência de saber, «mas que abre no impossível a possibilidade de se relacionar com ele».[187] Se para Nancy, a morte é intangível – bem como a ressurreição – a postura de Maria Madalena – de braço estendido em direção ao corpo ressuscitado – é a do desejo cuja fonte é a fé e a fidelidade à relação com Jesus vivo.[188] Porque

[180] Nancy, *A Adoração*, 141.
[181] Nancy, *A Adoração*, 133.
[182] Duque, *No Corpo do Tempo*, 86.
[183] Cf. Duque, *No Corpo do Tempo*, 100.
[184] Nancy, *A Adoração*, 158.
[185] Nancy, *A Adoração*, 158.
[186] Nancy, *A Adoração*, 164.
[187] Nancy, *A Adoração*, 169.
[188] Cf. Nancy, *Noli me tangere*, 74.

se o "eu" do outro já não está aí como estava, a ausência torna-se o seu modo de presença e, nela, «as relações não morrem»[189], relações fundadas no amor à gratuidade da existência que fora a sua vida. Para Nancy, na morte, «é da relação que se trata».[190] A relação constitui-nos como unidade pessoal no palco do mundo, uno que aponta para a ressurreição onde «consideramos o homem pelo prisma bastante não-filosófico, tal como ele é e se nos impõe: como uno».[191]

Ora, é a partir da conceção antropológica e da reflexão sobre a morte que podemos traçar um esboço do pensamento de Nancy sobre a ressurreição. É a partir da aceitação da morte como inerente à humanidade e da conceção do humano como ser de relação que podemos levantar o olhar para aquele evento fundante sem que, todavia, o cheguemos a compreender infinitesimalmente.

A leitura sobre a ressurreição parte de uma pequena obra de Jean-Luc Nancy onde o filósofo trabalha e reflete a postura de Maria Madalena diante de Jesus Ressuscitado.[192] Partindo da citação de João 20, 17, desenvolve-se uma leitura de algumas obras de arte nas quais se relê a mesma ordem de Jesus: «Não me toques, pois ainda não subi para o Pai!» (Jo 20, 17). É a partir desta afirmação que Nancy interpreta filosoficamente algumas pinturas sobre a mesma.

Conclusão essencial é a inapreensibilidade da ressurreição enquanto evento. A impossibilidade do toque manifesta a primária impossibilidade da posse e da plena compreensão. Maria, impedida de tocar, manifesta a incapacidade de compreender plenamente o evento que a surpreende. Maria é constituída discípula, enviada em missão para testemunhar um evento de fé e que no seu âmbito deve permanecer, por ela mesma, pelo amor manifesto vivo nela. «Pelo amor, e pelo amor ao amor, pelo absoluto que é o amor. Pela relação absoluta do amor consigo mesmo»[193], Maria Madalena é convidada a amar o que não pode tocar, a amar aquele que a faz plenamente livre na sua decisão de fé. Nela se manifesta toda a compreensão da fé sob o prisma que já analisámos. Confiança plena na presença que se faz inapreensível, fé no que não se pode captar em totalidade. Constitui-se humilde diante do que reconhece como «Rabbuni» (João 20, 16). «Mas é humilde sem estar humilhada».[194] Ora, é a partir da humildade que a verdade pode ser aceite a partir de fora, do outro, daquele que a conhece melhor que ela mesma e que é a própria verdade do humano. Ela torna-se, assim, portadora da verdade, torna-se a «grande sacerdotisa sem templo nem cerimónia».[195]

---

[189] Nancy, *A Adoração*, 163.
[190] Nancy, *A Adoração*, 163.
[191] Karl Rahner, *Curso fundamental da fé*, 1ª Ed. (São Paulo: Paulus, 1989), 318.
[192] Cf. Nancy, *Noli me tangere.*
[193] Nancy, *Noli me tangere*, 100.
[194] Nancy, *Noli me tangere*, 100.
[195] Nancy, *Noli me tangere*, 97.

Na inapreensibilidade do que se lhe manifesta, Maria deve permanecer fiel à partida do seu Senhor, ao esvaziamento acontecido, ao amor restituído à terra e às suas relações. O convite de Jesus é esse: «permanece fiel ao que fica da minha partida: o teu nome, que eu pronuncio».[196] É o mesmo que enunciar a verdade do humano e a sua beleza no nome irrepetível, condensação da sua identidade. No fundo, a única prova que Maria apresenta da ressurreição é a fidelidade ao anúncio mesmo na ausência da tangibilidade do Senhor Ressuscitado, bem como a sua mudança profunda, manifesta em algumas obras com o corte dos seus cabelos.[197]

Eventos de fé, encarnação, eucaristia e ressurreição são aportamentos teológicos que Jean-Luc Nancy traz à reflexão tendo por base o seu pensamento filosófico sobre a desconstrução do cristianismo, a declosão e adoração, temáticas que nos propusemos abordar previamente. É com o olhar precavido por esse quadro propedêutico que compreendemos estes traços por ele apresentados, traços que vislumbram esse mesmo vestígio de presença daquele "fora" que preenche o finito e o faz eclodir em sentido profundo.

Os dogmas cristãos são, para ele, formulados com uma racionalidade adorável, de forma sublime. Sem a pretensão de qualquer esgotamento ou totalitarismo ontológico de uma presença absorvente, o dogma cristão é proposto como chave de interpretação da verdade do humano e da verdade das suas relações no palco deste mundo. Jesus Cristo, encarnado, morto e ressuscitado, é paradigma de existência e de relação, de verdade e da vida vivida neste mundo sem além-mundos, de céus esvaziados para que a terra germine na sua beleza e bondade.

Este capítulo termina, portanto, com uma visão que podemos considerar otimista de Jean-Luc Nancy face às possibilidades de interpretação do real e das problemáticas contemporâneas abordadas. Se a análise introdutória vislumbrava o caos de uma declosão cujo horizonte está preenchido pelas ruínas da cristandade, o caminho proposto acaba por evidenciar a possibilidade da verdade dessa declosão, verdade inerente à paradoxalidade do cristianismo enquanto se apresenta como proposta religiosa ou, antes, como proposta evangélica. Os dramas de uma religiosidade pouco evangélica e humana terão conduzido, por uma progressiva consciência do humano em relação à sua dignidade, a uma formulação do pensamento afastada do pensamento religioso alienante, mas porventura mais próxima do evangelho que fundou esse mesmo afastamento. Nas muitas circunstâncias em que a contemporaneidade afirma a dignidade da pessoa e do mundo, das relações, a urgência da verdade e da transparência, do amor e da vida, manifesta-se o olhar erguido ao infinito que trespassa e rompe qualquer clausura de uma redução asfixiante à mentira da posse dominadora de toda a realidade por um

[196] Nancy, *Noli me tangere*, 74.
[197] Nancy, *Noli me tangere*, 90.

conhecimento apresentado como total. As ambiguidades contemporâneas, são, portanto, evidentes e colocam desafios a um pensamento teológico que se estrutura em torno do cerne evangélico da humildade da carne e das relações.

A desconstrução do cristianismo enquanto bloco – ou de qualquer outro bloco de pensamento fechado – manifesta-se, assim, como a possibilidade de uma desconstrução de pretensões egoisticamente elaboradas. Desconstrução da pretensão da posse totalizante de uma verdade revelada e do poder consequente; desconstrução da pretensão de elevação da comunidade que possui essa verdade e da exclusão social assim construída; desconstrução das pretensões de alienação que fazem esquecer a carne do mundo e dos irmãos bem como a urgência da caridade. As críticas modernas que referimos, a busca incessante da teologia por um dizer-se coerente, a bondade da investigação, tudo isso levará, espera-se, a uma possibilidade de diálogo entre a mão estendida pelo desejo e a fonte que sempre brota, numa abertura nova e num rompimento das trincheiras de pensamentos mutuamente afastados.

