

## A desconstrução da fé cristã. A respeito de um livro de Jean-Luc Nancy\*

Etienne Higuét\*\*

### Resumo

Formado na fenomenologia e discípulo de Jacques Derrida, o autor aplica aqui o método da desconstrução ao cristianismo, no seu vínculo indissociável à história do Ocidente. Trata-se, em particular, da fé cristã, a qual deve ser liberada – conforme o modelo kantiano – de seus conteúdos concretos e reduzida fenomenologicamente a seus elementos intencionais constitutivos. A fé torna-se, assim, “adesão a si de uma visada sem outro”, isto é, de uma visada sem correlato de objeto ou sem outro preenchimento de sentido além da própria visada ou intencionalidade. A fé da razão deve também desembocar numa práxis comprometida com as exigências de nosso mundo. No final, serão introduzidas algumas breves indagações, em particular quanto à coerência no uso do método fenomenológico e à legitimidade da desconstrução da experiência da fé como vivência, a qual corre o risco de ser esvaziada de sua substância.

**Palavras-chave:** Jean-Luc Nancy – Filosofia da religião – Desconstrução – Cristianismo – Fé da razão – Fenomenologia.

---

\* *La décloison (Déconstruction du christianisme I)*. Paris: Galilée, 2005. Jean-Luc Nancy é talvez o maior representante atual do pós-modernismo francês, após o desaparecimento de seus principais componentes.

\*\* Licenciado em Filosofia e doutor em Ciências Teológicas e Religiosas pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Professor titular no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Presidente da Associação Paul Tillich do Brasil. E-mail: ethiguét@uol.com.br.

## **La desconstrucción de la fe cristiana. A respecto de un libro de Jean-Luc Nancy**

### **Resumen**

Formado en la fenomenología y discípulo de Jacques Derrida, el autor aplica aquí el método de la desconstrucción al cristianismo, en su vínculo indisociable con la historia de Occidente. Se trata, en particular, de la fe cristiana, la cual debe ser liberada – conforme el modelo kantiano – de contenidos concretos y reducida fenomenológicamente a sus elementos intencionales constitutivos. La fe se torna, así, “adhesión a sí de una visión sin el otro”, o sea, de una visión sin correlato de objeto o sin otro relleno de sentido más allá de la propia visión o intencionalidad. La fe de la razón debe también desembocar en una praxis comprometida con las exigencias de nuestro mundo. Al final, serán introducidas algunas indagaciones breves, en particular en lo tocante a la coherencia en el uso del método fenomenológico y a la legitimidad de la desconstrucción de la experiencia de fe como vivencia, cuya substancia corre el riesgo de ser vaciada.

**Palabras clave:** Jean-Luc Nancy – Filosofía de la religión – Desconstrucción – Fe de la razón – Fenomenología.

## **The deconstruction of the Christian faith. On a book by Jean-Luc Nancy**

### **Abstract**

Trained in phenomenology and a disciple of Jacques Derrida, the author applies the method of deconstruction to Christianity, in terms of its fundamental link to the history of the West. The text deals specifically with the Christian faith, which should be liberated – according to the Kantian model – of its concrete contents and reduced phenomenologically to its constitutional intentional elements. As such, faith becomes “adhesion to a vision of self without the other”, that is, a vision without correlate of object or without the other providing meaning beyond its own vision or intentionality. The faith of reason should also result in committed praxis with the demands of our world. In the end, some brief inquiries will be made, specifically regarding the coherence on the use of the phenomenological method and on the legitimacy of the deconstruction of the faith experience as a mode of life, which runs the risk of being emptied of its substance.

**Keywords:** Jean-Luc Nancy – Philosophy of religion – Deconstruction – Christianity – Faith of reason – Phenomenology.

### **Introdução**

Da Antiguidade à modernidade, o destino do Ocidente está atrelado à história do cristianismo, em estado de permanente construção e desconstrução. A desconstrução é o limite extremo alcançado pelo método

