

O pragmatista desafia o crente

The pragmatist challenges the believer

ANTÓNIO HORTA FERNANDES*

Abstract

Philosophy, as much as theology, can categorically induce a privileged relation with God. Still, neither one nor the other easily escape the accusation of thematizing the Absolute Other and, therefore, break its radical otherness. Besides, this thematization is intermundane, so it may not do justice to divine reality. It is precisely with the radical assumption of such challenge, through a Rortyan perspective, that one intends to finally find a supported prediction on God, as shielded as possible in the face of relativizing criticisms. To achieve it, we must ultimately leave a linguistic onto-epistemological order to reach a praxical-loving order.

Keywords: Pragmatist; Believer; Rorty; God.

Resumo

Tanto a filosofia como a teologia podem induzir categorialmente a uma relação privilegiada com Deus. Contudo, nem uma nem outra se livram facilmente da acusação de tematizar o Absolutamente Outro e com isso quebrar a sua alteridade radical. Além do mais, essa tematização é intramundana, pelo que pode não fazer qualquer justiça à realidade divina.

* Universidade Nova de Lisboa, Departamento de Estudos Políticos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Doutorado em História das Ideias, Agregado em Estudos de Segurança e Estratégia. <https://orcid.org/0000-0002-1966-8882>; ahf@fesh.unl.pt.

É precisamente ao assumir de forma radical esse desafio, através de uma perspectiva rortiana, que se pretende encontrar finalmente uma predicação sustentada sobre Deus, tão blindada quanto possível face às críticas relativizantes. Para isso, temos de sair ultimamente de uma ordem linguística onto-epistemológica para alcançar uma ordem práxico-amorosa. **Palavras-chave:** Pragmatista; Crente; Rorty; Deus.

1. A fé em apuros: o crente interpelado pelo pragmatista

Antes de iniciar o argumento propriamente dito, importa esclarecer aquilo que entendemos por crente e por pragmatista. Tomamos o crente pelo homem de fé num sentido amplo, contemplando tanto a confiança entregada e implicada (no sentido mais estrito) a uma mensagem que nos transborda, quanto a coerência lógica que sempre terá de possuir enquanto mundividência comunicável. Por outras palavras, tomados liberrimamente, estão em jogo, por igual, o místico e o racionalista.

Entendemos aqui o pragmatismo pelo seu cunho rortiano e pela síntese feita pelo filósofo norte-americano desta corrente filosófica, o que obviamente não implica que todos os pragmatistas se revejam ou pudessem rever positivamente em Rorty; muito pelo contrário, em não escassas ocasiões. Neste sentido, o pragmatista em causa nada tem a ver, pelo menos à partida, com essoutro, encarnado na fé judaica e protagonizado por Hilary Putnam. Putnam, na esteira de Wittgenstein e de Buber, expressa uma fé enquanto modo de vida, transformação da vida interior do crente, assente, não num conteúdo, mas numa presença, numa força que atesta a total reciprocidade e compenetração do real, uma inexpressável autentificação do sentido dessa compenetração, deste e para este mundo. Todavia, o estar aceite e saber-se compenetrado não funciona como um adquirido, um conhecimento universal escrito algures nas estrelas de cujo o sentido o sujeito se apropria. Antes funciona como uma exigência de confirmação permanente aqui e agora. Para Putnam, este sentido pode ser percebido e efetuado mas não é passível de verificação experimental, não é um dado da experiência, nem uma crença ou uma teoria a dirimir

finalmente no tribunal gnosiológico da razão, por via analítica, ou com suporte empírico existente ou a haver, por via sintética¹.

Um crente que pretenda afirmar a sua fé no Absolutamente Outro, não querendo significar com isso uma mera aportação subjetivista ou sociológica, e se depara com um filósofo pragmatista, vê-se em tremendas dificuldades para justificar essa sua fé num ser transmundo. O pragmatista dir-lhe-á que todas as suas justificações, racionalizadas ou não, pouco importa, não escapam à historicidade, nem ao círculo hermenêutico. Isto é, ninguém pode sair de si mesmo, da sua pauta justificativa, para saber o que nele causa determinado estado. Esse estado é uma reação a um qualquer antecedente causal, em função do qual emitimos proposições remetendo para outras proposições e assim sucessivamente, numa ampla enciclopédia de infinitas entradas. Qualquer estado é assim uma dessas entradas, nunca podendo ser verificado exteriormente à enciclopédia, isto é, não podendo ser fundamentado no estímulo que o causou².

Assim sendo, afirma o pragmatista que, por mais voltas que o crente lhe der, a fé e as suas escoras não passam de redescrições intramundaneamente situadas. Ou, para falar numa linguagem gadameriana, de reatualizações da tradição, ou ainda, num vernáculo familiar a Rorty, de um retecer de crenças, criação de novas metáforas ampliadoras do «*the realm of possibility*»³. Ainda assim, apenas uma tentativa mais de elidir a nossa condição humana, de nos julgarmos arautos de uma Verdade que ninguém faz ideia de como alcançar.

¹ Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Bloomington: Indiana University Press, 2008).

² Sobre este assunto, veja-se: David Davidson, «Uma Teoria Coerencial da Verdade e o Conhecimento,» em *Epistemologias: Posições e Críticas*, org. Manuel Maria Carrilho (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991), 342; Richard Rorty, «O Progresso do Pragmatista,» em *Interpretação e Sobreinterpretação*, dir. Stefano Collini (Lisboa: Presença, 1993), 30.

³ Richard Rorty, «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy,» *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 49, 194 (1995): 441.

Neste ponto, perante o irresistível apelo de humildade, se o crente for coerente, caindo em si, após a devastadora e inerradicável objeção do pragmatista, o mínimo que se pode sentir é emboscado e sem qualquer saída.

De nada vale ao crente contra-objetar que também o pragmatista cai em autocontradição performativa, pois este não é um relativista, não tem uma teoria da verdade, nem preconiza qualquer metafísica com respostas novas às velhas questões, pelo contrário, quer desatender todas elas. Como realça Rorty, como anti-essencialistas os pragmatistas não podem escarnecer dos essencialistas, evocando a mesma distinção aparência/realidade, feita por estes últimos. Em rigor, não podem dar-nos um argumento mais para o seu anti-essencialismo que um essencialista não possa também dar às suas teses. «Apenas podem delinear como se parece o mundo quando descrito a seu modo, e apontar as suas vantagens.»⁴ Os pragmatistas não julgam que veem mais longe, e logo, escapam ao círculo hermenêutico.

Por outras palavras, o problema tem o seguinte sentido: há uma distinção a fazer entre causalização e justificação e ainda que Deus possa ser causa das linhas-mestras de tudo quanto há, conservando a criação (presupondo uma aceitação improvável destas asserções pelo pragmatista); na

⁴ Richard Rorty, «O Pragmatismo,» em *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, dir. Manuel Maria Carrilho (Lisboa: Dom Quixote, 1991b), 277. Relativamente à teoria da verdade, os pragmatistas rortianos não acham que haja muita coisa de interessante a dizer sobre ela, nem que a verdade tenha um uso explicativo crucial para explicar como as coisas *realmente* funcionam. Dizer de uma crença que é intrinsecamente verdadeira, não é celebrar o enlace perfeito entre sujeito e objeto, mas tão somente dizer que a pauta que a verdade produz é ela mesma produtora de uma justificação culturalmente etnocêntrica. A verdade, enquanto expressão de assentimento nas várias culturas, é algo cristalino, uma vez que todas as asserções em diferentes coordenadas tocam igualmente bem a realidade. Dizer, como o dizem os pragmatistas, que a verdade está em função dos nossos objetivos, não é uma determinação subjetivista auto-refutável, porque apenas quer trivialmente significar depender a verdade das nossas asserções; e como tudo com que podemos contar são asserções sobre asserções, não se vislumbra o que há de interessante para argumentar nas imediações acerca da verdade. Veja-se Davidson, «Uma Teoria Coerencial da Verdade e o Conhecimento,» 333; Richard Rorty, *Truth and Progress. Philosophical papers 3* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998b), 19-42, correspondente ao ensaio «*Is a Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright*»; ainda do mesmo autor, os ensaios «*Solidarity or Objectivity*» e «*Pragmatism, Davidson and Truth*»; Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical papers volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991a), 23-25 e 126-150.

ordem justificacional, tudo o que prediquemos acerca d'Ele, incluindo o cerne da Revelação no sentido descendente, não passará de um mero debitar de razões intramundanas⁵.

Mais uma vez, de nada vale objetar contra o pretenso idealismo pragmatista. Como é visível nos parágrafos acima, o pragmatista opõe-se a qualquer tese representacionista, de confrontação entre a linguagem e a realidade, e não perfilha uma delas, o idealismo, já que este comete o mesmo «pecado» representacionista, confundindo a ideia de que nada tem uma natureza intrínseca, com a ideia de que o espaço-tempo é irreal, os seres humanos são a sua causa, a sua Verdade⁶.

O pragmatista aceita de todo o coração que o mundo é como é, pensemos o que dele pensemos, que as nossas crenças têm uma limitada eficácia causal, mas que, por sua vez, o mundo tem uma limitadíssima eficácia justificacional; não existe nada aí fora do género da verdade sobre o mundo⁷.

