

JOÃO MANUEL DUQUE

UMA IMAGEM DE DEUS PARA O FUTURO DA EUROPA

AN IMAGE OF GOD FOR THE FUTURE OF EUROPE

Abstract. The article intends to explore the possible impact of the image of God originated in Judaism and Christianity on some elements of the configuration of Europe, in an essentially cultural perspective, although with also political effects. It is not intended to assess this impact only within Christian or Jewish communities, that is, in relation to the believers of these religious traditions. It is intended to extend this impact to European society, as such, since the effect of this image of God can also refer to non-believers, especially in the way they interpret their daily lives and their social structures. It is not, therefore, about the recovery of a theocratic system, but about the possibility of effects of the reference to God, as if God did not exist.

Keywords: Europe; image; God; secularization; post-humanism; Holy Trinity.

INTRODUÇÃO: IMAGEM

Antes de entrar na exploração de alguns elementos do conteúdo do conceito hebraico-cristão de Deus e do seu significado para uma configuração da Europa que, assim esperamos, venha a marcar o nosso futuro próximo, é necessário tecer algumas considerações de ordem essencialmente formal. De facto, estamos a falar de uma *imagem* de Deus, e não simplesmente de *Deus*. Falar de Deus, em si mesmo, implicaria, em realidade, evitar qualificações particularizantes, que o distinguissem de outros “deuses”, no sentido, por exemplo, de sugerir que pudesse haver uma divindade própria para a Europa – ou que a Europa pudesse assumir um estatuto divino, em sentido even-

Prof. Doutor JOÃO MANUEL DUQUE – Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de teologia, Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião; endereço postal: Rua Camões, 4710-362 Braga, Portugal; e-mail: jduque@ucp.pt; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9252-6709>.

tualmente pagão. Deus é Deus, universalmente e independentemente de ter ou não algum significado para a Europa¹.

Mas falamos aqui de *imagem* de Deus – poderíamos falar também de *conceito* de Deus, mas o termo *imagem* parece-me mais abrangente, pois relaciona-se com toda a ressonância da revelação de Deus nos humanos, e não apenas com a sua elaboração conceptual. E uma imagem é sempre algo que acontece nos humanos; evidentemente que qualquer imagem de Deus com pretensões de verdade surge em correspondência – positiva ou negativa – com o próprio Deus, mas, sem dúvida, referindo-se sempre à mediação de uma elaboração propriamente humana.

Ora, a primeira questão mais geral que aqui se levanta é a da possibilidade de se *fazer* uma imagem de Deus. Não significará isso cair no mais ingénuo mecanismo de projeção, tão frequentemente denunciado nos últimos séculos da história europeia – pense-se, simplesmente, em Feuerbach, Freud ou Nietzsche? À primeira vista, assim parece – e seríamos logo tentados a abandonar a intenção de recorrer a uma imagem de Deus, fosse para o que fosse, deixando simplesmente Deus ser Deus, na inefabilidade do seu ser desconhecido.

Mas isso significaria o mesmo que abandonar qualquer referência a Deus. Em realidade, entre essa abstenção negativista – por respeito que fosse – e o mais claro ateísmo ou, pelo menos, agnosticismo, nenhuma diferença parece existir. Pelo menos, do ponto de vista das consequências pragmáticas, assim parece ser. Se a ideia de Deus tiver que ser algo mais do que pura construção abstrata, ou puro índice de uma ausência ou, quando muito, de uma abertura², terá que lhe corresponder uma imagem em nós – até porque a própria noção de *ideia* já evoca essa imagem³. Se essa imagem não existir, então estaremos mergulhados, ou na abstração gnóstica da pura ideia desencarnada, ou na resignação agnóstica do puro desconhecimento – e ficaremos entregues às nossas decisões, mais ou menos arbitrárias, ainda que provisoriamente suportadas nalgum tipo de consenso.

Ou seja, pelo menos para quem – como acontece com o crente cristão – pretende que a referência a Deus tenha algum significado para os humanos, neste caso concreto para os europeus, a questão parece situar-se entre dois

¹ Cf. João Manuel Duque, *A transparência do conceito. Estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Ed. Didaskalia, 2010).