fenomenológico quando vai até o fim da “redução”, no afimco de atingir o grau zero da realidade ou do ser. A desconstrução do cristianismo e, pela mesma ocasião, do Ocidente que se identifica com ele, tem como objetivo reduzi-lo à essência do seu fenômeno. Heidegger entendia a desconstrução (*Destruktion* ou *Abbau*) como a ação de desmontar, desajuntar, “dar uma folga” à junção das peças, para reabrir a possibilidade – o vazio – de onde procede o ajuntamento, possibilidade que ele mesmo oculta (21). O gesto de desconstrução – talvez só possível no interior do cristianismo – é o gesto de uma abertura ou de uma reabertura – de um desenclausuramento (*déclousion*) – em direção do que deve ter antecedido toda construção, tanto do cristianismo quanto do Ocidente. Trata-se do desenclausuramento recíproco das heranças da religião e da filosofia, da reabertura da clausura da metafísica ou da onto-teologia, ou ainda da totalidade que se acha realizada na sua autorreferência (16)<sup>1</sup>.

A partir do esgotamento da onto-(a)-teologia, o acesso ao Deus vivo só poderá ser conseguido por meio de uma fé que seja desprovida de crenças, de ritos e de instituições, de uma fé sem religião. Uma fé da razão, a partir da qual toda elaboração teológica será necessariamente negativa. Trata-se de abrir a simples razão (filosófica) à ilimitação que constitui sua verdade. A religião, enquanto garantia de uma preservação providencial do mundo e da existência, e, com ela, o humanismo que ela produziu, perdeu, junto com sua legitimidade, o sentido de sua própria força: a vitalidade do ato de fé deixou lugar ao controle dogmático e institucional, enquanto a abertura do mundo à própria exterioridade – não a um além-mundo, paraíso ou inferno – ficou reduzida a uma gestão interessada desse mesmo mundo. O pensamento está diante da tarefa de reassumir essa abertura, de abrir a racionalidade à dimensão própria do absoluto, de dar lugar – conforme as palavras de Kant – a uma fé da razão. Kant escreve: “Tive que suprimir o saber para dar lugar à fé”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> As referências ao livro de Nancy estão entre parênteses, no corpo do texto. *Clôture* significa, ao mesmo tempo, a cerca (geralmente de arame) em volta de uma terra, para delimitar uma propriedade, e o espaço reservado exclusivamente aos monges num mosteiro. *Clos*, *enclos* designam uma propriedade pequena delimitada por uma cerca vegetal bem densa.

<sup>2</sup> KANT, Imanuel. *Critique de la raison pure*, 2.e. Préface (B XXX). Eis a citação completa, retraduzida por Nancy: « *Il me fallait donc abroger le savoir afin d'obtenir place pour la foi, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé selon lequel on pourrait y progresser sans une critique de la raison pure est la véritable source de cette incrédulité aux prises avec la moralité – incrédulité qui pour sa part est toujours très dogmatique* » (apud Nancy, p.44). Kant afirma também que a convicção da existência de Deus é uma “pura fé da razão” e uma “fé necessária”. In: WEISCHEDEL, Wilhelm (ed.). *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt/Darmstadt, 1957 ss. Aqui, v. II, p. 690; v. III, p. 277; v. IV, p. 257.

O mundo moderno não representa um desvio em relação à referência cristã, pois ele mesmo constitui o devir do cristianismo: ele é, a um tempo, denegação e recondução plena e inteira da referência cristã, assim como o evento kantiano. Ao longo da história do cristianismo e do Ocidente, por um movimento virtualmente infinito, a fé cristã se descobre remetendo àquilo que a antecede, ao que ela renova e clareia. Por meio da experiência do plano salvífico de Deus, ela faz a experiência da própria história enquanto história humana universal. E, graças à historicidade do conteúdo mesmo da fé, o cristianismo perde cada vez mais o caráter de uma religião, sendo “a religião da saída da religião” (Marcel Gauchet<sup>3</sup>). É que, com a figura de Cristo, a renúncia ao poder divino e à sua presença torna-se o próprio ato de Deus. A ausência ou o vazio-de-divindade é sua verdade mais profunda. A fé cristã é, assim, fidelidade a uma ausência e certeza dessa fidelidade na ausência de toda segurança. Nesse sentido, o ateu, ao recusar toda segurança consoladora ou redentora, está paradoxalmente mais perto da fé que o fiel cristão.