Céus esvaziados, terra iluminada, a carne do mundo, com fome e sede, torna-se o destino final da fé que se faz caridade e aí nutre a esperança de um sentido iluminado por essas virtudes cuja plenitude da sua realização encontramos na verdade e vida de Jesus Cristo, cuja ressurreição nos faz afirmar com Nancy: «coragem: é preciso dizer o estranho!»[198]

É com base no pensamento filosófico e teológico que, no segundo capítulo, nos debruçaremos sobre algumas reflexões sobre a comunidade e filosofia política que Jean-Luc Nancy nos propõe. Muitos pontos se entrecruzarão sobre o mesmo prisma da desconstrução como método de elaboração de um pensamento cuidado e que consiga satisfazer as pretensões daquela racionalidade que Nancy anuncia como adorável: sem ídolos, com a possibilidade da liberdade e a luz de uma presença indizível que fecunda as relações e as nutre.

[198] Nancy, *A Declosão*, 122.

2. A COMUNIDADE

Iniciamos, agora, uma incursão pela reflexão de Jean-Luc Nancy sobre a comunidade enquanto realização do ser em comum, do lugar e identidade de cada ser singular, da exposição de cada eu a fora de si e da consciência da presença do outro. Neste capítulo em que olharemos a sua obra de referência, *A Comunidade Inoperada*[199], e algumas reflexões paralelas, vislumbraremos, de igual modo, que a reflexão do nosso autor sobre as problemáticas da comunidade se entrecruza profundamente com a sua antropologia e, inclusive, com a sua reflexão mais próxima da teologia, no que concerne à morte, à formação da identidade pessoal e às suas implicações nas relações constituídas pela comunidade dos vivos. A ligação entre o pensamento sobre a desconstrução do cristianismo e o seu pensamento sobre a comunidade, embora não expressamente assim apresentada, pode constituir também uma ponte de interesse para a compreensão eclesiológica. De facto, eclesiologia e pastoral necessitam de uma fundamentação teológica pertinente e Jean-Luc Nancy fornece pistas para a mesma.

Desenvolvendo a sua reflexão em várias vertentes, abordando problemáticas como o comunismo, o fascismo, a comunidade, a sociedade, entre outras, Nancy expõe a sua compreensão da comunidade como dado pré-político, uma inerência à existência humana pelo simples facto de estarmos aí, expostos, existentes. As suas reflexões principiam sob a influência do colapso do comunismo enquanto promessa de um ideal político de comunhão. De facto, «diante do derrubamento visível do que prometia»[200], numa visível decadência desde o final do século XX, manifestando-se os Estados, que o assumiram como projeto, como «agentes da sua traição»[201], o comunismo desfaz-se pela impossibilidade que é um absoluto coletivo, absoluto que seria o de uma imanência estrita, aniquilação dos sujeitos singulares, da sua transcendência entendida como «resistência à imanência: à comunhão de todos ou à paixão exclusiva de um ou de alguns».[202] Nessa característica da transcendência que nos é intrínseca, anulam-se todos os pretensos fascismos, no extremo oposto de um espectro político que é já reflexo de construção social, não da comunidade original. Maurice Blanchot, cuja obra *A comunidade inconfessável*[203] surge «a partir de um importante texto de Jean-Luc Nancy, pretendendo retomar uma reflexão jamais interrompida […] acerca da exigência comunista»[204], refere o

[199] Cf. Jean-Luc Nancy, *La Communaute Désœuvrée*, 3º ed. (Christian Bourgois éditeur, 1999). A tradução para português de «Désœuvré» manifesta-se um tema em aberto. A definição do termo pode remeter para uma comunidade que não opera nada (inoperante) ou que não é obra, realização (inoperada, portanto).

[200] Nancy, *La Communaute*, 12.

[201] Nancy, *La Communaute*, 12.

[202] Nancy, *La Communaute*, 88.

[203] Maurice Blanchot, *A Comunidade Inconfessável* (s. l.: SR Teste Edições, 2021).

[204] Blanchot, *A Comunidade*, 9.

comunismo como a impossibilidade desejada, cujo conteúdo nos chega com um «fundo de desastre muito além da ruína»[205], dadas as contingências históricas, mais do que teóricas.

Assim iniciados, convém esclarecer alguns conceitos e como a comunidade se relaciona com as temáticas da imanência, da morte, da finitude – conceito que se vislumbra como uma paradoxal abertura ao infinito da transcendência.

No primeiro subcapítulo analisaremos os conceitos de comum, comunicação e comunidade, conceitos que sustentam a reflexão de Jean-Luc Nancy e o colocam em diálogo com outros autores. Num segundo momento, olharemos para as possíveis pontes com a reflexão mais propriamente teológica, partindo da finitude como elemento estruturante da identidade pessoal e comunitária.

2.1 Comum, Comunicação e Comunidade

Eis que nos interrogamos: o que é, então, a comunidade? O que a gera, o que a caracteriza, o que somos nós nela? Como é que ela nos gera e nos configura?

As reflexões de Nancy e de Blanchot partem dos escritos de Bataille, sendo o segundo consequência do primeiro, como vimos. Sendo Bataille um pensador da comunidade, os nossos dois autores consideram-no o maior pensador sobre as suas ambiguidades contemporâneas e discutem as suas análises e reflexões.[206]

Primeiramente, começamos por refletir sobre a crise atual em que se inscreve o pensamento e a reflexão sobre a comunidade. Como refletíamos no princípio da nossa investigação, discorre-se, hoje, sobre uma comunidade perdida, sobre uma contemporaneidade em crise de identidade. Elevada tal consideração pelas guerras e crises de sempre, forja-se o fantasma da comunidade perdida, dos valores perdidos, do desejo de um regresso a um passado que não pode voltar a existir ou de uma anestesia que nos preserve para um futuro melhor. A comunidade não se perdeu, «quem anda perdido somos nós […] que caímos na rede de uma armadilha económica, técnica, política, cultural».[207] As construções sociais podem-se desalojar da base comunitária que sempre as possibilita. Diríamos que a comunidade está aí e é sobre ela que se constrói um mundo possivelmente belo ou desastrosamente corrompido até à morte fratricida, imanência pura no egoísmo.

Qual, então, o princípio da existência da comunidade? Jean-Luc Nancy refere a finitude dos seres singulares como a origem da experiência comunitária. Na comunidade, «a finitude comparece, é o mesmo que dizer, está exposta: tal é a essência da comunidade»[208] Em que

[205] Blanchot, *A Comunidade*, 10.
[206] Cf. Blanchot, *A Comunidade*, 13.
[207] Nancy, *La Communaute*, 35.
[208] Nancy, *La Communaute*, 73.

medida tal acontece? A finitude dos membros de uma comunidade é a expressão dos nossos limites, do nosso princípio de incompletude: a comunidade tem na morte «o seu princípio, na finitude dos seres que a compõem e que não suportariam que a comunidade não elevasse ao mais alto grau de tensão a finitude que os constitui».[209] É, pois, diante da morte do outro, da finitude que se reparte, que eu me consciencializo de mim mesmo como ser mortal. A comunidade forma-se «em função da morte dos que são chamados, acaso equivocamente, seus membros».[210] A fragilidade radical do que sai do palco das relações – a morte como abordada anteriormente – expõe a fragilidade de cada membro que se deixa afetar pela verdade da morte do outro. A morte, chave hermenêutica da construção da comunidade, merece, pois, mais um momento de reflexão sobre a sua pertinência na constituição da identidade de cada ser singular.