Neste momento o crente deve estar aterrado, como que sofrendo de um violento embate que atingiu a sua cabeça, e não sabendo como responder. Pode meter sempre a cabeça na areia, despedir-se do pragmatista, fingir que não o conheceu e continuar a jogar o jogo jogado até aí. Mas se for coerente e sensível, não o deverá fazer, até porque, mais cedo ou mais tarde, se deparará com o mesmo ou com outro pragmatista, que instilará nele as mesmas angustiantes e tortuosas dúvidas.

Não há então saída? Cremos que existe, e ela passa por mostrar a arrogância do pragmatista, por chamar-lhe a atenção de que ele não foi tão contingentista como o afirmava ser, porque, no fim de contas, é a contingência que tem estado em causa neste imaginário diálogo. O pragmatista não foi suficientemente pragmatista, i.e. contingentista, e é isso que como crentes deveremos ser, se queremos superar, sem o negar, o

⁵ Sobre a injustificada passagem da ordem causal à ordem justificacional, ver Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (Lisboa: Dom Quixote, 1988), 184, 195, 200-201.

⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 4-5.

⁷ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), xxv-xxvi.

etnocentrismo como afirmação básica do pragmatismo. Não se trata de nenhuma *sobre-sunção* ao modo hegeliano, já que não se procura uma suprema síntese, a qual incorre nas mesmas aporias que temos vindo a relevar; menos ainda se sonha com o pragmatismo como futura «filosofia oficial» católica em detrimento do tomismo, exatamente pelas mesmíssimas razões, acrescidas de um mínimo de bom senso.

Não. O que está em causa é sabermos que nos limites da contingência e por ela, está sempre algo mais do que ela, uma Realidade que a transcende enquanto realidade Pessoal, em direta relação connosco, sem que por esta reavaliação se volte a interpor qualquer *tertium quid*, qualquer mediação representacional. É essa linha que abordaremos de seguida, com um acento tónico na pessoalidade.

2. A definição da contingência como Caminho para Deus

Até ao momento percorremos um caminho mais pelo lado do objeto pragmatista, que pelo lado do crente. Agora, ensaiemos a resposta assimilada do pragmatismo, pelo lado do crente, como uma crise e posterior fortalecimento da fé. Evidentemente que a *estória* a contar, a qual, como se perceberá, possui contornos paralelos à célebre tese benjaminiana sobre a perda da linguagem adâmica de nomeação, tem uma outra trama, mas as conclusões entrelaçarão a trama que seguidamente proporemos com aquela outra que foi a das objeções do pragmatista.

2.1. *A genealogia do Caminho*

O desenho que a partir da fé proporemos, tem como ponto de partida a problemática em torno do Acreditar. Esta, nada tem a haver com a dicotomia infância *versus* maturidade, incidindo, não no momento genealógico, mas na afirmação ôntica da pessoalidade (a qual veremos mais adiante não ser nenhuma cedência onto-metafísica, pondo em causa a contingência e a historicidade), quando o homem substituiu o Acreditar pelo «acreditar bem», sinónimo de acreditar corretamente, o mesmo é dizer de perder a vontade de acreditar. Será certamente muito difícil encontrar uma marca temporal privilegiada, mas o corte tanto abrange

os gregos, e estamos em crer, muito mais atrás, como Tomás de Aquino, Kant, Hegel, até aos relativistas atuais.

Talvez se conseguisse uma base metafórica para o problema, reportando-nos ao estado adâmico, em que o verdadeiro pecado não seria o querer assumir unilateralmente o Verbo, ou a angústia como possível da liberdade que em estado de inocência nada é, mas o assumir crítico do Verbo, que mesmo não levado aos limites, impõe a corrosão do Acreditar, a sua falácia, perante a meta ideal crítica do acreditar bem⁸.

Contrariamente ao que pensa, por exemplo, Kierkegaard, mas utilizando os seus pressupostos de argumentação, pode definir-se o estado adâmico não como um estado de ignorância, pelo contrário, um estado de Verbo plenamente encarnado, em que o grande drama é sermos impelidos (necessariamente?) a superá-lo. Afirmando, de modo contrário a Kierkegaard⁹, que o Nada que promove a angústia é a possibilidade de poder negar, de realmente não ser «nada»¹⁰.

Kierkegaard refere que o espírito como projetor do nada, sendo a angústia uma determinação desse espírito sonhador, projeta a sua própria realidade que nada é, mas este nada vê sempre a inocência fora de si próprio¹¹. Quanto a nós, esta possibilidade de autossuperação imaginária,

⁸ Não se pretende voltar a uma exegese serôdia do pecado original. Sobre a significação exegética do paraíso terrenal e das peripécias adâmicas no Livro do Génesis, estamos em crer que, entre outros, as reflexões de Armindo Vaz desmontam perentoriamente qualquer leitura literalista ou, pelo contrário, abusivamente alegórica dessas passagens: Armindo Vaz, *A Visão das Origens em Génesis 2,4b-3,24* (Paço de Arcos: Edições Carmelo, 1996); Armindo Vaz «A Criação do Corpo Humano na Linguagem Bíblica,» em *Percursos do Oriente Antigo. Homenagem a José Nunes Carreira*, org. José Augusto Ramos, Luís Araújo e António Ramos Santos (Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004). A nossa questão aqui é apenas de trazer à colação um *topos* de reflexão significativamente importante na cultura ocidental, do qual a exegese bíblica obviamente não detém o monopólio, embora não possa ser ignorada. No limite, dizer por acréscimo que esta nossa chave hermenêutica poderia eventualmente servir aos implícitos profundos que subjazem às passagens bíblicas referidas e que traduzem as tensões inerentes ao oneroso esforço de criação civilizacional revelado por essas mesmas passagens.

⁹ Para quem o nada intrínseco à presença do espírito, para além da alma e do corpo, representa em Adão, no estado de inocência, a mera possibilidade de poder, forma superior de ignorância, expressa na angústia como efeito desse nada, potencialmente riquíssimo.

¹⁰ Sören Kierkegaard, *O Conceito de Angústia. Uma simples, psicológica e prévia meditação sobre o problema dogmático do pecado original* (Lisboa: Presença, 1972), 57-63.

¹¹ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, 57-58.

esta possibilidade de poder, que consegue ver a inocência como um outro de si mesmo, não estimula a transição da ignorância ao «saber», antes seria sinal da quebra do interdito positivo do Acreditar, o mostrar que a inocência encarnada no Verbo pode ser sempre vista exteriormente, como objeto de crítica, tornando o conhecimento (aqui por total oposição às constrações positivas do Acreditar) como infundido de uma ineradicável desconfiança.

O problema da descrença, se se quiser pôr a questão noutros termos, não diz respeito, portanto, apenas à descrença em Deus, é um problema mais vasto que se prende com o sentido próprio do termo, tomado na sua globalidade de evocações.

Contudo, é a Rorty que se deve a colocação de um problema avassalador, quando tece a poderosa armadilha etnocêntrica, de que é difícil escapar, mas se pode circunscrever (os limites da argumentação rortiana). O etnocentrismo rortiano quase nos impossibilita de superar a descrença, sendo tão hábil que parece ter um pé na crença, enquanto outro assenta na descrença. A não confrontação da linguagem com o mundo (afirmando-se a insuperabilidade do nosso espaço social de justificação), para saber daquilo que realmente causou algo em nós, tomando o nosso sistema de crenças como único aferidor possível, parece tornar-nos fortemente crentes perante o relativismo, fugindo igualmente às aporias do discurso ontológico forte. Nunca poder sair de si mesmo e «si mesmo» estar circunscrito, parece colocar-nos num lado e noutro da barricada. Porém, a ilusão de um laicismo crente, repondo o Acreditar através do pragmatismo, deve durar pouco. Porque o «julgável somente por nós» é apenas uma forma *soft* de nos iludirmos perante a descrença, é a armadilha do continuar a desmontar as «evidências», dizendo que as desmontamos porque acreditamos. Rorty torna assim a ilusão uma «verdade» poderosa.

Todavia, a posição rortiana tem uma virtude, e essa é invejável: o determinar exatamente o nível da nossa descrença, mostrando que tudo o que os humanos dizem, independentemente do momento em que a mudança se operou, tivesse ou não a mesma sido operada, é apenas

demonstrável intramundaneamente, inclusive quase tudo o que predicamos em relação a Deus.

Se assim é, e parece ser difícil «acreditar» que seja doutra maneira, a reposição do Acreditar tem de tomar outros contornos e ser efetuada por outra via.

Antes demais, o problema que está em causa não é partir diretamente para uma qualquer via que se tenha por segura de repor o Acreditar perdido, numa perspetiva de desvelamento (*aletheia*), mas restabelecer primeiramente o Acreditar, na força semântica transmitida pelo verbo.

Desta maneira, a única possibilidade de podermos Reacreditar, se nada, mas mesmo nada, podemos predicar fora de nós, é exatamente construir o caminho a partir desse nada, que é afinal e à partida apenas um mundo antropocêntrica e etnocentricamente cheio. Mas tal só é possível com o auxílio de Deus, de um Deus que tenha também algo para além de Deus da religião (a qual sofre as erosões de muitos «excessos» de predicação humana só circularmente creditáveis)¹², como sustentáculo último da realidade que nos é familiar, como garante da reposição do Acreditar a partir do nada que foi esse esvaziamento da Verdade. Não sem que se ressalve, antes de mais, ser a *epoché* mais ôntica do que genealógica. Procurando reencontrar uma dimensão *fontal* legítima para um hipoteticamente possível predicar humano sustentado, mais que propriamente fundar uma nova linguagem, um novo homem, um novo mundo.