### **Desconstrução da fé<sup>4</sup>**

A categoria cristã da fé é, em primeiro lugar, a categoria de um ato íntimo do sujeito. Em si mesmo, o ato é puro anúncio e não mostra nada, singularmente não apreende a presença de Deus e do seu amor. “A fé é adesão a si de uma visada sem outro” (221). Numa linguagem fenomenológica, ela é adesão a si de uma visada sem correlato de objeto ou sem outro preenchimento de sentido além da própria visada ou intencionalidade. Na fé, a consciência atesta a própria exposição à ausência de atestação, à ausência de *parusia* (presença, manifestação) da *homoousia* (semelhança do ser humano com Deus). A fé distingue-se, assim, de qualquer crença. Ela não é “falta de...”, mas é, por si mesma, fidelidade, confiança e abertura da possibilidade daquilo em que ela confia.

Por isso, o verdadeiro correlato da fé cristã não é um objeto, mas a palavra de Deus. Nossa fé amorosa é também inteiramente cristã, pois, enquanto fidelidade, remete à palavra do outro. É o ato (*fides qua creditur*) que atualiza o sentido (*fides quae creditur*). Quando o sentido se confunde com o próprio ato, a fé consiste na recepção da graça da fé, da graça de Deus. Quando o momento da palavra e do sentido comunitário predomina, qualquer divisão ou desagregação da comunidade significa divisão e desagregação da fé. Mas a fé será sempre adesão ao infinito do sentido: “A fé é o ser-em-ato de

<sup>3</sup> GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.

<sup>4</sup> Ver os capítulos: *Le judéo-chrétien* (de la foi), pp. 65-88; *La prière démythifiée*, pp. 189-202; *La déconstruction du christianisme*, pp. 203-226, esp. 220-223.

um sentido inapropriável e torna-se progressivamente, enquanto fidelidade, fidelidade a nada, fidelidade a ninguém, fidelidade à própria fidelidade” (223). A fé é uma firmeza e uma fidelidade, quiçá uma *devoção*, no sentido mais forte da palavra.

Quando a fé se volta para o princípio, sabido ou conhecido, a religião torna-se uma forma de saber. Mas a fé não é um saber forte (ciência) nem um saber fraco (crença), hipotético, subjetivo e inverificável, a ser recebido na submissão. Ela é o ato da razão que se refere, por si mesma, ao que a transpassa e ultrapassa infinitamente, mantendo-se, assim, no lugar do ateísmo inteiramente consequente, isto é, desprovido de crença no princípio e no principado em geral. Pois um exame crítico e exigente da razão por si mesma torna incondicionalmente exigível, no seio da própria razão, uma abertura e uma elevação da razão acima de si mesma. A fé remete à ruína do princípio e também a “algo”, “alguém” ou um “nada”, do qual a própria fé é o local de nascimento ou o evento criador. Deus aparece, assim, como fruto da fé, a qual, ao mesmo tempo, depende totalmente da sua graça. Temos aqui o pensamento da alteridade aberta por e exposta fora da “mesmidade”, como aquilo que a excede infinitamente sem, por isso, ser de modo algum um princípio para ela. Assim se expressava o Pai da Igreja Macário de Magnésia: “Quem faz a vontade de meu Pai (Cristo fala) me gera ao participar dessa ação e ele é gerado comigo. Pois aquele que crê que sou o Filho único de Deus me gera de algum modo pela fé” (41).

O Deus gerado pela fé é o Deus da *homoiôsis*, o Deus do qual o homem é imagem. Graças ao homem, o mundo criado carrega o traço ou vestígio (como dirá Agostinho) da retração da sua origem. Na análise da Carta de Tiago, o autor relaciona a lógica da fé à lógica da graça ou do dom. Deus é, antes de tudo, doador, não de coisas, mas de luz ou claridade. Ele é doador da possibilidade da claridade, na qual – e só nela – pode haver coisas. O doador abandona-se no próprio dom, como diria Jacques Derrida (o outro Tiago!). Deus, ao doar, dá-se da mesma maneira que permanece em si mesmo sem sombra, já que o que ele dá é a própria claridade. Na teologia fenomenológica, ser e parecer são idênticos.