Um aparte: referimos ser singular na linha do que Nancy considera ser a designação adequada a cada membro da comunidade. De facto, a contemporaneidade refere, em demasia, o termo "indivíduo", referindo o fechamento de cada um sobre si mesmo, na sua pura imanência, numa claustrofobia existencial que procura aniquilar a experiência comunitária e toda a experiência des-subjetivante. É nessa linha que uma sociedade individualista incute a pretensão da autorrealização, do autoconhecimento, da salvação individualista, sem comunidade. Em suma, para Nancy não há indivíduos, pois ninguém se encontra infinitamente só, «pois o ser singular, que não é indivíduo, é o ser finito».[211] Da pretensão egoísta de uma realização pessoal «resulta o modelo de indivíduo […] que não reconhece o exterior de si, nem como origem nem como destino».[212]

Ora, a própria identidade de cada pessoa não se constitui sem a exposição à presença do outro e dos outros, sendo a comunidade formada por tal exposição. A «comunidade revela-me, apresentando-me o meu nascimento e a minha morte. É a minha existência fora de mim».[213] São o nascimento e a morte, base transversal a todo o humano, que configuram a transcendência da existência de cada ser singular e manifestam a precariedade de todas as construções de autoritarismo, fechamento, individualismo, dado o seu caráter secundário. Com Nancy concorda Blanchot ao afirmar que «não poderia haver comunidade se não existisse um acontecimento primeiro e último que em cada um deixa de o poder ser: nascimento e morte».[214] O nascimento e a morte, experiências que nos escapam à consciência como tal, são-nos apresentadas como a origem de uma certa partilha identitária, pelo que «faz parte da nossa

[209] Blanchot, *A Comunidade*, 16.
[210] Nancy, *La Communaute*, 41.
[211] Nancy, *La Communaute*, 69.
[212] João Manuel Duque, *O próximo e a comunidade* (Lisboa: UCP, 2021), 17.
[213] Nancy, *La Communaute*, 68.
[214] Blanchot, *A Comunidade*, 21.

identidade, portanto, a participação na fraternidade universal, que inclui todos os humanos».[215] Se o que nos é comum é a finitude, os limites inerentes à condição humana, então a sua manifestação e aceitação são o princípio da comunidade e da própria identidade.

Tal manifestação – espontânea, inerente a sermos num espaço e num tempo habitado por outros humanos – é o que Jean-Luc Nancy nomeia de comunicação, sempre partilhada, sempre exposta. «A comunicação consiste, antes de mais, nesta partilha e nesta co-manifestação da finitude».[216] Elas são constitutivas do estar em comum, da nossa presença neste mundo e neste palco de relações. Eis, pois, porque ninguém se pode considerar uma individualidade autossuficiente e hermética. A comunidade torna manifesto que não há ser singular sem outro ser singular, não é possível a inexistência da comunidade.[217] Num outro local, Nancy refere o cemitério como o lugar em «que a comunidade se dá a si mesma, na qual pode reconhecer o seu próprio vínculo».[218] Ali, naquele campo que etimologicamente remete para o sono, a comunidade reconhece a sua identidade comum.

Se a nossa condição ontológica torna a comunidade uma consequência, eis porque não podemos considerar a comunidade uma obra realizável, nem a comunicação um trabalho operativo ou por lucrar. «A comunidade não pode provir do âmbito da obra»[219], pelo que a comunidade não é algo a ser feito ou construído (nesse nível se encontra a sociedade), mas apenas experimentado, dado o seu carácter de puro dom, tal como a existência. A comunidade é, portanto, «um dom para renovar, para comunicar, não é uma obra a fazer. Mas é uma tarefa infinita no coração da finitude».[220]

Nancy considera que existem, na contemporaneidade, tendências que buscam o fim da comunidade e o aniquilamento de toda a sociedade política construída. Tal baseia-se na «fantasia de que os indivíduos são tão autossuficientes que não necessitam de nenhuma outra coisa»[221] É aí, quando os estados se tornam meros administradores de uma inevitabilidade que é o convívio social, e a comunidade se dilui num conjunto de indivíduos e interesses egoístas, quando se deixa de poder referir um "nós", que a comunidade entra em perigo de colapso. Aí, tendências como o fascismo espreitam como hipótese de defesa dos interesses individualistas de um grupo que, paradoxalmente, se acaba por reunir em torno de um mito elitista ou gnóstico. É disso exemplo o martírio do povo judeu que, considerado culpado das dificuldades de um

[215] Duque, *No Corpo do Tempo*, 134.
[216] Nancy, *La Communaute*, 72.
[217] Cf. Nancy, *La Communaute*, 71.
[218] Jean-Luc Nancy, *La Verdad de la Democracia*, 1ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009), 107.
[219] Nancy, *La Communaute*, 78.
[220] Nancy, *La Communaute*, 89.
[221] Nancy, *La Verdad de la Democracia*, 90.

outro povo, é constituído bode expiatório a ser aniquilado, construindo-se um mito que os separa e coloca como "os outros".

Em suma, Nancy considera que a comunidade se deve separar da política, mas, ao mesmo tempo, pode preservá-la da corrupção. Ou melhor, que a política não deriva ontologicamente da comunidade. A organização social, política, não deriva da nossa antropologia e da comunidade entendida como exposição da finitude. É, pois, necessário «recuperar o sentido do estar juntos, ser-com, sem lhe atribuir um caráter imediatamente político».[222] Dadas as precedentes considerações, a comunidade abstém-se de qualquer pretensão de superioridade ou domínio, de posse da verdade ou de uma identidade superior. Contrariamente ao que parte da história universal considera, não há ontologicamente em nenhum humano uma característica de superioridade ou poder intrínseco, mas uma igualdade de base, que é a finitude.[223] E sobre a finitude, sobre a morte, a política não tem qualquer poder. Já Sófocles, no século V a. C., reflete sobre a morte e o luto como radicalmente insubordináveis à política. É paradigmática a relutância de Antígona em não deixar o seu irmão insepulto, enchendo o seu corpo de libações, mesmo com o perigo da sua própria morte.[224] Em suma, «o comum é distinto de toda a política: ele reside na palavra, no afeto e no espírito».[225]

Podemos questionar: mas então a comunidade confunde-se com a humanidade no seu todo? Não propriamente. Ainda que todo o humano possa pertencer a determinada comunidade, dado o princípio que o possibilita, a comunidade não deixa nem pode deixar de ser concreta e tendencialmente pequena. De facto, «teórica e historicamente, a comunidade é pouco numerosa».[226] Assim compreendemos aquilo a que nos podemos referir como sendo o universal concreto ou particularidade universal de cada ser singular que se cruza comigo, como abordaremos posteriormente, enquanto critério evangélico de ação.[227]

Outra questão que pode surgir é a seguinte: porquê comunidade e não comunhão? Para Nancy e para Blanchot, o termo comunhão pode manifestar-se ambíguo na medida em que se refere a uma fusão que anula a subjetividade e a alteridade. Não se fala em comunhão na medida em que ela é anulação da comunicação. «Não há comunhão das singularidades numa totalidade superior a elas e imanente ao seu ser em comum».[228] A comunhão não existe se a entendermos

---

[222] Nancy, *La Verdad de la Democracia*, 103.