É tendendo ao Absolutamente Outro, em si mesmo um mistério à predicação (a teologia negativa sempre quis acentuar esse facto contra os excessos racionalistas em que uma teologia exclusivamente afirmativa

¹² Esta expressão traduz uma sugestão próxima de Ricoeur, quando o autor afirma ser o movimento idealista um movimento genericamente ateísta, pela autoafirmação do homem, e em que a negação de Deus deixará de ser necessária. Mas na medida em que o movimento incorpora um ateísmo para além do humanismo ateísta expresso, diz Ricoeur, que talvez seja com algum Deus para além de Deus que o debate tenha de ser disputado: Paul Ricoeur, *Ideologia e Utopia* (Lisboa: Edições 70, 1991), 160-161. Embora o sentido primário da asserção de Ricoeur talvez devesse ser entendível como expressão da inaceitabilidade de uma metafísica forte de Deus, para além da vontade, inerente à influência protestante no autor (Ricoeur foi membro da igreja reformada de França, de inspiração calvinista). Infelizmente, um projeto humanista autofundante desta natureza (o projeto idealista) é tão pouco autofundante quanto a corrosividade crítica do mesmo for mais violenta.

poderia sempre cair), que se procura colmatar o vazio de Verdade, através de uma *re-predicação* sustentada (quanto mais não seja, porque se trata de um colmatar humano, caindo ainda dentro dos mesmos pressupostos de predicação limitada). Mas em que essa predicação, se bem que limitada, lança formalmente a ponte para a sua ultrapassagem, limpando as últimas excrescências de terreno que o impediriam, deixando esse nada, sujeito muito peculiar, enfrentado a mãos nuas com Deus e Deus a mãos nuas com esse nada. Predicando assim, em função da reta intenção, da mais humana que podemos ter (assinale-se!), do fundo da nossa entranha, que somos nós e mais alguém que nós (veremos de imediato o sentido disto mesmo – como a entranha do homem, enquanto contingência, finitude que lhe é própria, se prodigaliza na mais notável ultrapassagem da mesma), predicamos no sentido da infinitude necessariamente boa de Deus, indo ao encontro do Sustento desse Acreditar, assumido, perdido, e a reassumir¹³.

Desta forma, ir-se-á assumir o Reacreditar como um discurso sustentador, um mínimo denominador comum, que assim mesmo modere toda a corrosão crítica inerente ao programa de investigação humana logo que ele se estabelece na sua totalidade autárcica e solipsista¹⁴. Mas como este programa é um assentar a solo numa justificacionalidade irreduzível à causalização, o reconhecer de uma Causalidade justificadora, é mais do que uma moderação, é uma superação ao programa. Uma superação não

¹³ A entranha como lugar de passagem para o divino é assinalada de modo particularmente feliz por María Zambrano, numa obra tão bela quanto notável: María Zambrano, *O Homem e o Divino* (Lisboa: Relógio d'Água, 1995). O livro de Job é a mais notável peça bíblica da afirmação medular do homem na sua autonomia, que é levado ao mais negro dos abismos, «obrigado» por Deus a levantar-se por si próprio, a afirmar o direito de resistência da sua contingência, da sua entranha, de forma paroxística, e espantosamente a reconhecer que o máximo direito à sua entranha, de onde saem todas as virtualidades e à volta da qual tudo gira, é o lugar onde coabita o Absolutamente Outro. Também neste ponto somos devedores da magnífica exegese de María Zambrano, na obra citada.

¹⁴ Rorty no fim da sua obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, ao abordar a possibilidade de que um dia, quiçá, uma nova filosofia sistemática se venha a estabelecer, afirma que provavelmente ela nada terá a ver com a epistemologia, e que até lá, vale a continuação da conversação ocidental não fundamentada, assente unicamente numa base cooperativa: Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, 303-304. O que mostra como o autor quer preservar o seu programa crítico, apesar de um futuro «verdadeiramente» sistemático possível, até agora só pretensamente fundamentado; algo que entronca na lógica do mínimo denominador comum referido.

hegeliana, porquanto não culmina numa verdade enquanto *sobre-sunção*. Antes o resultado da luta a mãos nuas que atrás referimos, através da qual Deus e esse nada antropocentricamente cheio concluem que o programa humano enquanto tal, plenamente conservado, é já uma vitória de Deus.

Aí está o desenho do lado do crente, da fé, pois que outro podia ser, uma vez que este discurso e as suas dúvidas não podem ser as do pragmata laico *tout court* e nem sequer são precisas, mesmo quando se trata do cristão pragmata a fazer filosofia. Já Laplace aparentemente terá dito a Napoleão que não necessitava de Deus como causa do sistema para certos propósitos e atividades, a ciência física, no caso.

2.2. *Do etnocentrismo ao Absolutamente Outro: repisando o Caminho*

«Eu só sei que sou isto, ultimamente esse nada» e tudo o mais era encontrar pistas para o Reacreditar, encontrar um ancoradouro pela reta intenção, para um predicar ainda assim inerradicavelmente humano. Era partir do nada e reconstruir o caminho. As predicções ainda incontornavelmente etnocêntricas, pareciam ter já um fundo de Verdade. Já não era só o contorno, o verbo Reacreditar, era mais alguma coisa. Mas ainda eram as bases para que, a partir do nada, alguma coisa se pudesse predicar sem sofrer de instanciação crítica, de que estávamos a passar indevidamente do espaço de causalização ao de justificação, evidentemente marcado pela contingência; não era ainda o Reacreditar. Ainda hoje apenas a teologia negativa lastrada num possível porto seguro, é que poderia ser a forma eventual de lançamento do peregrino caminho a percorrer. Forma de lançamento, que pelas suas características é solipsista, pelo que do efetivo caminho ainda rigorosamente nada. Nada não é bem assim, porque um programa humano, se devidamente escorado, é uma porta aberta e um terreno limpo, que deixa entrar o Absolutamente Outro. Abra-se a porta, mas ainda não a franquearmos. Era alguém a predicar ainda no seu próprio caminho. Mas o caminho dos homens é afinal o Caminho de Deus.

E claro está que só podíamos fazer valer estas afirmações programáticas, porque esperávamos resultados a haver, ou melhor, cremos estar na

posse deles. Não faria sentido dizermos que éramos etnocêntricos e já mais um bocadinho para além disso, se não soubéssemos a que realidade nos ater, que combinações fazer do ponto de vista da fé e da filosofia. Não existem expressões isoladas, todas são contextuais, holísticas, e também as deste parágrafo o são. Para um pragmatista laico, elas não seriam mais que tentar assentar bases no vazio (escusando-se ultimamente a extrair todas as implicações holísticas). Para nós também o seriam, se não contássemos com uma saída para as nossas dúvidas. Mas que fique claro. O caminho percorreu-se hermenêuticamente, do todo para as partes e vice-versa. Não partimos simplesmente de um vazio e reconstruímos peça sobre peça. Não há isso de partir de um vazio, que não seja um outro tipo de projeção intramundana. Que esta seja finalmente superável é uma coisa, que seja eliminada por um essencialismo reajustado é outra e sem grande sentido. Não nos demoremos mais.

Se a justificação é incontornavelmente humana e, ao nível puramente laico, continua a não haver espaço para o realismo filosófico, é exatamente enquanto humana que a justificação interceta a Deus como Causa e Justificação do mundo que vinha em sentido oposto, e que só é realmente justificação humana e está justificada, em função dessa mesma Justificação. A relação é homem-Deus e não passa por uma perspetiva representacionista. Justificar é passar, passar argumentos, transmitir, portanto, abrir, estar com, mas é sempre alguém que está com e, portanto, sempre alguém a falar e a ouvir (etnocentrismo), logo substrato último irreduzível e intimamente incomensurável, mistério¹⁵. Mas mistério é inesgotabilidade, logo inacabamento e abertura, e esse alguém é contingente, só participa portanto do mistério. Ora, participar é também abertura; e não dizíamos que esse alguém era contingente? Ser contingente é passagem (estar em processo, aqui querendo dizer, mover e ser movido), testemunho; e testemunho é contar algo, a outro e com outro ou a si no infinitivo, no gerúndio e não no possessivo... bom, fecha-se o círculo.

¹⁵ Embora a linguagem seja personalista, estamos a pensar numa perspetiva holística, num personalismo de relação e não a considerar o carácter individualíssimo de cada pessoa no sentido epistemológico, o que pelo exposto levaria às auto-refutantes aporias dos mundos diferentes.

Como se conclui, não há lugar para essências realistas nem idealistas. Se afirmo, sou sempre eu a afirmar; se afirmo escorado em Deus, aquilo que está justificado são as minhas afirmações e não as coisas em si mesmo. Um mundo à medida do homem é co-simultâneo de um homem orientado superiormente a ele.

Impõe-se ainda uma outra vez a questão: por que é que, se o etnocentrismo enreda tudo, só Deus foge a esta malha? Justamente porque tudo é lastrado de forma etnocêntrica e assim o é e pode ser e não pode deixar de ser, uma vez que Deus nos criou contingentes mas à sua semelhança, i.e., lugares de passagem, de abertura, de dom. Lugares que, por serem precisamente desta riqueza e natureza analogada a Deus, são dignidades irreduzíveis no seu íntimo e não reificáveis, medida de todos os valores (éticos, epistemológicos, etc.) e vice-versa, por serem tais dignidades participadas pela inesgotabilidade do mistério, são lugares de passagem, abertura...