² Esse parece ser o problema inerente ao interessante e desafiante projeto de desconstrução do cristianismo proposto por Jean-Luc Nancy, *L'Adoration. Déconstruction du Christianisme*, 2 (Paris: Galilée, 2010).

³ Cf. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1992).

extremos a evitar: o de possuir uma imagem de Deus, que o aprisiona em si; e o de não possuir nenhuma, que impossibilita atribuir-lhe qualquer significado. Estaríamos, pois, num beco sem saída, numa espécie de aporia teológica. E seria simplesmente absurdo falarmos na importância da referência a Deus – seja em que sentido for – para o futuro da Europa (o qual, aliás, parece ser tão indefinido e pelo menos tão abstrato como a pura ideia de Deus, a não ser que possamos fazer também uma *imagem* dessa Europa futura).

Se queremos prosseguir estas considerações, devemos analisar o assunto algo mais de perto. Para isso propõe-se o recurso a uma distinção fundamental apresentada pelo filósofo francês Jean-Luc Marion⁴. Trata-se da distinção entre *ídolo* e *ícone*, como dois modos de relacionamento com uma realidade que é dada. Trata-se, pois, de dois modos de *imagem* (enquanto *imaginação* ou *figuração*), uma vez que implicam uma relação entre a doação do real e o seu acolhimento pelo ser humano.

Ora, a modalidade idolátrica de relação com o que é dado transforma o fenómeno de constituição da imagem em processo de mero reflexo ou de projeção do sujeito, que se fixa nessa imagem como quem se fixa sobre si mesmo. Os problemas acima levantados, a propósito da imagem de Deus, baseiam-se numa interpretação do conceito de imagem por identificação com o conceito de ídolo. E, nesse sentido, é praticamente impossível falar em qualquer imagem de Deus, sem com isso anular a sua divindade – embora essa anulação seja sempre parcial e determinada, porque limitada à imagem construída.

A modalidade icónica, não deixando de possuir a referência a uma imagem como mediação, é completamente diferente. Nela, pela imagem, o ser humano é atingido por um excesso de doação que nem parte dele mesmo nem o reconduz apenas a ele mesmo. Por isso, na imagem icónica, não é o ser humano que a si mesmo se projeta, mas esta é o modo como cada humano é atingido por um dom que o precede. Nesse sentido, toda a relação a Deus necessita de uma imagem que, em nós, seja manifestação da presença da sua verdadeira fonte ou origem.

Ora, quando se fala de uma (possível) *imagem* de Deus para o (possível) *futuro* da Europa, pretende-se precisamente falar do ícone do Deus verdadeiro – para o crente cristão, o Deus revelado na tradição hebraico-cristã (bíblica) – que contempla e interpela; e pretende-se falar de um futuro que vem ao encontro, de modo fundamentalmente imprevisível e não apenas como fruto de

⁴ Sobretudo Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977); *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 1982).

uma programação ou de um desenvolvimento imanente prévio⁵. Ora, é desse ícone que parte o presente artigo, pressupondo-o como revelado ou *dado*, e não como construído pelos europeus – nem sequer pelos cristãos. Pretende explorar apenas alguns contornos das infindas nuances que esse ícone pode apresentar. Do penetrante e interpelante olhar desse ícone considera-se que os elementos apresentados de seguida são hoje de especial pertinência para o futuro do velho continente.

1. TRANSCENDÊNCIA

Um primeiro traço do olhar icónico da imagem de Deus sobre os humanos pode ser concentrado no conceito de *transcendência*. De facto, na imagem de Deus que, na mediação dos humanos, os interpela, dá-se uma interpelação de uma Alteridade fundamental, nunca identificável com qualquer realidade imanente ao mundo ou fazendo parte das relações inter-humanas, como totalidade fechada sobre si mesma⁶. É essa interpelação do absolutamente diferente que origina a liberdade de cada humano, pois trata-se de uma interpelação à sua diferença. A transcendência de Deus inaugura um espaço de autonomia do humano, que se situa num nível ontológico diferente do de Deus e, por isso, não entra em qualquer jogo de concorrência recíproca com ele. Assim sendo, a transcendência de Deus é a primeira condição de possibilidade da liberdade do próprio Deus e do ser humano. Ao mesmo tempo, porque essa liberdade abre o espaço da autonomia humana, é o princípio da responsabilidade – responsabilidade *perante* Deus e *perante* a Criação, mas também e sobretudo responsabilidade *pelo* outro humano e *pela* Criação inteira⁷.