A coisa dada é uma graça dada aos humildes. É o favor e a gratuidade de um prazer dado em vista de si mesmo. É o desejo e o prazer enquanto receptividade do dom, que deve igualar o dom em gratuidade. O que é dado é o próprio favor do dom, isto é, a retração na graça do doador e do próprio presente (poderíamos dizer: a *quénose*?). Ser à imagem de Deus é, pedindo a graça, doar-se por sua vez ao dom. A lógica da graça pertence ao gozo e o próprio gozo é um abandono. Contudo, não se trata de cobiça invejosa nem de renúncia, mas de fé.

Para o autor da Carta, a fé não subsiste em si mesma; ela só pode ser mostrada a partir das obras, com as quais ela se identifica. A obra (*ergon*) é a existência, a efetividade muito mais que a produção, o ser-em-ato muito mais que o operar de uma obra. A fé (*pistis*) é a *práxis* que acontece em e como a *poiesis* das *erga* (77). A *práxis* não pode ser produção de uma obra adequada a seu conceito, mas está em toda obra e é, a partir da obra, o que excede seu conceito. A fé será, então, o “excesso *práxico*” da e na ação. Enquanto o excesso não ordena nada, a não ser a si mesmo, ele abre a possibilidade para um *sujeito* ser mais, infinitamente mais e excessivamente mais que o que ele é em si e por si. Nem por isso a fé torna-se uma propriedade do sujeito: deve ser pedida e recebida.

Sendo sua própria obra, a fé consiste na prática. “Só é cristã a prática cristã... a fé consiste na prática” (78). É por isso que, para Tiago, Abraão é justificado por sua obra: a oferta de Isaac. Abraão faz: oferece Isaac. Não se diz – como em Paulo – que ele estimou, julgou, acreditou. O Abraão de Tiago não crê nem espera em nada. Seu assentimento não pertence aos *logismos*, só reside no *ergon*. Na ordem lógica, a fé reside na inadequação a si do seu próprio *logos*, na inadequação a si mesmo enquanto conteúdo de sentido. A fé, segundo Tiago, efetua-se inteiramente na inadequação de seu ato a todo conceito desse ato, mesmo se for um conceito segundo a analogia, o símbolo ou o “como si”. A fé como obra seria o saber – ou o não-saber – da ausência de medida do agir em relação a si mesmo, assim como do agente enquanto se excede no agir e se faz nesse excesso. A fé judaico-cristã e islâmica seria o ato de um não-saber da necessidade do outro em todo ato e em todo saber do ato. E é isso que justifica, que faz o justo: o ato da fé é fé no outro, e o justo é aquele que se deixa atestar no outro.

Não é mais uma presença sagrada que assegura e garante, mas o próprio fato – o ato e a obra – de não ser assegurado por nenhuma presença, a não ser do outro, e outra que ela mesma, outra que a presença dos deuses sagrados. Seria o sagrado enquanto não dado, não posto, não apresentado numa ordem de presença divina. Ao contrário, trata-se do próprio “Deus” diferente de todo deus, enquanto dom e enquanto o dom da fé, que se dá ao outro e não crê em nada (80).

Por isso, a obra que é a fé apresenta-se exclusivamente na Carta sob três aspectos: o amor ao próximo, a desqualificação da riqueza e a palavra verídica e decidida.

A seguir, o autor apresenta Jesus como o “Messias de glória” (83-85). A glória se dá como o que não é apropriável, mas apenas admirável, como luz

mais que como poder. Por isso, a fé na glória é a fé no inapropriável, na inadequação da obra ou à obra. Essa fé se recebe da glória inapropriável; está nela porque vem dela e recebe dela a sua segurança, que não é uma crença. Essa fé faz obra, desde já, de desconstrução da religião assim como, antecipadamente, da onto-teologia que ainda virá. Enfim, a glória é a exposição da fé no ato e, assim, a exposição da inadequação ou incomensurabilidade. Ao se ausentar dos seus templos, o divino torna-se a iminência perpétua do morrer. Este, por sua vez, torna-se o tema da existência segundo a iminência sempre suspensa da *parusia*. A fé é o dom do morrer na sua incomensurabilidade: um dom que não se trata de receber para segurá-lo, não mais que o amor, a pobreza ou a veracidade, os quais são, afinal, a mesma coisa que o morrer. Inconsistente e inapropriável, a morte é a proximidade da única imortalidade possível, a proximidade da presença do próprio existir do existente. Pois a fé é a inadequação na qual a existência existe.