Como se trata de um problema melindroso e decisivo, reassumamos por uma última vez a questão, por outras palavras, tornando-a tão clara quanto possível. É através da nossa circularidade justificativa que nós a superamos; mas como? Como somos contingência, qualquer predicação essencialista nunca o é verdadeiramente mas depende sempre do nosso aqui e agora. Da mesma forma, não podemos dizer que temos uma essência que é a de sermos contingentes. Mas também o etnocentrismo rortiano, que faz a mesma crítica ao relativismo, não chega, na pura afirmatividade de que estamos sempre e de forma trivial contextualizados. Não chega, porque ser contingente é deslizar totalmente pela contingência, até à sua incompletude, ao ser abertura a, testemunho do... Ser de Deus. Não nos esqueçamos que contingência deriva do latim *cum-tangere*, tocar os limites (*tangere*), limites esses que nos são presentes porque tangencialmente aflorados (em deslizamento), tocados (*cum-tangere*) pelo ilimitado¹⁶.

¹⁶ Para a referência à etimologia da palavra *contingência*, veja-se Anselmo Borges, *Corpo e Transcendência* (Coimbra: Almedina, 2011), 489, que alude, neste particular, a *Panikkar*.

Ser contingente é, portanto, estar em permanente trânsito fronteiro, definir-se pelos confins, isto é, pelos *co-fins*, daí resultando que tudo que sou e o que posso esperar vem já marcado *ab initio* por uma co-perença. Caso contrário não teria sentido falar em contingência, porque encerrados em nós mesmos nunca poderíamos ser este trânsito, nada poderíamos saber dos limites, que sabemos que o são, na medida em que somos afetados pelo que não somos. Ser contingente é estar sempre contextualizados, mas estar contextualizado é isso mesmo, estar sempre postos em contexto; sempre ante e no seio de um horizonte espacio-temporal, experiência de acompanhamento e não de solipsismo. Pelo que, quando a pergunta se coloca a um nível estruturante, não podemos elidir esse sentido de trânsito e comunicação para dizer que o etnocentrismo é tudo o que podemos afirmar com segurança, e ser empedernida e descomplexadamente etnocêntricos e nada mais, pois isso seria negar a contextualização, o sentido de passagem, de inacabamento, do qual o etnocentrismo se alimenta e sem o qual se contradita e desfaz por si mesmo.

Ou dizendo-o de outra forma: sendo a contingência «testemunho de», esse testemunhar é um testemunhar de alguém e para alguém, um vir do e ir para o outro, enquanto tal sempre transcendente e, por conseguinte, inabsorvível. Daí que a contingência seja um «entre alguém», mas somente testemunhal e logo inconcluso; mas precisamente porque testemunhal a consciência é sempre um para além dela, ou melhor, uma abertura ao para além dela, ao *in-finito* que habita o(s) outro(s) finito(s) e que faz de todos, outros e testemunhas de todos os outros.

Superado o círculo parece impossível a ele voltar, mas não é verdade. Por gratuito amor de Deus, somos a medida de todas as coisas, enquanto contingentes que somos, algo que a «razão natural» também consegue ilustrar. Ao conhecermos, ao compreendermos já somos. É verdadeiramente isso, compreender (num sentido tão lato quanto possível), é, em termos hermenêuticos, escutar e ir ao encontro de uma voz diferente que vem do outro lado do espaço e do tempo, é aperceber a contingência, e ao apercebermos a contingência, ao compreendermos, estamos a verificar que somos testemunho, incompletude, passagem, que estamos a ser, ou

melhor, que participamos do ser infundido por Deus, porquanto a contingência, se não se quer cerrar e por isso mesmo desdiferenciar enquanto tal, é sempre o contínuo trânsito entre nós e o nosso à ilharga. Deus dá-se, portanto, por cuidado ao criado, pela sua infinita compreensão, por querer que o criado compreenda, seja.

Pode compreender-se assim o alicerce ôntico desse dom: o escutar as alteridades, ainda que seja um apercebimento, um reconhecimento da contingência em que se está e a partir da qual se escuta, é por isso mesmo um desafio a essa contingência. Participar do ser de Deus passa por esta compreensão dos seus próprios limites. Mas, o que é compreensão, conhecimento que se transmite, senão *re-conhecer* as alteridades, reconhecer que se está sempre mergulhado na contingência, inserto numa matriz indisponível (no sentido em que não podemos dispor dela) de novidade? *Reconhecimento* como voltar sempre de novo e inelutavelmente ao *novum* e à alteridade que o caracteriza (por isso o etnocentrismo não acaba nele mesmo como quer Rorty). Em resumo, é através do círculo que o superamos e a ele voltamos sempre legitimamente.

Chegados aqui, parece não haver mais nada para dizer, e o crente espera agora, esfuziante, por uma nova refrega com o pragmatista, para se afirmar, afinal, tão pragmatista quanto ele. Mas falta ainda o elo que permitiu encadear o pragmatismo e as suas respostas como crente, e não é um pormenor de somenos importância, porquanto a questão prende-se com a pessoalidade, e o conceito de pessoalidade tem grandes peculiaridades no pragmatismo radical de Rorty. A ponto de, indo o crente à confiança, poder o pragmatista objetar, que aquele está a atribuir um centro narrativo à pessoalidade que Rorty não deseja; não mais que um ajustamento *ad hoc* de circunstâncias em alguém que conta a sua própria história. No entanto, esta última posição não é defensável, como veremos, mesmo num registo pragmatista, e não poderá objetar a perspetiva personalista do crente, além do mais, pragmaticamente coerente.

Na perspetiva personalista, a pessoalidade passa pela noção de entranha, enquanto lugar de acolhimento dinâmico do Outro e dos outros.

A entranha tem uma profunda dimensão praxista como envolvimento vital, núcleo do centro narrativo aberto e contingente da personalidade, uma vez que se trata de um lugar de revolução (logo dinâmico), infraestrutura da contingência, lugar teonómico onde coabita, no mais íntimo de mim mesmo e mais íntimo que mim mesmo, o Absolutamente Outro, sem ocupar espaço nem fazer sombra à autonomia. A entranha é por isso mesmo, também, hospedaria do outro, sempre testemunho em carne viva do Absolutamente Outro, que nos insta a dar-lhe abrigo, e desse modo não depende apenas da nossa estrita vontade e capacidade de deliberação (embora sem elas não cumpra o seu papel), antes sussurra como uma voz silente que nos desconcerta e leva a agir. Neste sentido, é muito outra a atenção a dispensar aos clamores que se erguem das profundezas abissais da cada eu. Não se trata de uma voz irrefragável, no sentido destinal, fazendo-nos mover como autómatos, antes da voz murmurante que não nos larga e nos insta a dar-lhe acolhida; autonomia que se quer heterónoma, o mesmo é dizer do outro que nos intima como únicos.

Na minha entranha sou eu e mais Alguém (e todos os alguéns que O testemunham, dele dão fé como antes se pronunciava) que eu, porque esse Alguém, antes de ser escolástica e asperamente Ser é Tu infinito e pessoalíssimo, chegando ao ponto de ser um de nós. O homem e Deus comunicam, portanto, pessoalmente. Em breve descrição, o que vem então a ser isso, para o nosso novo desenho da fé?

3. A personalidade no centro do novo desenho da fé

O homem, enquanto pessoa, é um ser fechado-aberto, destinado a uma irredutível incomensurabilidade para com os seus pares, que não intraduzibilidade. E esta não é uma tese metafísica, porquanto não afirma que temos todos uma estrutura essencial comensurável, ou que somos mónadas, configurando mundos diferentes. É, antes, a iniludível e trivial contingência pela qual estamos afetados, que no seu sentido mais rotundo, quer ao mesmo tempo dizer limitação e, também, por isso mesmo, passagem, abertura, ente participado e participante; e por essa forma, é que também é limitação e não ser subsistente. No fundo, o que torna

cada pessoa irredutivelmente um outro, um mistério, é a participação n’O Mistério, e só N’Ele tem sentido, porque Ele é ultimamente realidade inesgotável (mistério). Pois bem, se colocarmos o problema a este nível, já não só do ser enquanto ser, mas também do ente enquanto ser, jamais faz sentido falar em mónadas autistas; o que é inesgotável tem forçosamente de ser aberto a...

3.1. *Últimas reticências do pragmatista*

Apanhado pelo balanço que o trilhar o Caminho produz a todos os níveis, o crente parece tomar de ânimo leve e como dado adquirido aquilo que a pessoalidade pressupõe e que culminou nas últimas e quiçá gongóricas afirmações do parágrafo anterior. Ora, aquilo que a pessoalidade pressupõe é a existência de um centro narrativo, a unidade estruturante em torno a um alguém. Mas este é exatamente um ponto melindroso para o pragmatista, a partir do qual pode ser tão acutilante que traia o crente, agora já de guarda em baixo.