⁵ Para uma relação entre imaginação e futuro, em termos teológicos, ver João Manuel Duque, “Para uma teologia do futuro como futuro da teologia”, *Carthaginensia* 68 (2019): 343-76.

⁶ A oposição entre totalidade – ontológica e idealista – e transcendência – religiosa e / ou ética – é uma das chaves fundamentais de leitura do contributo do judaísmo (e da correspondente revelação bíblica) para a humanidade, contributo que se continua na imagem de Deus do cristianismo. Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Emmanuel Levinas são os três filósofos judeus que mais claramente expõe esta leitura do conceito de transcendência. Cf. Sophie Nordmann, *Judaïsme et philosophie* (Paris: PUF, 2008).

⁷ Neste contexto, assume especial significado a distinção entre “religião da sacralidade” (que, no fundo desconhece esta transcendência) e “religião da responsabilidade”, que vive desta transcendência e a aplica na relação inter-humana. Sobre o assunto, ver Jan Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire* (Paris: Ed. Verdier, 1999), 162: “La religion n’est pas le sacré, elle ne tire pas son origine directement de l’expérience des cérémonies et des orgies sacrés. Elle émerge la o l’on dépasse expressément le sacré en tant que démonie. Les expériences du

A transcendência de Deus é o princípio da salvaguarda contra todas as idolatrias da projeção. A Europa dos últimos séculos tem conhecido, sobretudo, dois modos de idolatria, que divinizam aquilo que não deve ser divinizado: a idolatria do sujeito, concebido como vontade individual, e a idolatria da ideologia, com pendor coletivista. A Europa do futuro terá que se libertar, finalmente, de todos os absolutismos individualistas e coletivistas, por se tratar de totalidades sem transcendência, resultando em totalitarismos. Mas isso só será possível pela referência a um absoluto transcendente, nunca manipulável, porque absolutamente indisponível e fundamento de todas as modalidades de indisponibilidade, sobretudo a indisponibilidade do outro humano⁸.

Atualmente, a Europa começa a fascinar-se com panteísmos antigos, maioritariamente de origem asiática que, na figura difusa da *New Age*, estabelecem uma identificação confusa entre forças naturais e divindade, de tal modo que, progressivamente, colocam em risco a verdadeira fisionomia da liberdade, autonomia e responsabilidade humanas. A anulação da transcendência de Deus, presente em muitos neopaganismos atuais, acaba por anular a transcendência do próprio ser humano – e a respetiva liberdade – em relação aos deuses que vão repovoando o Olimpo da nossa imaginação e das nossas práticas quotidianas, também na sua dimensão política.

É claro que a transcendência de Deus não pode ser concebida de forma simplista, como se de uma relação dualista se tratasse. De facto, entre Deus e mundo – incluindo os humanos – não se estabelece uma simples relação de alteridade unívoca, mas Deus, ao mesmo tempo que é o “outro” do mundo, é o seu “não outro” (*non aliud*), pois não lhe é simplesmente exterior, como

sacré deviennent expériences religieuses dès lors qu'on tente l'intégrer la responsabilité dans le sacré ou d'assujettir le sacré à des règles dictées par la responsabilité”. Cf. Paul Ricouer, “J. Patocka et le nihilisme”, in Paul Ricouer, *Lectures I* (Paris: Seuil, 1991), 89. Essa é também a proposta de Jacques Derrida, inspirada explicitamente em Patocka; Cf. Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 16-7: “Il y a religion, au sens propre du mot, à partir de l'instant où le secret du sacré, le mystère orgiaque ou démonique seraient sinon détruits, du moins dominés, intégrés et enfin assujettis à la sphère de la responsabilité”. Le sujet de la responsabilité serait le sujet qui a pu s'assujettir le mystère orgiaque ou démonique... La religion est responsabilité ou elle n'est pas. Son histoire n'a de sens que dans un passage à la responsabilité. Pode situar-se neste universo a distinção entre “sagrado” e “santo”, proposta por Levinas, de forma diversa daquela que pretende Esposito, que considera diferença entre sacer e sanctus apenas como distinção entre vida (potência vital) e lei (como controlo social). Cf. Emmanuel Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Ed. de Minuit, 1977); Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002).