Enfim, no texto intitulado *La prière démythifiée*, Jean-Luc Nancy analisa a oração como expressão da fé. Enquanto palavra ou dizer, a oração dirige-se a uma realidade exterior, a uma realidade – *res*, a coisa – para simplesmente deixá-la ser. E assim, ela é, na sua essência, ad-oração. O “verdadeiro” destinatário da ad-oração é o real, cuja presença se dá no momento da “interpe-lação”. Por isso, ela não espera nenhuma resposta nem recompensa, mas efetua-se como chamado, homenagem, reconhecimento do fato que o seu dizer apaga-se ao caminhar na direção do que ele diz (nunca dirá). Nesse movimento, uma transcendência sem transcendente – ou a transcendência imanente à nossa imanência, ou o excesso no qual nos transcendemos – constitui o ofício do dizer.

A oração não suplica para ser atendida (*exaucée*), mas para ser elevada (*exhaussée*). A eficácia da palavra que se ergue acima do ente-posto é a própria elevação que se dirige ao real enquanto este se dá e é dado, a-presentado. O orante não ora para ser elevado acima da sua condição (humana), mas para levar sua pobreza ou sua miséria (conforme o poeta Verlaine) ao dizer. E não é a pobreza, mas o dizer que se apaga na oração. A oração é simplesmente o passar para fora, o passar ao outro, enquanto palavra que acompanha um ato: um rito, uma dança, pelo menos um gesto esboçado. “A oração é a atestação de uma ação que é uma disposição para fora, um colocar-se à disposição, a ação da passividade ou da paixão que se abre ao exterior – ao incomensurável aos olhos do qual somos apenas pobres” (201). Em outras palavras, a oração é a atestação ou expressão de uma fé, da única fé que nos restou. Não é a crença de ter sido atendido, nem a crença de ter suficientemente orado, afinal, não é nenhuma crença.

### **Algumas reflexões críticas**

Quero destacar alguns elementos da concepção da fé de Jean-Luc Nancy, organizando a reflexão em torno de características apontadas pelo autor.

#### *1. A fé como puro anúncio sem conteúdo: “adesão a si de uma visada sem outro”, sem correlato de objeto, adesão ao infinito de sentido*

Em minha opinião, a fé não tem conteúdo específico, mas não está desprovida de conteúdo. Seu conteúdo é o “Deus acima de Deus”, isto é, o Deus além do teísmo e da onto-teologia. Nancy esvazia a religião, mas também a fé, quando fala do evangelho como anúncio sem conteúdo e do sentido no seu excesso, isto é, vazio de todo conteúdo, de toda figura e determinação. Ao contrário, defendo a ideia de que não pode haver fé sem religião, isto é, sem formas culturais e religiosas transparentes ao incondicionado, na ação e na contemplação. Penso que as mediações simbólicas e institucionais não podem ser dispensadas. A fé precisa dos símbolos religiosos, que possuem o “poder da eterna transparência do sentido eterno”<sup>5</sup>. Os símbolos apontam para uma realidade que só eles podem evocar e tornam presente essa realidade última pelo poder de participação que transmitem. Deus transcende o próprio nome. Por isso, a fé não tem expressão adequada fora da linguagem simbólica. Deus é o símbolo do que nos diz respeito de maneira absoluta.

Nancy concorda com a ideia de que a autointerpretação do Ocidente não pode prescindir da ideia de encarnação nem da figura de Jesus, o Messias. Por outro lado, faltou entender que uma religião da encarnação é necessariamente uma religião de imagens e de representações. Nancy desvaloriza, assim, a experiência concreta da religião e da fé vividas, que a filosofia tem também a obrigação de pensar. Isso o leva a desprezar a dimensão mítica e simbólica da religião. Mesmo filosófica, a fé não pode dispensar as crenças, as imagens e as representações. Tampouco pode prescindir da tradição das testemunhas e das narrativas. É isso que vamos ver a seguir.

#### *2. A fé como fidelidade à própria fidelidade*

Faltou ao autor reconhecer que a fé é recebida por meio de uma testemunha ou, melhor, de uma linhagem de testemunhas, de uma tradição. É o testemunho que instaura uma relação de fidelidade e sinceridade. A fé é a virtude do testemunho, o peso da palavra dada.