Um centro narrativo muito forte, como, por exemplo, é apresentado por Ortega y Gasset, põe-nos diante da insustentável aporia de múltiplas mónadas solitárias radicais, mais ou menos incomunicáveis, iludidos de que essa apresentação assegurasse mais do que um querer reescrever a enciclopédia a que estamos adscritos, a intramundandade a que inexoravelmente pertencemos. Essa apresentação não passa de uma redescção por dentro da enciclopédia, traçada a partir de uma das muitas entradas possíveis, mas rasgada de um quasi-essencialismo, pragmaticamente objetável e sem qualquer saída para o transmundo¹⁷.

Rorty detém uma posição de charneira no pragmatismo mais equilibrado. O centro narrativo de cada um é sempre um equilíbrio instável,

¹⁷ Atente-se no curso de 1929-30, da cátedra de metafísica da Universidade de Madrid, postumamente publicado: José Ortega y Gasset, *Qué es Conocimiento?* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 62; e também a outra obra póstuma: José Ortega y Gasset, *El Hombre y la Gente* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), na qual é central a afirmação da vida autêntica como solidão radical. Para uma crítica do conceito de vocação destinal em Ortega, veja-se António Horta Fernandes, *Entre a História e a Vida. A teoria da história em Ortega y Gasset* (Chamusca: Cosmos, 2006), 401-430.

em relação com as quase-pessoas que em cada um coabitam, em cada um e com cada um se digladiam (aqui entram as aportações psicanalíticas).

Todavia, também Rorty oscila nas suas obras, denotando uma tensão nada positiva relativamente à pessoalidade. Num ensaio de 1984, intitulado *Freud e a Reflexão Moral*, chega a referir-se à dinâmica pessoal como um simples ajustamento *ad hoc* às contingências¹⁸. Esta tese confronta essouras teses centrais de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, obra rortiana de 1989, as quais requerem um centro narrativo minimamente estruturado. Numa perspetiva privada, atende Rorty, na última obra referida, aos redescritores radicais de si mesmos, da têmpera de um Nietzsche, ou de um Proust, que querem poder dizer da sua vida, «assim o quis», recolhendo a máxima de Píndaro, «sê o que és». Querendo assim deslocar constantemente os eixos das suas vidas. De uma perspetiva pública, atende Rorty à esperança liberal de diminuição do sofrimento e denegação da crueldade, situações que impossibilitam a cada um vestir a sua própria pele e ser o que é¹⁹.

Ambas as perspetivas requerem um centro narrativo estruturado, numa palavra, a pessoa. Sem esse centro narrativo, sobretudo como carga ética, nem sequer se poderiam identificar privatistas tão radicais como Nietzsche e muito menos dar sentido à condenação da crueldade. A pugna de Rorty pela solidariedade e contra a crueldade como aquilo que um liberal não fundacionalista pode desejar, remete para a pessoalidade e para o conceito de pessoa, não como um universal ainda que só formal, mas para uma dinâmica de dignidade respeitadora da alteridade, como tal enraizada apenas e sempre intramundaneamente. Certamente Rorty está tão entretido a debelar toda a metafísica residual, que pretende, cremos que

¹⁸ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical papers volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991a), 161.

¹⁹ Em *Contingency, Irony and Solidarity*, Rorty distingue público e privado, incomensuráveis a qualquer esforço sintético, que não seja um trivial e praxista entrecruzamento dos mesmos – por exemplo Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), xiv e 67-68, reforçado em Richard Rorty, *Achieving our Country. Leftist thought in twentieth century America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 30 e 122. Estamos em crer, *pace* Rorty, que é a pessoalidade a dar sentido a essa síntese minimal, supondo eristicamente a validade estrutural de uma distinção nítida, e politicamente remuneradora, entre público e privado.

sem razão, encontrar num centro narrativo resquícios de uma metafísica do eu. Mas não nos alarguemos muito nestas considerações, que levam a outras estórias. A reflexão personalista que se pode extrair de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, permite eliminar as últimas, possíveis, fricções sobre a pessoalidade, entre o crente e o pragmatista.

3.2. O crente e o pragmatista acordam em ser pessoa

Como pôde, então, o crente circunscrever o elo da pessoalidade, central na «descoberta» da contingência como passagem, recolhendo o melhor de Rorty, superando as suas debilidades, e tudo isto do ponto de vista da fé?

Reconhecendo a inter-relação entre a contingência e a pessoalidade. A pessoalidade como dinâmica de dignidade, antes que essência formal, e a contingência como abertura relacional e incomensurabilidade irrefragável a qualquer reducionismo, que é o que acaba por ser a característica de fundo da pessoalidade.

O crente e o pragmatista acordam assim «em ser pessoa». Uma vontade íntima, como que anónima de sua entranha, que quando justificacionalmente explicitada, e forçosamente o tem de ser, em termos de aquisição de sentido²⁰, é o só de cada espaço onde nasceu, construindo, no entanto, pontes para o outro, para um nós construído apenas nos encontros solidários e não objetivos (solidariedade contra objetividade), com materiais sempre irreduzíveis à categoria do Mesmo.

Ser pessoa é portanto compatível com o pragmatismo mais radical, mas não querendo esquecer aquilo que Rorty esqueceu, porquanto são também as irreduzibilidades, mesmo depois de já francamente explicitadas com os incomensuráveis materiais de cada cultura, a não poder omitir que contingência é passagem, que o substrato último incomensurável do que faz ser pessoa, dessa dinâmica de dignidade, é fruto do mistério (de ser pessoa) participado e participante desse outro mistério absoluto

²⁰ Por isso não se trata nunca de intraduzibilidade mas de incomensurabilidade, termo este que não tem um carácter metafísico «duro», como acontece com o primeiro.

(do ser de Deus enquanto Pessoa), e como tal não pode ser fechado. Do anónimo ao explicitado, dum íntimo, onde confusamente damos conta de um regime de alteridades incomensuráveis, até à percepção clara do etnocentrismo e de uma solidariedade a construir com materiais historicamente revisíveis, ser pessoa é estar com Deus, e quanto menos pressupostos, quanto menos fundamentos e fundacionalismos, quanto mais etnocentrismo, maior é o sentido de passagem, de testemunho. Deixam, ultimamente, de fazer sentido as objeções do pragmatista ao crente, quando este anui à contingência, podendo muito bem ser, sem que obviamente tenha de sê-lo, crente pragmatista, num sentido público e não meramente privatista do termo²¹.

Uma vez mais o discurso requer uma precisão holista, em termos epistemológicos. Embora a pessoalidade esteja no cerne da ideia de contingência como passagem, remete para ela e não desabrocha aparte dela, da contextualidade de um programa do qual espera haver resultados. Referir simplesmente a pessoalidade a uma relação a Deus sem mais, como norte integralmente virginal de um percurso a calcorrear em seguida a partir do nada, seria uma pretensão facilmente objetável para um pragmatista, uma vã tentativa mais de elidir brutalmente o humano.

4. A resposta última do crente ou o resgate de uma ordem amorosa

Chegados a este ponto, parece lícito relegitimar a velha questão filosófica reformulada por Heidegger, «por que é que existe o Ser em vez do Nada?», para mostrar decisivamente, e de forma aparentemente paradoxal, que a reposição dessa mesma questão não é uma renúncia à desconstrução pragmatista entretanto empreendida, antes o ultrapassar de todos os resíduos epistemológicos e ontológicos ainda assim presentes nessa desconstrução e, por maioria de razão, o ultrapassar de todos os resíduos essencialistas ainda perscrutáveis.

²¹ Neste ponto afastamo-nos radicalmente de Rorty, para quem o pragmatismo só é compatível com a crença religiosa privatizada: Richard Rorty, «Pragmatism as Romantic Polytheism,» em *The Revival of Pragmatism. New essays on social thought, law and culture*, ed. Morris Dickstein (Durham-N.C.: Duke University Press, 1998a), 21-36.

Desde logo, e de forma sucinta, seria fácil dar a resposta de Heidegger à questão por ele mesmo proposta, do Ser enquanto temporalidade, e depois *Ereignis* (evento do ato de acontecer), relevando ainda mais uma historicidade do que se desvela velando²². Porém, creio que nem com a ideia de pura irrupção do evento Heidegger terá ficado contente e terá dado uma resposta cabal à magna questão. Afinal de contas, porquê o *Ereignis* e não o nada? Todavia, algo fez e deixou à posteridade, desconectando a resposta à questão das insuficientes soluções presencialistas e estáticas do Ser enquanto pura permanência autocriada, por mor de uma essência racional, ou coisa que o valha. Ficou caminho aberto a todas as desconstruções seguintes. E a preconizada por Rorty é notável, na medida em que responde não respondendo, ao afirmar que independentemente de a cosmologia vir a descobrir ser tudo mero acaso, e, portanto, a resposta final vir a ser a de um niilismo, mas ainda tomando como boa a questão, aquilo que haverá a fazer é livrar-nos desse jogo metafísico e simplesmente não querer responder à questão que, lateralmente, seja qual for a resposta, uma vez e outra faz renascer o velho jargão essencialista. Em suma, esta questão seria tão histórica como qualquer outra. Rorty levaria assim ao paroxismo as reflexões de Heidegger.