[223] Jean-Luc Nancy refere: «Essa é, talvez, uma grande ilusão que atravessa o Ocidente. Platão queria, antes de tudo, determinar uma ontologia: o homem é assim, a comunidade deve ser assim. […] Por isso Platão pôde dizer que o filósofo deve ser rei. O que é retomado por Hegel: devem governar aqueles que sabem.» Nancy, *La Verdad de la Democracia*, 102.

[224] Sófocles, *Antígona*, 11ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018), par. 430.

[225] Nancy e Tavares, *Sulcos*, 44.

[226] Blanchot, *A Comunidade*, 17.

[227] Cf. Duque, *O próximo e a comunidade*, 47.

[228] Nancy, *La Communaute*, 72.

– na diferenciação dos termos – como a própria anulação da comunidade. A comunidade não tem «por que dissolver os elementos que a compõe numa unidade sobrelevada»[229], seja ela o interesse do estado, seja ela o interesse de uma elite. Assim se compreende a precaridade do comunismo e do fascismo, e a tensão para a verdade da democracia.[230] Em que medida? Na medida em que a democracia não for um fim em si mesmo, para a possibilidade da realização da pluralidade que constitui o humano como fim em si mesmo.

Em suma, podemos concluir que a comunidade – tendencialmente pouco numerosa – se constitui na comunicação da finitude dos seus membros, finitude manifesta radicalmente na morte do outro. A exposição da finitude entre os membros da comunidade constitui-os enquanto seres singulares rompidos, rasgados, isto é, já não mais enclausurados numa imanência estrita do individualismo, mas abertos pelo acontecimento fraturante que toca o finito e nos transcende. Não que a «comunidade garanta uma espécie de não mortalidade»[231], mas, na verdade da morte, faz permanecer a relação à ausência.

2.2 Comunidade, identidade e tarefa

Olharemos agora alguns pontos de interesse no que concerne às consequências da comunidade, entendida como lugar de exposição da finitude.

A comunidade torna-se o lugar de identificação e configuração dos seus membros mediante a exposição ao outro. O ser singular que pertence a determinada comunidade identifica-se nela pela simples exposição e acaba por ser reconfigurado afetivamente pelo contacto com os outros membros da comunidade. Como abordámos, o conceito de comunicação – exposição da finitude – é para Nancy o centro da configuração da comunidade e da identidade de cada membro. «A comunicação é o facto constitutivo de uma exposição ao fora que define a singularidade».[232] Não se trata de encontrar uma origem da identidade ou um fim da nossa existência na comunidade. Eu não sou origem do outro nem o outro é a minha origem, mas «o que tem lugar como origem é a comunicação das singularidades».[233]

Mas em que medida a exposição entre humanos é específica e profunda? De facto, entre os animais também se formam grupos organizados, e muitas vezes com uma hierarquia definida de forma incontestável. De facto, «a entreajuda egoísta ou generosa que se observa também nas sociedades animais não é o bastante para fundamentar a consideração de uma simples

[229] Blanchot, *A Comunidade*, 18.
[230] Cf. Nancy, *La Verdad de la Democracia*, 58.
[231] Blanchot, *A Comunidade*, 24.
[232] Nancy, *La Communaute*, 74.
[233] Nancy, *La Communaute*, 83.

coexistência gregária».[234] A tensão, que está sempre na base da modelação, é mais radical quanto o é a consciência da morte. É esse momento – o da morte do outro –, que aflora de forma singular à consciência humana, que coloca em causa de forma radical a nossa coexistência.[235] É a minha presença no outro que morre, enquanto membro da minha comunidade, e cuja vida é partilha da minha finitude e da minha humanidade, que me afeta de forma radical e me constitui mais intimamente. «O humano orgulhoso, que não reconhece a fragilidade e a gratuidade daquilo que é, ao ser reduzido a nada é confrontado, tragicamente, com essa sua condição».[236] E somos reduzidos a nada, primeiramente, na morte do nosso irmão. Nele, vemo-nos e reconfiguramo-nos.

A identidade molda-se de forma radical nessa consciência e diante desse evento. Saber-se limitado, mortal, finito, tal é o cerne e o choque que nos rasga e nos ilumina. Abre-nos à humildade e à permissão da alteridade. Saber-se, conhecer-se limitado, tal permite a coexistência de cada humano com outro qualquer humano, sem pretensão de absorção ou superioridade. Ainda: faz valer a vida de forma absoluta. E daqui partirão os grandes desafios à comunidade, pois «é necessário à vida comum que nos mantenhamos à altura da morte».[237]

E é aqui, na consciência de que a minha existência é uma gratuidade na possibilidade do não-ser, que retomamos toda a reflexão já feita sobre a adoração como postura diante do sentido inapreensível da existência gratuita. Diante da consciência da morte, o sentido da existência foge à pura razoabilidade positivista e abre-se a um infinito que o trespassa, ao "fora" comum que Jean-Luc Nancy introduz à reflexão.

Que tarefa, então, diante do outro e diante de mim mesmo? É aqui que entrevemos a principal ponte com a teologia, já abordada anteriormente na reflexão sobre as virtudes da fé e da caridade. A narrativa evangélica pode nutrir a compreensão da tarefa diante da vulnerabilidade e da finitude do outro. De facto, «o espaço e o tempo do próximo, como exterioridade, evocam um modo próprio da presença»[238], e esse modo próprio, que surge como consequente, é o da caridade, síntese da compaixão com a vulnerabilidade.

Moldados pela consciência de que somos irmanados na fragilidade, tornamo-nos recetivos. A recetividade, fundada na humildade e na consciência da finitude, é a porta que nos abre à possibilidade de um sentido outro, que não o da pura imanência individual. É nessa condição que seremos capazes de admitir a pobreza, cristãmente entendida, «enquanto modo

---

[234] Blanchot, *A Comunidade*, 19.

[235] Cf. Blanchot, *A Comunidade.* Deixamos, aqui, de lado as discussões sobre a consciência nos animais, a sua capacidade de memória ou perceção da morte, dada a complexidade do tema e a impossibilidade de o aprofundar.

[236] Duque, *No Corpo do Tempo*, 46.

[237] Blanchot, *A Comunidade*, 26.

[238] Duque, *O próximo e a comunidade*, 33.

de estar na vida, na consciência da nossa condição débil de humanos e na consciência de que tudo o que temos é sempre dádiva imerecida».[239] Na pobreza e na fragilidade, a comunidade torna-se tarefa sempre que nos debatemos com a injustiça e o sofrimento inocente. Torna-se tarefa, de igual modo, sempre que a finitude é considerada um alvo a abater ou, pior ainda, a promover. O humano frágil precisa de ser preservado e cuidado na verdade da sua fragilidade, pois na comunidade reconhecemos que todos somos frágeis e partilhamos a fragilidade dos que a expõem de forma mais visível. Perante tentativas de supressão dos frágeis, desde a conceção até à velhice, um grito tenta entrar no nosso coração de carne, que nos identifica universalmente. No reconhecimento da fraternidade universal, em cada rosto um absoluto se concretiza e torna-se claro que

> a caridade é a única atitude verdadeira de um humano que claramente vê, sente e partilha a condição de todos os humanos, também ou sobretudo daqueles que estão mais próximos e que mais são atingidos pelo sofrimento. A dedicação aos pobres é, portanto, uma pragmática resultante da nossa própria verdade, se a entendermos em termos cristãos.[240]

Em suma, a configuração da identidade do ser pessoal diante da finitude não pode resultar numa apatia indiferente. A comunicação da finitude dentro da comunidade torna tarefa urgente a vivência da caridade fraterna, na medida em que a própria finitude exige uma gramática do excesso, do cuidado mútuo, para que possamos viver a vida de forma condigna com a verdade da morte.