Na época clássica, a palavra “fé” colocava a *base pessoal* de um vínculo social e servia para expressar todas as formas de lealdade: a fé da amizade, a

<sup>5</sup> TILLICH, Paul. Substance catholique, prince protestante et décision socialiste. In: \_\_\_\_\_. *Substance catholique et prince protestant*. Paris/Genève: Cerf/Labor et Fides, 1995. p. 361.



fé no amor, a fé no casamento, a fé prometida, a fé jurada, a fé dos tratados, a fé patriótica, a fé do homem honesto e a fé de boemia (entre os ladrões), a fé no outro, a fé em si mesmo. As formas sociais ou comunitárias do reconhecimento entre os seres humanos permitem analisar o tipo de relação confiante que se expressa na palavra “fé”. Em todos os casos, a fé se distingue da crença; ela é como um pacto que a pessoa conclui consigo mesma ou com outrem; ela implica a lealdade nas convenções e na fidelidade aos compromissos assumidos. É que o sentido da fé é performativo. Isso significa que a palavra vale como ato. Ela nos insere numa relação de confiança com outra pessoa. A fé implica um reconhecimento recíproco entre as pessoas, entre aquele que dá sua palavra e aquele que a recebe.

A partir daí, torna-se difícil entender o que seria “a fé em ninguém” de Jean-Luc Nancy. Sua concepção aproxima-se mais da fé moral no sentido kantiano: ela tem um princípio, mas não tem objeto. A noção *a priori* do bem moral – uma fé – está desprovida de objeto futuro ou passado, já que ela é reconhecimento aqui e agora daquilo que nos faz humanos. O único objeto da fé é nos fazer existir moralmente uns para os outros, é fazer com que cada um encontre no outro o testemunho de sua própria humanidade.

### *3. A fé como ato da razão, como elevação da razão acima de si mesma e como produção de Deus*

Isso quer dizer que, para Nancy, a fé é “extática”. “Êxtase” significa “estar fora de si”, sem deixar de ser si mesmo<sup>6</sup>. A razão é condição de possibilidade da fé: a fé é o ato pelo qual a razão esforça-se por alcançar, de modo extático, um além de si mesma<sup>7</sup>. Consciente de sua finitude, a razão a supera. Ela é empurrada para além de si mesma, sem deixar de ser razão e razão finita. O êxtase é a realização e não a destruição da razão. A fé é a razão em êxtase<sup>8</sup>. Ela é transcendência imanente ou abertura do mundo à exterioridade

Qual é o fim do êxtase da razão? A concepção de Nancy inspira-se na atitude mística. Podemos ler, por exemplo, em Eckhart:

Somos um único Filho que o Pai gerou eternamente da escondida escuridão da eterna escondidade, mas permanecendo no primeiro princípio da primeira pureza que lá é a plenitude única de toda a pureza. [...] Desta pureza ele me gerou eternamente como o seu Filho unigênito, na imagem da sua eterna paternidade,

<sup>6</sup> Cf. TILLICH, Paul. *Dynamique de la foi*. Paris: Casterman, 1968. p. 24.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 91.

para que eu seja Pai e gere aquele do qual eu fui gerado. [...] No mesmo movimento em que o Pai gera o seu Filho Unigênito em mim, gero-o eu de volta para dentro do Pai<sup>9</sup>.

Encontramos também a seguinte frase de Lutero: “A fé é criadora da divindade, não em si mesma, mas em nós; fora da fé, Deus perde a sua justiça, sua glória, etc.; onde falta a fé, nada resta da sua majestade e da sua divindade”<sup>10</sup>.

#### 4. *Enquanto práxis e excesso do agir, a fé se distingue do conhecimento*

A partir de Duns Escoto e Occam, a teologia medieval foi objeto de uma reorganização cujo fruto mais claro é uma redução do campo do conhecimento filosófico e, portanto, uma ampliação do domínio da fé. Pela voz de Kant, a ala moderada do iluminismo dissera, ao mesmo tempo, que a razão teórica nada sabia de Deus e que isso deixava o campo livre à fé. Lessing e Kierkegaard falam num “salto” da fé. Para Kierkegaard, a fé só faz obra de ruptura em relação a qualquer outro ato humano, seja intelectual ou afetivo. Pois Deus é concebido de maneira totalmente apofática como “paradoxo absoluto”, separado do ser humano por uma diferença qualitativa infinita. A fé só se funda no paradoxo do Deus que veio incógnito para o meio dos homens<sup>11</sup>.