Contudo, não é preciso concordar com Rorty e deitar borda fora a pergunta, não num senso ontológico, mas como resultado da própria historicidade sem mais, como intentámos mostrar até aqui. Rorty não quis atender a questão, perfeitamente legítima em termos pragmatistas, do Ser enquanto Absolutamente Outro que mora lá, onde a contingência se desenvolve, no deslizamento da sua incompletude que leva para além dela, através dela, sem a negar, mas transcendendo-a. Pois bem, aí chegados, cientes da contingência como lugar de passagem, testemunho de..., é que o registo onto-epistémico se torna dolorosamente insuficiente, algo

²² Sobre o conceito de *Ereignis* em Heidegger, veja-se Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento* (Buenos Aires: Biblos, 2003). Acerca do mesmo conceito e da receção da filosofia heideggeriana pela pós-modernidade, tendo em conta aquele conceito, veja-se Modesto Berciano Villalibre, *Debate en Torno a la Posmodernidad* (Madrid: Síntesis, 1998). Os autores pós-modernos com que o autor discute são Lyotard, Vattimo e Rorty – embora, neste caso pelo menos, a taxinomia erre o alvo.

que já suspeitáramos, pois a contingência é eminentemente praxista. Deparamo-nos com a mais paradoxal permanência do Ser que, enquanto Absolutamente Outro, é eternamente compassivo e logo transformável sem beliscar a sua condição de Ser Aquele que É. Estamos então no campo da pura dádiva, da pura amorosidade gratuita, nos trilhos do inconsumptível, referido no início, e que se percebem agora melhor, porquanto a razão do Ser existir está nesta gratuidade amorosa, que enquanto tal é fonte e sustento da vida historial e contingente, e por isso mesmo não obtura as portas do sentido sempre em renovada criação (daí a sua inconsumptibilidade), nem muito menos é cega a esse mesmo sentido. Como todo o amor, mas em Deus de forma misteriosamente (no sentido de inconsumptível já referido) superlativa, parece sempre uma primeira vez, o que quer dizer que é sempre um *novum* e ao mesmo tempo sempre um *déjà vu*²³.

²³ Não nos queremos referir, neste ponto, a um deus que ontologicamente devém e, como alguns clamam, mormente depois de Auschwitz, (veja-se o grito de Paul Celan em *Tenebrae*: «roga, Senhor/ roga-nos,/ estamos quase a chegar [ou conseguir chegar para salvar-te da tua debilidade]»), ser literalmente amparado pelo homem. Como argui Metz de forma pertinente, dizer de um deus sofredor, duplica a impotência e o sofrimento humano, sublima a negatividade do sofrimento no seio do Absoluto e universaliza de forma quase-mítica e abusivamente gnóstica esse mesmo sofrimento, internalizado em Deus, perpetuando-o assim para toda a eternidade. Tudo isso, quebrando o impulso de esperança e o clamor de justiça por que anelam os aflitos e deserdados da terra e não atendendo ao mistério da resistência última e do perdão que transcendem todo o absoluto mutismo ou toda a predicação sustentada que sobre eles se tenha: Johann-Baptist Metz, «Un Hablar de Dios, Sensible a la Teodicea,» em *El Clamor de la Tierra. El problema dramático de la teodiceia*, dir. Johann-Baptist Metz (Estella: Verbo Divino, 1996), 20-21; e do mesmo autor: Johann-Baptist Metz, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, trad. espanhola (Madrid: Trotta, 2002), 130-131. O teólogo espanhol Torres Queiruga também recusa o argumento do sofrimento mais ou menos impotente de Deus, remetendo-o para uma leitura equívoca da onnipotência, sempre *vox relativa* a algo, neste caso, às limitações dos contingentes em si. Porquanto, se o mundo é autónomo e o homem ademais livre, ambos finitos, «é absurdo queixar-se ou rebelar-se porque Deus não acaba com os males do mundo», no tempo e nos modos do próprio mundo, preservado escrupulosamente por Deus na sua específica imanência e enquanto tal: Andrés Torres Queiruga, *Repensar o Mal. Da poneroloxía á teodiceia* (Vigo: Galaxia, 2010), 255. Todavia, não se quer com isto encerrar a questão da capacidade de devir e de compaixão sofredora de Deus. Cremos que a ordem amorosa defendida consegue lidar melhor com as tensões inerentes à irreprimível teodiceia, sem renunciar a aspetos aparentemente contraditórios da Revelação e do que a mesma nos permite entrever do ser de Deus. Obviamente que a ordem amorosa, em termos de proposta conceptual e teológica, de modo nenhum tem a pretensão de ser a resposta definitiva por que todos anelamos, porque, como bem vira Friedrich Schlegel, todo o intento de conhecer substantivamente, na raiz, o incondicionado o falsifica, condicionando-o, seja estabelecendo uma condição de suporte para qualquer coisa segundo o princípio da razão suficiente, seja aplicando um conceito

Isto não quer dizer que esse primeiro modelo seja o primeiro da ordem cronológica das paixões; é antes o primeiro gesto de ampliação e de abertura sentida, espaventosa ou despercebida. E ainda que o que venha a seguir seja diferente, nunca é mais nem outra coisa que esse primeiro gesto, ainda que transformador e potencialmente enriquecedor, como é o normal discorrer de toda a contingência. Esta ordem paradoxal das coisas não se perscruta bem no âmbito epistémico ou ontológico, nem sequer com uma «ontologia» e uma «epistemologia» pragmatistas completamente reformadas, e por isso mesmo devemos reforçar o argumento.

Não se pretende dizer que existe um modelo último que é da ordem do amor, uma espécie de substrato formal a preencher com as vivências. Nada disso. Está-se a tomar os vestígios, os não-ditos, os interstícios dessas conclusões epistemológicas da teoria da contingência para fazer ribombar em toda a sua potência a dimensão praxista. Está-se a dizer, na manifesta insuficiência de todas as palavras aqui e agora, que estamos para além desse discurso, noutra ordem, a ordem do Ser (ou do para além do Ser), da ampliação *abertural* que nunca acaba de abrir-se e de ampliar-se, sem nunca ser qualitativa e quantitativamente mais que essa abertura primeva. Testemunho de coração da imemorialidade de um passado que nunca foi presente, quer dizer, de quem não cessa nem tem começo, mas sobretudo de uma paradoxal presença que não pode ser aprisionada e tematizada num qualquer ponto fixo. No fundo, a contingência, na sua instância amorosa, é pura abertura e, como tal, o seu complemento direto não pode ser senão o puramente abertural, aquilo/ /Aquele que faz com que a abertura seja aberta, aquele que escancara as portas para que participemos da abertura, não enquanto finitos em pedra, mas enquanto finitos em processo. Se aquele não fosse Aquele absolutamente outro puramente abertural, estaria fixado numa perspetiva, ou seria a soma delas. Mas Ele tem de ser mais ou menos que a soma das perspetivas, tem de estar para além da soma delas, caso contrário

determinado, no caso o de amor, o qual assume o seu significado somente por negação ou restrição: Cf. Frederick Beiser, *The Romantic Imperative: the concept of early german romanticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 129.

não seria livre, inconsumptível, amorosamente gracioso e gratuito. Se já a contingência, na sua finitude, é pura passagem, abertura a, iludindo quanto pode a fixidez, como é que Deus poderia estar fixado, pregado ou amarrado a uma totalidade por mais matematicamente grandiosa que fosse (e, no entanto, sempre acuada nos limites do pensável)? Por outro lado, se o complemento direto da contingência não fosse o seu à ilharga, o puramente abertural, na continuidade desse à ilharga, como é que a contingência poderia ser contingência, deslizar continuamente enquanto pura abertura e não cessar, deixando com isso de ser contingência? O deslizamento, como rodar incessantemente em vão sobre si mesmo, é um falso movimento, é a obturação da contingência, e por conseguinte, também do amor. Dizer que ser contingente é poder sair de si mesmo (etnocentrismo), sendo esse ponto final, ou dizer que se desliza constantemente pelas fronteiras interiores, vai, na prática, redundar no mesmo, na liquidação artificial do sentido da contingência, isto é, do novo, da alteridade, do amor enquanto potência inclinativa que se resgata permanentemente de si, mesmo sem o querer²⁴.

Há, contudo, mais amor nesse gesto novo que se segue ao antecedente? Claro que sim e claro que não. Cada gesto de ampliação estreia sempre o amor, ao mesmo tempo acumula o já vivido, de carácter histórico, levando no seu dorso a marca memorial do passado. Nesse sentido, a estreia nunca é absoluta, por ser histórica, mas porque é histórica também aparece como distinta e acumulativa (como estreia). Por outro lado, a estreia representa um *novum* no contínuo da história, um presente inaugural que se projeta no futuro, um presente que retoma todos os presentes, sempre distintos na sua própria identidade de ser presente.

²⁴ E decerto que nunca foi o desejado por Rorty, o qual se chegou a referir a uma quase escatologia pragmatista, propugnando esperançado pela criação de novos modos de ser humano, um novo paraíso e uma nova terra, para que os habitem esses novos seres humanos, por cima do desejo de estabilidade, segurança e ordem: Richard Rorty, *Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: FCE, 1997), 102. Com o neologismo *abertural* queremos exprimir esse lugar totalmente transitivo, esse lugar escancarado de passagem onde circula, por excelência, o outro, ou melhor, a *outridade*, a alteridade. O vocábulo *abertura* não chega para traduzir esse mesmo lugar aberto à transitividade temporal, o qual, mais que aberto por alguém, se vai abrindo ele mesmo.