Terminamos a nossa reflexão regressando ao princípio da adoração como postura. A caridade assim entendida, mandamento de amor na narrativa evangélica, torna-se desafio nunca a ser dominado por alguns ou plenamente realizado em toda a existência. Não se trata, sequer, de uma propriedade a ser possuída por um grupo – porventura a comunidade eclesial. É desafio permanente, sempre a ser renovado no quotidiano, na mesma medida em que não se esgota a partilha da finitude, «pois este trânsito é inacabável».[241] Daí resulta que o amor cristão não seja característica de alguns heróis ou a conquista dos santos já canonizados.[242] É uma possibilidade concedida pela abertura à graça, e pela consciência de nos sabermos frágeis e capacitados apenas na fragilidade que nos torna humildes. Assim, é na adoração perante a abertura despoletada por esse desafio que nos podemos identificar como humanos de fé. A comunidade não possui nada, o amor não consegue nada – no sentido do domínio – o amor não espera nada – como retribuição. A alteridade radical de cada irmão amado leva-nos, portanto, à fé e à

[239] Duque, *No Corpo do Tempo*, 178.
[240] Duque, *No Corpo do Tempo*, 179.
[241] Nancy, *La Communaute*, 87.
[242] Cf. Duque, *No Corpo do Tempo*, 177.

adoração, na esperança de que a nossa opção pelo amor seja frutificada, mesmo que não o vejamos e quando não o esperamos. O amor cristão não conquista nada, não é exigido por nada, não espera nada em troca. Ele é, no fundo, «loucura, diz o cristianismo».[243] A aceitação da fragilidade é, de facto, uma postura radicalmente evangélica, e a doação em amor pelo outro que sofre, um caminho inaugurado pelo próprio Jesus Cristo, «em máxima dádiva de amor, até à dádiva da própria vida»[244], é narrativa que abre a imaginação ao mais alto desafio. Esse será o amor que «não anula a morte, mas ultrapassa o limite que ela representa e, assim, a destitui de poder no que toca à assistência a outrem».[245]

Esse desafio, fundado na memória da paixão, «raiz das nossas identidades plurais»[246], retira-nos a pretensão de uma comunidade eclesial fechada na posse da verdade da revelação, ou da Escritura, ou da Eucaristia. Surge, aqui, porventura, uma última questão. É uma comunidade constituída apenas de cristãos o desejo a realizar? Ao contrário do que poderíamos desejar, o cristão, enquanto humano que opta pelo amor em configuração com Cristo, não tem que viver necessariamente entre outros cristãos.[247] Se o seu exemplo for missionário, então, o fermento que é levará ao questionamento de outros. Mas o cristão não se deve isolar na posse de uma qualquer verdade, muitos menos a comunidade eclesial se pode circunscrever num círculo de conforto. É exatamente a tarefa da comunidade, cuja origem é a fragilidade, que torna todos os humanos o destino da ação caritativa do cristão e, em último caso, da Igreja. A única pertinência possível para a Igreja é a configuração com o amor de Cristo. «Dizer e pensar Deus em contexto pós-secular implica assumir a dinâmica da compaixão, na vulnerabilidade dos corpos expostos que somos».[248]

A tarefa que resulta? Com Jean-Luc Nancy afirmamos que a tarefa é restaurar e voltar a imaginar a caridade, para com todos os que nos cruzamos, como possível, no quotidiano, sem abstrações universalistas, mas no excesso que é cada rosto particular.

> A caridade quer responder de outro modo que não pelo direito e pela sociedade. Ela foi, a justíssimo título, julgada infame pela hipocrisia que a podia encobrir com os fins de se furtar às exigências da justiça. Podemos imaginar voltar a dar-lhe a sua força, o seu impulso?[249]

---

[243] Nancy, *A Adoração*, 106.
[244] Duque, *No Corpo do Tempo*, 64.
[245] Blanchot, *A Comunidade*, 82.
[246] Duque, «Do Sepulcro Vazio», 115.
[247] Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 13ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019), 9.
[248] Duque, «Do Sepulcro Vazio», 119.
[249] Nancy, *A Adoração*, 104.

3. ABERTURA PARA UM SENTIDO

Neste último momento de reflexão, tentaremos, ainda, um esforço mais de clarificação sobre a desconstrução do cristianismo, a filosofia da comunidade de Jean-Luc Nancy, as suas mútuas relações e vislumbrar que questões podem ecoar para futuras indagações.

Ao longo do nosso trabalho, refletimos sobre a desconstrução do cristianismo que Jean-Luc Nancy entrevê como ponto chave na hermenêutica da contemporaneidade. Tendo-o analisado sob diversos prismas, olhámos como «Nancy considera a desconstrução do cristianismo no duplo genitivo»[250], ou seja, aquela que tem o cristianismo como sujeito e a que o considera objeto da mesma desconstrução. A paradoxalidade do próprio cristianismo é a base para a abertura que o pensamento exige, em si mesmo, na reflexão sobre o inominável e sobre o sentido de sentido exposto. Na dissipação dos outros mundos, promovida pelo cristianismo, aí «se situa o segredo da salvação. Repõe no mundo, põe de novo no mundo, como novo»[251] as possibilidades de elaboração do discurso.

Se a desconstrução surge como método que nos precave de sistemas totalizantes e fechados de pensamento, entrevemos como a liberdade humana se manifesta como preocupação central no discurso de Nancy, que não se coíbe de condenar todos os sistemas de pensamento que manifestam uma pobreza de sentido, pela redução do próprio sentido a um sentido dado e concetualizado. Sem permitir que nos coibamos de pensar uma outra forma de habitar o mundo, o desejo pela apreensão do sentido da existência permanece, assim, sempre vivo, «é tensão em direção ao que não é objeto»[252], é tensão sempre exigente a qualquer linguagem que, a todo o momento, corre o risco de querer resvalar para a facilidade da resposta. Descortinámos, ainda, como a desconstrução do cristianismo, no processo de secularização inerente à modernidade, levou a um «interessante resultado de uma espécie de purificação de um conceito demasiado ingénuo de Deus»[253], a uma precaução para com os discursos fáceis e banais sobre a divindade, sobre a transcendência, sobre a morte ou a ressurreição. A desconstrução do cristianismo coloca-o em questão e pede-lhe que se reafirme, uma e outra vez, pertinente na sua palavra.

A desconstrução como método manifesta-se como precedente abordagem presente na reflexão sobre a comunidade, ainda que implicitamente. Desconsiderados quaisquer princípios que não partissem do humano na sua integridade e verdade, a filosofia da comunidade nasce da antropologia de Jean-Luc Nancy e da sua análise. Retirados os princípios que, na conceção de

[250] Lind, «Jean-Luc Nancy (1940-2021). In Memoriam».
[251] Nancy, *A Declosão*, 153.
[252] Nancy, *A Declosão*, 162.
[253] Duque, «Do Sepulcro Vazio», 118.

uma comunidade perdida, poderiam fundar a comunidade – sejam os mitos de uma comunhão fusional ou até os mitos comunistas[254] – Nancy tenta descortinar qual o princípio que pode partir do humano para o humano, fugindo aos esquemas capitalistas ou tecnocráticos que caracterizam a sociedade hodierna e que Nancy recusa, ou qualquer esquema de alienação. É aí, fora de uma onto-teologia, ou de uma escatologia fundante, ou de um esquema secundário ao humano, fora de qualquer mito, que surge o princípio da exposição da finitude. Partimos do humano e da sua verdade para o compreender na sua vivência em comum e de que modo o "em comum" se configura, fora de qualquer mito configurador. A comunidade não é configurada, enquanto construção, mas resiste infinitamente a qualquer tentativa de imanentização individualista. «A comparência dos seres singulares – ou da singularidade do ser – mantém uma distância aberta, um espaçamento, na imanência».[255]