Por outro lado, na linha de Gadamer, o ato de fé é situado no seio do trabalho interpretante da comunidade cristã, isto é, no seio de tradições interpretativas. As teologias narrativas entendem a fé como afirmação de identidade de uma comunidade pela narração de suas histórias fundadoras e como apropriação pessoal dessas histórias. Vale observar que Nancy não se preocupa com narrativas, embora reconheça a importância da tradição e da comunidade<sup>12</sup>.

Nancy viu bem que a práxis faz parte ou se identifica com a essência da fé cristã. O Velho Testamento não contém nenhuma doutrina, mas fala, antes de tudo, das relações entre Deus e seu povo. Do mesmo modo, nos evangelhos sinóticos, Jesus requer um novo modo de ser e de agir, não uma adesão intelectual. A fé é essencialmente uma atitude de confiança, que desemboca numa práxis. A prioridade dada à práxis no pensamento de Marx não deixa de ser um dos fatores de desconstrução da onto-teologia no seu ocaso, a qual dominou grande parte da história da filosofia ocidental. A filosofia latino-

<sup>9</sup> ECKHART, Meister. *Die deutschen Werke I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. pp. 518 e 519.

<sup>10</sup> WA 40/1, 360, 5ss. Apud: LACOSTE, Jean-Yves; LOSSKY, Nicolas. Fé. In: \_\_\_\_\_. (dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 726.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 725 e 729.

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, p. 731.

americana da libertação, singularmente em Enrique Dussel, orienta-se na mesma direção<sup>13</sup>.

O próprio Nancy não oferece, pelo menos na obra analisada, muitas indicações sobre o que seria a práxis em suas aplicações concretas. Podemos ler que “doravante, a ética democrática dos direitos humanos e da solidariedade constitui o sedimento duradouro do cristianismo” (57). Num *Post-scriptum* dedicado aos acontecimentos do dia 11 de setembro de 2001, ele afirma que o mundo da tecnociência e da democracia, apesar de seus múltiplos defeitos, não deixa de mostrar o caráter intolerável de disparidades e desigualdades que violam abertamente seus princípios de igualdade e de justiça (61).

Contudo, com a rejeição “pós-moderna” da tradição marxiana, fica fora de cogitação uma articulação da teoria e da práxis social e política.

### Referências bibliográficas

- DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/Unimep, 1977.
- ECKHART (Meister). *Die deutschen Werke I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- KANT, Imanuel. *Critique de la raison pure*. 2. ed. Préface (B XXX).
- \_\_\_\_\_. *Werke in sechs Bänden*. Frankfurt/Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957. (Wilhelm Weischedel, editor.)
- LACOSTE, Jean-Yves; LOSSKY, Nicolas. Fé. In: \_\_\_\_\_. (dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 718-733.
- NANCY, Jean-Luc. *La décloison (Déconstruction du christianisme I)*. Paris: Galilée, 2005.
- TILLICH, Paul. *Dynamique de la foi*. Paris: Casterman, 1968.
- \_\_\_\_\_. Substance catholique, principe protestante et décision socialiste. In: \_\_\_\_\_. *Substance catholique et principe protestant*. Paris/Genève: Cerf/Labor et Fides, 1995.

---

<sup>13</sup> Por exemplo: “A práxis de libertação é questionamento real do sistema; é uma práxis metafísica, trans-ontológica, a libertação propriamente dita [...] É um trabalho que se realiza pelo outro na responsabilidade, para sua libertação. É a atividade inovadora do uso dos instrumentos que se põem a serviço do pobre. A práxis de libertação é a procriação mesma da nova ordem, de sua estrutura inédita, ao mesmo tempo que das funções e entes que o compõem. É a tarefa realizadora por excelência, criadora, inventora, inovadora”. In: *Filosofia da libertação na América latina*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/Unimep, 1977. pp. 69-70.