E dessa forma, a estreia amorosa é a eterna repetição da primeira vez, mas porque se repete como primeira vez nunca é apenas esse resultado primevo. Não há aqui essência alguma, a epistemologia e a ontologia foram evacuadas. O que se estreia é sempre diferente e porque se estreia retoma sempre o inexorável do que tem de ser retomado, mas como o que tem de ser retomado nunca é o mesmo, não temos apenas modulações de uma contínua presentidade, antes manifestações do que está sempre em caminho, do que se faz caminhando, do que caminha porque só pode ser caminhando, pois não sabe o fim do caminho mas sabe que tem de caminhar (cremos que a metáfora expressa bem esse gesto inaugural que funda a marcha, mas ainda não é nada sendo já tudo – assim o é o amor).

Significa, por outras palavras, que a ordem onto-epistémica está aqui deslocada, pois se o Ser só é na medida em que vai sendo, não é possível inferir uma identidade fixista, nem sequer um substrato último historicamente modulado. Como, por outro lado, e esta é a inescusável face outra da dialética, o Ser só vai sendo na medida em que percorre os seus próprios trilhos, os trilhos do ser, estamos diante de uma identidade de outra espécie, que não pode ser idêntica às referidas, pelas óbvias razões aduzidas ao longo deste excurso, nem um qualquer residual ontológico erigido sobre um fundo disposicional aberto, já que, pelo contrário, a identidade relevada é muito mais vinculativa que esse fundo disposicional. Assim sendo, se temos uma identidade vinculante compatível com uma máxima distensão histórica e não ferindo minimamente a alteridade radical, então é porque se trata de uma identidade de outra ordem, a saber: prático-amorosa.

Na verdade, poderia haver ainda um traço onto-epistémico último, quando deslocávamos o sentido do epistémico para o praxista, ao dizer «as vantagens da substituição são precisamente estas...». Estávamos ainda dentro do jogo que só em parte produzíamos, tentando livrar-nos dele. Seria dizer que ultimamente toda a vida (no sentido da integralidade vivida em todo o seu ser, para todas as pessoas e cada uma delas) é contingente, logo histórica, subordinando a vida na sua contingência à

sua modalidade por excelência de ser: a história em instância memorial²⁵. Mas se tudo a isso se resumisse mais não fazíamos que, através de um mecanismo de mera reprodução translacional, usar a práxis ao modo de categoria ontológica substituta. Contudo, a vida vai sendo simplesmente ela mesmo no seu discorrer, nas suas inumeráveis bifurcações que não se esgotam no ser histórica (contingente), embora o seja intrinsecamente. A ordem práxico-amorosa assumida por inteiro evita um categorizar último, nem que seja residual, abrindo o horizonte das razões amorosas da vida que mostram uma vida primeva transbordando a história, só porque como amorosa tem uma identidade vinculante que não é em nada essencialista e não agride a historicidade. Está sempre o fluir da vida, preso da vida, e esta enquanto si mesma presa do fluir.

Parecendo que respondemos satisfatoriamente a tudo, apenas deixámos pista para responder ao sentido partilhado com o Ser, ao ser que partilhamos com o Ser, que funda e sustenta de razões o existir do ser e não o nada, mas não respondemos minimamente à questão de por que razão há Ser *qua* Ser sem mais. A primeira resposta, só em parte legítima; é que nessa amorosa partilha, na partilha que faz connosco do ser, do sentido que somos, reside grande parte da sua razão de ser (de ser o Ser). Todavia, essa não pode ser a resposta final, se não queremos cair em panteísmo e logo em soluções ontológicas logocêntricas para obviá-lo²⁶. O mais que podemos fazer é perscrutar, nos rastros que deixa o rosto do

²⁵ Para a defesa de uma história em instância memorial, isto é, uma história viva, praxista, participe na raiz dos próprios efeitos históricos, veja-se António Horta Fernandes, «Para uma História-Memória através de Ortega y Gasset,» *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* XX (2005): 49-62.

²⁶ Tememos que racionais, como o que magistralmente Tomás de Aquino expende em *O Ser e a Essência*, só por si sejam insuficientes para eliminar as tentações panteístas, ou para aplacar o céptico sobre o valor da solução. Argumenta aí o Aquinate, com um incontornável raciocínio, que se dissermos que Deus é Ato puro, «unicamente existência, não temos de cair no erro dos que afirmam que Deus é essa existência universal, pela qual todas as coisas intrinsecamente existem. Com efeito, a existência que é Deus, é de tal condição que nenhuma adição lhe pode ser feita; conseqüentemente, pela sua mesma simplicidade, é uma existência distinta de toda a outra existência. [...] Quanto à existência como tal, assim como no seu conceito não inclui qualquer adição, também não inclui no seu conceito qualquer exclusão de adição, pois se isto sucedesse, não se poderia conceber que existisse nenhuma realidade, em que à existência se juntasse qualquer outra coisa»: Tomás de Aquino, «O Ser e a Essência,» em *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, 3.^a ed. (Braga: Faculdade de Filosofia, 1991), 230-231.

outro (para usar uma linguagem levinasiana)²⁷, o desmesurado e incomportável Rosto Dele, um primeiro vislumbre. Vislumbrar as pistas e só as pistas do rosto, já por si incomportável, eis o caminho.

Uma metáfora correspondente à prática do abrigo e do acolhimento entre os semitas pode fazer de nós pisteiros um pouco mais felizes. O hospedeiro é aquele que, perante o visitante perdido e o errante indigente e estranho, desorientado pelo deserto e se acerca da sua tenda, lhe pede que entre. Em vez de se impor ao viandante, pede-lhe que se não cale. Invocando como peregrino o errante peregrino, este último quase morto de espanto, solicita-lhe o conforto da palavra que apenas o estranho lhe pode dar. O hospedeiro é também aquele que, resguardado da terrível tempestade que se abate no inóspito e árido território, pressentindo alguém a acercar-se da tenda, sai abeirando-se do viajante esgotado. Ao fazê-lo, clama para que o viandante não aja como se não o tivesse visto, que não o deixe prisioneiro de si mesmo, dizendo-lhe simplesmente que venha. O outro é maximamente um próximo, na medida em que é maximamente um *outro qualquer* e maximamente um outro porque maximamente um próximo²⁸.

²⁷ Claro está que se trata de uma linguagem levinasiana obviamente adaptada aos nossos propósitos, pois estamos cientes que sobre a mesma se exerce alguma violência, atendendo ao uso primacial que fazemos do vocábulo *ser* e do que ele acarreta. Ainda assim, cremos que a linha argumentativa só na forma contradiz os objetivos de Levinas de encontrar uma metafísica para lá do ser e da essência. Seja como for, estamos convencidos cada vez mais da justeza dos raciais de Levinas, sem que aceitemos o que parece, por vezes, ser uma voz já imperial do outro sobre nós. Poderá o Ser contrariar um pouco esse imperativo, aqui e acolá imperial, com o seu (agora) residual *connatus essendi*? Aceitemo-lo provisoriamente numa linha práxico-amorosa e nada essencialista. Neste sentido, Mário Correia propôs-nos uma expressão felicíssima, de ressonâncias heideggerianas, mas deslocando-as exatamente pelo seu contínuo e intrínseco deslizamento, a de Ser-á-à-ilharga; o para além de nós que também é nosso e através da nossa contingência (sem que nenhum pré-conceito ontológico ou metafísico defina desde logo a modalidade da relação, nem identifique e diferencie o que é de Deus ou da criatura e obrigue a especificar o uso de maiúsculas ou minúsculas – simplesmente à-ilharga). Remetendo para um Ser dinâmico jacente no aí da existência, do *Dasein*, mas à ilharga, no prolongamento infinito do deslizar da nossa contingência, e no prolongamento que isenta o Ser de todas as suas conotações eventualmente limitadoras, levando-nos mesmo para além do ser e da essência.

²⁸ Giorgio Agamben mostra, através do conceito de *qualquer*, quanto o anonimato esconde o mais intencional dos reptos, o amor. O *qualquer* não é a singularidade indiferente relativamente a uma propriedade comum, mas a singularidade tal qual é; o ser que seja como for não é indiferente e, por isso, é amável. A singularidade exposta como tal é *qual-quer*, porque «o amor nunca escolhe uma determinada

Conclusão

Impõem-se umas últimas palavras, ao jeito de conclusão, volvendo a insistir contra os potencialmente perscrutáveis desvios onto-metafísicos e epistemológicos do nosso discurso.