Jean-Luc Nancy refere a interrupção do mito como forma de pensarmos a premência da comunidade sem exigência, como partilha da finitude, pela simples exposição ao outro. Uma certa análise histórica coloca no mito ou na religião civil a fonte de congregação dos antigos impérios. E retomamos, novamente, a premência da questão sobre o sentido do sentido. O sentido, dado por um mito, deveria permanecer? A desconstrução que o cristianismo operou no seio do império levou à rutura do mesmo. A falência dos mitos manifesta-se, ainda, como algo transversal à modernidade, onde uma certa crença quase mitológica na revolução industrial, na política ou ainda na ciência levam, estrondosamente, a uma e outra desilusão.[256] Qualquer sentido construído – sentido da vida, sentido da história, sentido da comunidade, social ou político – enfim, todo o sentido nomeado «é mortífero, ou ainda mórbido, como Freud o sugeria».[257]

Na desconstrução do cristianismo e na problemática da comunidade, permanece, pois, a questão: que sentido para a existência singular ou para o "em-comum"? Jean-Luc Nancy refere duas formas de conceber o sentido: ou pela construção de um sentido como «cristalização de valor absoluto»[258] que torna tudo o resto relativo a si; ou pela homogeneidade de tudo, o que se condensa na palavra «capital, a qual designa, também, o processo de uma valorização indefinida da produção de valores transacionáveis».[259]

---

[254] Nancy, *La Communaute*, 146.
[255] Nancy, *La Communaute*, 146.
[256] Tanto Jean-Luc Nancy como Maurice Blanchot referem as revoltas de Maio de 68 como eventos que condensam esta mesma desilusão para com as promessas capitalistas e políticas de uma democracia em paradoxal construção e incapacidade de cumprir o que prometia. Nancy, *La Verdad de la Democracia*, 14.
[257] Nancy, *A Declosão*, 235.
[258] Nancy, *A Declosão*, 229.
[259] Nancy, *A Declosão*, 230.

Ora, diante das duas perspetivas que podem moldar a conceção de sentido, já analisámos como a desconstrução não permite a valorização do sentido por uma construção além do mundo, que lhe confere um valor secundário (de onde resulta a denominada "morte de Deus"), nem o sentido pode ser satisfatório numa mera homogeneidade de todo o real. Nos dois casos, «o sentido ou os sentidos estão caducos».[260] Está caduco todo o sentido que aliena o humano de si próprio ou, no extremo oposto, o fecha em si mesmo ou na imanência da morte. Fará sentido perguntarmo-nos, ainda, pelo sentido da existência e da vida em comunidade?

No final, não podemos sucumbir ao cansaço ou à tentação de renunciar à busca pelo sentido do sentido. Se «pareceria que não é hoje possível senão ignorar o sentido, ou mantê-lo à distância, ou então curar-se dele»[261], a existência não deixa de reclamar essa tensão originária do discurso, aquele desejo profundo do humano exposto ao outro e que recebe dela a maior das interpelações, de conseguir entrever, aqui, algo mais do que a tragicidade de uma existência à qual é negado um sentido.

Se o sentido está isento da concetualização – pela redução que tal implicaria – ele não está isento de fruição, «tratar-se-ia de isenção sem perempção»[262], ou seja, não deixa de ter sentido a busca do sentido, mas retraímo-nos na pretensão de domínio sobre o sentido ou de o considerar um objeto do passado, perdido e irrestaurável. De facto, a tensão humana para a busca do sentido – na vida e na comunidade – não pode permanecer ao nível da obrigação. Ao falarmos de uma isenção de sentido, referimos que «isentar é aliviar de uma obrigação, é franquear, exonerar de um dever ou de uma dívida».[263] Considera Jean-Luc Nancy que as pretensões racionalistas sempre consideraram o sentido como algo que deve ser, «o que comporta sempre também a dimensão de uma produção e de uma efetuação, de uma realização do valor».[264] A tentação a capturar o sentido faz com que ele fuja, uma e outra vez, às tentativas de apreensão. É, então, não dizível? Diríamos, antes, que é não redutível a uma palavra. «Entre o não-dizível do inefável e o demasiado-dito de uma última palavra, o próprio dizer exige, assim, uma isenção de sentido».[265] Perante a vida e a vida em comum, fica apenas o silêncio? Diríamos, antes, que fica o cuidado em não querer possuir o sentido sob pena de reduzirmos o seu valor inefável. Não buscamos uma palavra final sobre o sentido, mas uma aproximação, sem distância mensurável, à sua beleza, à sua capacidade de me orientar, se me deixo afetar por ele. «O que há de sentido acontece-me, atinge-me, desloca-me, agita-me».[266]

---

[260] Nancy, *A Declosão*, 232.
[261] Nancy, *A Declosão*, 233.
[262] Nancy, *A Declosão*, 235.
[263] Nancy, *A Declosão*, 236.
[264] Nancy, *A Declosão*, 237.
[265] Nancy, *A Declosão*, 237.
[266] Nancy, *A Declosão*, 240.

Não vislumbramos, no horizonte, que a vida em comum possibilita a mediação desse sentido que me escapa? É precisamente aí, no lugar onde nos desprendemos da posse do sentido, «que a verdade está disponível, não ao alcance da mão nem ao alcance da voz, mas (porventura) ao alcance da linguagem».[267] De que modo chegar mais perto? A literatura, a arte, a música são expressões de vozes plurais que, na impossibilidade da redução ao conceito, «arrebatam as significações num outro regime, onde os signos reenviam ao infinito».[268] O nosso mundo é, portanto, o mundo da literatura, da narrativa e da poesia. Aí, na interrupção do mito ou das construções redutores, a literatura faz «com que nós façamos sentido!»[269] Aquele sentido que é possibilitado, exatamente, pela ausência de sentido, pela ausência da clausure, numa desconstrução do próprio fechamento das palavras.

Ainda assim, permanece a questão: como interligar a pertinência de uma ausência de sentido com a vida em comunidade? Ora, colocando o princípio da comunidade na partilha da finitude, então o que a funda é, por si, e de igual modo, inapreensível. Como referimos, a morte escapa sempre e faz da comunidade o «lugar onde nada há a possuir. […] Não há fim, ali, onde reina a finitude».[270] Esta paradoxalidade é traço da comunidade que não é fruto de nenhum desejo ou finalidade, mas manifesta-se aberto pela própria finitude. «Se somos finitos pelo facto de sermos mortais, esta finitude configura o nosso acesso ao infinito».[271] De que modo? Porventura na medida em que a exposição a que estamos sujeitos pela existência nos rasga e retira do fechamento num finito individual para nos abrir às possibilidades infinitas da comunicação com o outro e a sua existência.

Introduzimos, em consonância com a nossa leitura já realizada sobre a caridade, os conceitos de resposta e responsabilidade, que Jean-Luc Nancy entrevê como efetivação da adoração, diante do sentido ausente e inapreensível, e da vida em comum. Na ausência de um sentido concebido fora do mundo, sobra, depois da desconstrução do cristianismo nos seus dois sentidos, um «nós entre nós»[272] que nos é dado pela comunicação da comunidade, sem construção nem obra, sem gnosticismo possível ou domínio a exercer. Diante de cada rosto, o sentido aproxima-se e escapa-se, naquela «imensa fratura»[273] que é a comunicação e o incomunicável de cada presença. É nessa comunidade, onde a resposta acontece pela presença e pela comunicação, que se concretizará aquilo a que Nancy aponta como sendo, citando Serge

[267] Nancy, *A Declosão*, 241.
[268] Nancy, *A Adoração*, 77.
[269] Nancy, *A Adoração*, 76.
[270] Blanchot, *A Comunidade*, 41.
[271] Nancy, *A Adoração*, 75.
[272] Nancy, *A Adoração*, 75.
[273] Nancy, *A Adoração*, 73.

Margel, a «profecia de Abraão».[274] A terra que lhe fora prometida é, na sua inconcretização, uma terra sem terra, «que não promete nada senão essa descerração do território e de toda a circunscrição de sentido.»[275] A promessa feita a Abraão é a de que, em cada humano, possa ser possível a resposta à comunidade, sem representações filosóficas ou religiosas, sem motivos de sentido ou de conceito, possa ser possível um irmão, «um herdeiro da promessa».[276] Neste viver em comum, o sentido pode deixar o seu rasto naquilo que «eu sou nos olhos de um outro que presta atenção»[277], sem cairmos numa multiplicidade de "eus" ou na homogenia do simples "nós", pois na relação há sempre um "eu" diante de um "tu", e ainda um "ele" que nos caracteriza na relação.[278] Na resposta a cada outro que me comunica a fortuitidade da existência, também assume lugar a «responsabilidade de responder».[279]

A resposta que damos não é uma falha ou lacuna a preencher no infinito do outro. É, mais do que isso, um cumular afetivo, uma cumulação. «A questão não é mais de uma falta a colmatar, mas a de um transbordamento a desejar».[280] Eis porque o sentido permanece fora do alcance, e isso é adorável. A lógica do cúmulo na resposta ao outro é, como afirma o próprio Nancy, a paradoxal ilógica do amor. Esse é o excesso no real – mas ainda dentro dele – que o extravasa e o rompe radicalmente. E aí, na ilógica de não se preservar para si na imanência da sua existência, onde o humano que ama se arrisca à morte, num «excesso de vida que não pode ser contida em si mesma assim, ao interromper a pretensão de sempre perseverar no ser, expondo-se à estranheza de um morrer interminável ou de um erro sem fim».[281]

Assim, o sentido radical da existência está fora, excede-me sempre, nunca é redutível à minha imanência. Transcende-me, afeta-me infinitamente, mas está aí para ser fruído e exige uma resposta. «O sentido é a minha relação comigo enquanto relacionado com os outros».[282] Afinal, não existimos de outra forma. Eis, portanto, que «filosofia e comunidade possuem isto em comum: um imperativo categórico, anterior a toda a moral, de não renunciar ao sentido em comum».[283]

Eis que nos podemos questionar, após toda a discussão em torno da desconstrução do cristianismo e do sentido em comunidade: que palavra pode restar, hoje, ao cristianismo? Jean-Luc Nancy afirma, inclusive, «que o cristão ou o cristianismo é a própria coisa que há que

[274] Nancy, *A Adoração*, 73.
[275] Nancy, *A Adoração*, 73.
[276] Nancy, *A Adoração*, 73.
[277] Nancy, *A Adoração*, 150.
[278] Cf. Nancy, *La Communaute*, 256.
[279] Nancy, *A Adoração*, 76.
[280] Nancy, *A Adoração*, 152.
[281] Blanchot, *A Comunidade*, 76.
[282] Nancy, *La Communaute*, 211.
[283] Nancy, *La Communaute*, 234.

pensar»[284], na medida em que somos, de certa forma, sustidos por ele na construção ocidental do pensamento. Para Nancy, o cristianismo encontra-se, depois de todo o processo de desconstrução, num «pós-aggiornamento».[285] Significa isto que, em paralelo com a desconstrução que o cristianismo opera em si mesmo, também em si se debate, constantemente, a ultrapassagem que deve promover, para resistir, sempre, ao estado de construção concluída.[286] É nessa categoria de ultrapassagem que Nancy entrevê o cristianismo como a superação de toda a verticalidade de um sentido dito, para ser a «protensão em direção ao sentido».[287] Tal significará que o evangelho não apresenta, concetualizado, nenhum sentido, pois para Nancy, o Evangelho não anuncia «nada»[288], mas apresenta o seu rasto. Na brevidade daqueles quatro textos, nada se revela além do Encarnado, porque tudo está revelado naquele que «viveu de tal maneira que anunciou».[289] A Encarnação do Filho configura, no contexto relacional, uma horizontalização do sentido que nos faz desconstruir o desejo pelo conceito – pela resposta dada – e faz aprender a correta afetação diante dele. Em Jesus Cristo, «o sentido revela-se e não revela nada».[290]

. Podemos formular, porventura já com a coragem desejada por Nancy, que a exigência da horizontalidade relacional encontra, em Jesus Cristo, a revelação do seu sentido, «agudo até à extremidade, brilhando com a sua derradeira luz e extinguindo-se nesta última incandescência».[291]

Referimos como a questão do sentido atravessa todo o humano colocado diante da tensão da exposição. Podemos, ainda, questionar: haverá alguém que escape à interpelação dessa comunicação ou possa escapar da afetação que o sentido exige? «Digamos somente que, se o indiferente total existe, é inumano, desumanizado».[292] Diante da comunicação que resiste e persiste, tocando até à carne o indivíduo, a questão do sentido coloca-se e descobre-se, primordialmente, na sua ausência de formulação. Mas com o próprio Jean-Luc Nancy, que refere o sentido "entre nós", «a fé cristã faz de nós adversários do absurdo ou do sem-sentido, e converte-nos em profetas do sentido. Ou, se preferem, testemunhas do sentido».[293] Em que

---

[284] Nancy, *A Declosão*, 261.
[285] Nancy, *A Declosão*, 262.
[286] Jean-Luc Nancy refere o estado de "auto-ultrapassagem" como a «tradição mais profunda» de um cristianismo que, permanentemente, se pensa e não se subjuga a nenhuma fixação. Nancy, *A Declosão*, 263.
[287] Nancy, *A Declosão*, 272.
[288] Nancy, *A Declosão*, 277.
[289] Nancy, *A Declosão*, 277.
[290] Nancy, *A Declosão*, 273.
[291] Nancy, *A Declosão*, 273.
[292] François Varillon, *Alegria de crer e de viver*, ed. Bernard Housset, 2ª ed. (Braga: Editorial A. O., 2013), 39.
[293] Varillon, *Alegria de crer*, 38.

medida? Podemos avançar um pouco mais na afirmação se, dentro dela, nos precavermos sempre da pretensão do domínio sobre a palavra dita.

Surge-nos uma interrogação pertinente: é possível, no horizonte de reflexão de Nancy, referir uma "comunidade eclesial"? Se a comunidade é a consequência da exposição da finitude, como lhe atribuir um modificador restritivo? Porventura será possível se, no horizonte desse atributo, estiver apenas incluída uma hipótese de abertura, e nunca de redução, da própria comunidade. Poder-se-á referir "eclesial" se, neste modificador, estiver a comunidade com toda a sua essência irredutível, e, antes, o adjetivo for a possibilidade da sua plena realização. Permite-se, ao cristianismo, dizer algo se, na sua palavra, estiver o humano na sua verdade e a comunidade na sua exigência.

Enfim, que palavra pode dizer o cristianismo para realizar mais plenamente a exigência da comunidade? O cristianismo pode ser testemunha daquele sentido enunciado por Nancy, na medida em que olha para Jesus Cristo como o paradigma daquele que exerce, em verdade e plenitude, a responsabilidade da resposta, exigida pela existência diante do outro.