Recapitulando, argumentámos que quem está epistemológica, ética e vitalmente no incerto da abertura abertural, no risco que salva, não pode aceitar nele um instalar-se por fim de cariz etnocêntrico, porquanto o incerto é a dúvida constante, é o mar de dúvida, enquanto o instalar-se implica uma estabilização, uma superação, relativa ou não, aqui pouco importa. No risco e na incerteza está-se sempre no meio (está-se simplesmente em risco, na dúvida enquanto ato de dúvida) e nunca sobre. Daí que a contingência não possa deixar de ser um constante deslizar, uma permanente abertura a, e que um ponto de chegada interior à incerteza, um ponto de imobilização intrínseco à contingência enquanto tal, como quer o etnocentrismo pragmatista de Rorty, não é ele, sim, aceitável. A contingência só pode ser aceite (como parece, e bem, ser a proposta de Paul Tillich) na sua à ilharga – que a transcende. O interminável caminho da contingência não pode por definição ser parado, porque é permanente abertura a, mas pode e deve ser culminado, caso contrário esse deslizamento abertural não faria sentido. Assim, pode dizer-se que ser contingente quase que convida à sua aceitabilidade, isto é, à sua justificação, ao seu ponto de ensamblagem, mas isso só pode querer dizer que ser contingente encontra por fim o seu desembocadouro, mas unicamente em relação com o seu infundado fundo fundante, com o fundo inesgotável que não é posto por si. Inesgotável porque o deslizar para os bordos encontra finalmente o seu sustento, mas sem que este se contraponha como um super-ente finito ou uma espécie de totalidade, não só porque nesse caso não teríamos culminação nenhuma, a contingência continuaria a laborar através desse super-ente, a totalidade da contingência não seria mais do que a contingência na sua totalidade (seja lá o que

propriedade do amado (ser louro, pequeno, coxo, terno) nem prescinde dela em nome de algo de insipidamente genérico»: Giorgio Agamben, *A Comunidade que Vem* (Lisboa: Presença, 1993), 11-12.

isso fosse), naturalmente deslizando para os seus limiões ou chegando à beira, como seria provável que esse mesmo super-ente absorvesse os restantes entes, uma vez que faria parte da mesma economia carencial a suprir, desde logo, à custa de espaço dos restantes entes. Ora só a Plenitude do Amor permite sustentar, nutrir, entregar-se sem nada em troca, portanto, sem se fazer pesado, sem ocupar o lugar, sem diminuir o potencial dos entes, habitando inaparente na junção das coisas, no fundo deslizando de nós mesmos para o nosso à ilharga²⁹.

Como refere outro teólogo, Torres Queiruga, quanto mais se entrega o homem a Deus, com mais profundidade e plenitude se recebe a si mesmo, mais humano é³⁰. Isto quer dizer que quanto mais o homem desliza pela sua contingência, mas transborda de si, mais se encontra consigo, ao mesmo tempo que com a fonte que nutre essa ipseidade. A figura mediadora é aqui a de Cristo, enquanto humanidade de Jesus, que na sua entrega tão pura e radical, no seu deslizar modelar, só pode ser realizável a partir do coração da divindade, estando íntima e profundamente enraizada em Deus³¹. Mostrando-se assim que o incansável deslizar humano da contingência não é sem ser por nada, tem referente. Ao mesmo tempo que esse referente permite superar definitivamente a hipótese e o perigo (por esta altura, já muito minorado) dessa abertura, desse deslizar, dessa habitação de passagem poderem ser um errar vazio sobre si mesmo, um eterno retorno etnocêntrico, a julgar que nos escapávamos dele.

No fundo, apenas fomos ao encontro dessa inerradicável dimensão da contingência (analogada à entranha), a da contingência como passagem... para além dela mesmo. Ou, de forma mais pretensiosa, pretendemos desobstruir o Caminho. Mas nunca, por nunca, se revalidaram velhos essencialismos, ou se transformou o Caminho numa topografia pragmática. Certamente, o pragmatismo foi um importante instrumento neste

²⁹ Cf. Paul Tillich, *Teología Sistemática*, Volume I – *La razón y la revelación. El Ser y Dios*, 5.ª edición (Salamanca: Sal Terrae, 2009), 142.

³⁰ Cf. Andrés Torres Queiruga, *Repensar la Cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma* (Estella: Verbo Divino, 1996), 342.

³¹ Cf. Torres Queiruga, *Repensar la Cristología*, 18, 366-367.

desafio, cremos que de todos o mais eficaz, mas esta é já uma pretensão que ultimamente não escapa ao círculo hermenêutico e não a solução final que, em boa verdade, ninguém faz ideia do que seja.

Não revalidámos o representacionismo. Provavelmente, a esmagadora maioria da nossa predicação acerca de Deus e os principais esforços de receção da Revelação, mesmo debaixo de uma reta intenção, continuarão a ser predicação intramundana *strictu sensu*. A superação do etnocentrismo «salvou» a possibilidade de alguma coisa poder ser genuína e direta Relação, Verdade. Mas, no essencial, o encontro com a contingência como passagem, o que permite é que as realizações do homem não fiquem forçosamente do lado de cá da fronteira, e abriguem essa indigente Visitação de que nos fala o pensamento de origem semita. Apenas aí, quiçá, encontraremos, no seio de uma ordem amorosa, os vislumbres de uma decisiva resposta³².

Pode o crente, de fé robustecida, aquietar-se finalmente? O trânsito do Caminho percorrido não o permite de todo. Mas tal não deveria espantar. Um crente cristão é forçosamente, e sempre, um cristão inquieto.

³² Não devendo olvidar, porém, as inescusáveis advertências, retratadas magistralmente por Levinas, e que também podem ser igualmente aplicadas às suas, por outro lado inescusáveis, teses. Como argui Levinas, «colocar o problema da existência de Deus, apesar da *significação*, apesar do um-para-o-outro que derroga a finalidade do interesse do homem que habita o mundo, é manter-se na unidade do ser ou na univocidade do seu *esse*, o qual, não obstante a multiplicidade das suas modalidades, se verificaria através da eficácia na ação e na resistência à acção, entraria no âmbito do contabilizável, figuraria no cálculo que acompanha os projetos. E é aí onde soçobram, como ilusão ou como subtilezas luxuosas de uma consciência satisfeita, todas as diferenças de dignidade, de altura e de distância. Aí se colmam todos os abismos da transcendência, todos os intervalos que sustentam a “unidade da analogia”»: Emmanuel Levinas, *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, 2ème édition (La Haye: Martinus Nijhoff, 1978), 158-159. Teses essas ainda assim iluminadas pela «consciência» de que todas as proferições acerca de Deus, através de modos adverbiais superlativos, só adquirem sentido na sua referência ao Ser, ao ser (ou ao para além do ser) de Deus a partir de Deus, do seu puro advento que é já o seu próprio recolhimento. Isto é, a infinitude é a infinição do infinito e não qualquer categoria produzida a partir do finito ou da temática finito/infinito. A transcendência só transcende, só é absoluta alteridade, se transcende todo o modo de tematização. Como se apercebe bem Levinas, a Infinitude é mesmo a origem irresgatável, porque imemorial, da tematização que acerca dela se faça.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *A Comunidade que Vem*. Lisboa: Presença, 1993.
- Aquino, Tomás de. «O Ser e a Essência.» Em *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, 3.^a ed., 193-241. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991.
- Beiser, Frederick. *The Romantic Imperative: the concept of early german romanticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- Berciano Villalibre, Modesto. *Debate en Torno a la Posmodernidad*. Madrid: Síntesis, 1998.
- Borges, Anselmo. *Corpo e Transcendência*. Coimbra: Almedina, 2011.
- Davidson, Donald. «Uma Teoria Coerencial da Verdade e o Conhecimento.» Em *Epistemologias: Posições e Críticas*. Organizado por Manuel Maria Carrilho, 327-360. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- Fernandes, António Horta. «Para uma História-Memória através de Ortega y Gasset.» *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias XX* (2005): 49-62.
- Fernandes, António Horta. *Entre a História e a Vida. A teoria da história em Ortega y Gasset*. Chamusca: Cosmos, 2006.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Kierkegaard, Sören. *O Conceito de Angústia. Uma simples, psicológica e prévia meditação sobre o problema dogmático do pecado original*. Lisboa: Presença, 1972.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, 2^{ème} édition. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-1111-7>
- Metz, Johann-Baptist. «Un Hablar de Dios, Sensible a la Teodicea.» Em *El Clamor de la Tierra. El problema dramático de la teodicea*. Dirigido por Johann-Baptist Metz, 7-28. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Metz, Johann-Baptist. *Dios y Tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.
- Ortega y Gasset, José. *Qué es Conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Ortega y Gasset, José. *El Hombre y la Gente*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Putnam, Hilary. *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

- Rorty, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical papers volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard. «O Pragmatismo.» Em *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*. Dirigido por Manuel Maria Carrilho, 265-277. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
- Rorty, Richard. «O Progresso do Pragmatista.» Em *Interpretação e Sobreinterpretação*. Dirigido por Stefano Collini, 81-96. Lisboa: Presença, 1993.
- Rorty, Richard. «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy.» *Revue Internationale de Philosophie* [número dedicado a Habermas] 49, 194, (1995): 437-459.
- Rorty, Richard. *Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatism*. Buenos Aires: FCE, 1997.
- Rorty, Richard. *Achieving our Country. Leftist thought in twentieth century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Rorty, Richard. «Pragmatism as Romantic Polytheism.» Em *The Revival of Pragmatism. New essays on social thought, law and culture*. Editado por Morris Dickstein, 21-36. Durham-N.C.: Duke University Press, 1998. <https://doi.org/10.1215/9780822382522-002>
- Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical papers 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Tillich, Paul. *Teología Sistemática*. Volume I, 5.ª edición. Salamanca: Sal Terrae, 2009.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la Cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar o Mal. Da poneroloxía á teodiceia*. Vigo: Galaxia, 2010.
- Vaz, Armindo. *A Visão das Origens em Génesis 2,4b-3,24*. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 1996.
- Vaz, Armindo. «A Criação do Corpo Humano na Linguagem Bíblica.» Em *Percursos do Oriente Antigo. Homenagem a José Nunes Carreira*. Organizado por José Augusto

Ramos, Luís Araújo e António Ramos Santos, 599-615. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.

Zambrano, María. *O Homem e o Divino*. Lisboa: Relógio d'Água, 1995.

Artigo submetido a 14.01.2020 e aprovado a 30.07.2020.