E ainda, que resposta configura essa afirmação? A radicalidade da resposta de Cristo evidencia que a incarnação máxima dessa resposta é a compaixão, «incarnação que é, para o cristão, o próprio rosto de Deus, tal como, em Jesus Cristo, se nos revelou sofredor com os que sofrem».[294] A compaixão como resposta é exigida, antes de mais, pela vulnerabilidade da nossa exposição. É só aí, na vulnerabilidade, que pode acontecer a liberdade da resposta, na medida em que, diante do frágil, surge «a possibilidade da vitimação, como possibilidade destrutora do humano – mas dela resulta também a possibilidade do amor, enquanto responsabilização pelo outro até à substituição».[295] Se a exigência da exposição nos exige uma resposta, o livre-arbítrio encontra em Jesus Cristo a configuração de um sentido em verdade que constitui liberdade. Ora, em Jesus Cristo, podemos afirmar que o cristianismo inicia a desconstrução de todas as propostas que «que propõe uma salvação do humano sem o humano ou para além do humano»[296] e repõe, na ação humana, a exigência do seu compromisso com cada rosto. Esta é a exigência de «estar abandonado ao mundo fortuito»[297], onde se espera que sempre nos mantenhamos à altura, não só da morte, mas exigência da vida, onde «o infinito recebe finição, abre-se no finito».[298]

---

[294] Duque, *Dizer Deus*, 162.
[295] Duque, «Do Sepulcro Vazio», 116.
[296] Duque, «Do Sepulcro Vazio», 119.
[297] Nancy, *A Adoração*, 156.
[298] Nancy, *A Adoração*, 169.

Em Jesus Cristo, visibilidade de Deus, «o Aberto como tal»[299], somos conduzidos «à abertura enquanto estrutura do próprio sentido»[300], onde o horizonte recebe um impulso, onde a relação é pensada no seu limite. Aí, permitimos que o pensamento seja «sensibilidade ao inominável: ao que o excede e o torna possível».[301]

[299] Nancy, *A Declosão*, 286.
[300] Nancy, *A Declosão*, 286.
[301] Nancy, *A Adoração*, 168.

CONCLUSÃO

O final da nossa investigação apresenta a paradoxalidade de um não dever ser, dado o conteúdo da própria investigação. De facto, a finalidade poderá ser, apenas, a premência da fruição que ansiamos poder prolongar no contacto com as leituras de Jean-Luc Nancy, com a exigência do pensamento. A desconstrução habitará, certamente, as redondezas da nossa escrita. É com esta consciência que nos propomos avançar um pouco mais. A conclusão deste trabalho será pertinente se, a partir dela, nos comprometermos com o seu seguimento.

Analisámos como a desconstrução é, no seio do cristianismo, um paradoxo que o constitui na sua pertinência ao longo da história do ocidente. Se, porventura, promoveu o seu próprio ofuscamento, não terá desprovido o Evangelho de um sentido inapreensível. Percorremos fases da crítica ao cristianismo, discorremos sobre a sua pertinência e, ainda, sobre a validez da sua aceitação. No final, a adoração como postura permanece diante do bloco metafísico desfeito, na liberdade do pensamento, na aceitação do dom da existência, que nos afeta em cada olhar. Não repintamos os céus, de facto, mas a direção do olhar aponta, agora, a iluminação da terra outrora escurecida.

Discorrendo sobre as problemáticas atuais da pertinência sobre a busca do sentido, analisámos as reações possíveis diante da fortuitidade da existência. Diante de pretensões anestéticas ou de superação e alienação do humano, entrevemos a necessidade de redescobrimos o dom que é a comunidade, lugar de exposição da nossa verdade, da nossa finitude.

A comunidade é, em Nancy, o local onde o sentido se enuncia, não como conceito, porventura como traço. Afetação do ser singular na sua existência diante do outro, exige-lhe uma resposta e, nessa responsabilidade, afirmámos como o evangelho aponta o horizonte dos horizontes. A entrega amorosa da vida será, encarnada em Jesus Cristo, a palavra do cristianismo, após e na sua desconstrução.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Jean-Luc Nancy

Nancy, Jean-Luc. *A Adoração (Descontrução do Cristianismo, 2)*. Coimbra: Palimage, 2014.

———. *A Declosão (Descontrução do Cristianismo, 1)*. Coimbra: Palimage, 2016.

———. *La Communaute Désœuvrée*. 3º ed. Paris: Christian Bourgois éditeur, 1999.

———. *La Verdad de la Democracia*. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009.

———. *Noli me tangere.Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo.* Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Nancy, Jean-Luc, e Luís de Barreiros Tavares. *Sulcos*. Coimbra: Palimage, 2018.

Outras obras consultadas

Basto, João Eduardo Martins. *O Rasto mora na floresta: a Teologia como hermenêutica do mundo.* Braga, 2019. https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/29435/1/Dissertação de Metrado João Basto.pdf.

Blanchot, Maurice. *A Comunidade Inconfessável*. s. l.: SR Teste Edições, 2021.

Bonhoeffer, Dietrich. *Vida en comunidad*. 13ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019.

Campos, João Aguiar. *As sete últimas palavras de Cristo na Cruz*. Braga: Empresa Diário do Minha, Lda., 2019.

Coimbra, Leonardo. *Obras de Leonardo Coimbra*. Editado por Sant`Anna Dionísio. Porto: Lello e irmão - Editores, 1983.

Coutinho, Jorge. *Caminhos da razão no horizonte de Deus*. Coimbra: Tenacitas, 2010.

———. *Elementos de História da Filosofia Medieval*. Editado por Álvaro Balsas. Braga: Axioma, 2016.

Cruz, Afonso. *Mar*. 2ª Ed. Lisboa: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014.

Duque, João Manuel. *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003.

———. «Do Sepulcro Vazio ao Olimpo Revisitado: O regresso dos deuses depois da morte de Deus». *Atualidade Teológica* XXIII, n. 61 (2019).

https://doi.org/10.17771/pucrio.ateo.37762.

———. *No Corpo do Tempo*. Braga: Frente e Verso, 2021.

———. *O próximo e a comunidade*. Lisboa: UCP, 2021.

Gallagher, Michael Paul. *A surpreendente novidade de Cristo*. Braga: Editorial A. O., 2012.

Gesché, Adolphe. *O Paradoxo do Cristianismo*. Braga: Editorial Franciscana, 2011.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2020.

Lind, Andreas. «Jean-Luc Nancy (1940-2021). In Memoriam». *Ponto SJ*, 2021. https://pontosj.pt/opiniao/jean-luc-nancy-1940-2021-in-memoriam/.

Martin, James. *Jesus - um encontro passo a passo*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.

Mendonça, José Tolentino. *Nenhum caminho será longo - para uma teologia da amizade*. 10ª Edição. Prior Velho: Paulinas Editora, 2019..

Nietzsche, Friedrich. *O Anticristo*. Lisboa: Edições 70, 2020.

Proust, Marcel. *Sobre a leitura*. 4ª ed. Lisboa: Vega Passagens, 2019.

Quental, Antero. *Antero de Quental*. Editado por Ana Maria Rodrigues. Editorial Verbo, 1990.

Rahner, Karl. *Curso fundamental da fé*. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 1989.

Scquizzato, Paolo. *Das cinzas a vida*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2020.

Sófocles. *Antígona*. 11ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

Varillon, François. *Alegria de crer e de viver*. Editado por Bernard Housset. 2ª ed. Braga: Editorial A. O., 2013.