⁸ Cf. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Wien: Residenz Verlag, 2019).

se fosse “de outro mundo” paralelo a este⁹. A relação de que se fala é, mais propriamente, uma relação analógica, nem unívoca nem equívoca.

A Europa do futuro, para se manter fiel a toda a sua tradição, precisa de exercitar a contemplação do penetrante olhar da transcendência de Deus, para aí encontrar a raiz do verdadeiro humanismo, entre monismo e dualismo¹⁰. Mas o humanismo daí resultante não coincide simplesmente com o humanismo eurocêntrico que terá constituído o núcleo da modernidade. Ora, o debate contemporâneo sobre esse humanismo, levado a cabo sobretudo pelas correntes denominadas *pós-humanistas*, assume a configuração de um debate entre interpretações monistas, dualistas ou analógicas do real.

2. PÓS-HUMANISMO

Rosi Braidotti¹¹ é uma das pensadoras contemporâneas que apresenta uma das descrições mais esclarecedoras das diversas dimensões que pode assumir a noção de pós-humano, ou mesmo de anti-humanismo. Trata-se, de facto, de uma contestação de certa tradição humanista europeia, que assentaria – assim o consideram os seus críticos – numa conceção forte de sujeito, segundo uma conceção igualmente forte de racionalidade, à qual corresponderia um ideal de humano como sujeito individual, homem (masculino), europeu e branco. Esta leitura do humano e do seu domínio individualista (sobre os outros humanos e sobre o mundo não humano) terá predominado na Europa, sobretudo na modernidade. O pensamento genericamente denominado pós-estruturalista (tendo como referência sobretudo os contributos de Foucault, Derrida e Deleuze) terá inaugurado uma contestação dessa noção muito específica de humano e, com o anti-humanismo que o caracteriza, pode ser situado como origem daquilo que hoje se considera explicitamente o pós-humanismo. Ao pensamento pós-estruturalista podem juntar-se as abordagens epistemológicas que, mais recentemente, se concentram sobretudo nos estudos pós-coloniais, antirracistas e anti-sistémicos¹².

A relação entre anti-humanismo e pós-humanismo conduz, contudo, a certas aporias que não permitem ver com muita clareza o que possa

⁹ Cf. Jörg Splett, *Denken vor Gott* (Frankfurt a. M.: Knecht, 1996), 145.

¹⁰ Cf. João Manuel Duque, “Do homem secular ao pós-humano”, in *Fratello Dio. Invenzioni a più voci. Studi in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV cumpleaños*, ed. Dario Cornati e Ezio Prato (Milano: Glossa, 2020), 341-58.

¹¹ Cf. Rosi Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Ed. Gedisa, 2015).

¹² Cf. Braidotti, *Lo posthumano*, 36ss.

significar o abandono completo da tradição humanista. Braidotti, que reconhece essas dificuldades, tenta elaborar o que denomina um “pós-humanismo crítico”¹³, que não se limita a contestar a centralidade de uma versão moderna, laica e individualista do humano, através de percursos que abandonariam definitivamente a questão da subjetividade, mas procura construir uma noção de subjetividade em articulação com dimensões não humanas, na consciência de uma pertença comum, considerada por isso uma subjetividade pós-humana, porque pós-individual, pós-unitária e pós-universalista. Por contraposição ao individualismo, salienta a relacionalidade da nova compreensão da subjetividade; por contraposição à leitura unitária, salienta a dimensão dinâmica e plástica dessa subjetividade; por contraposição à pretensão universalista, salienta a sua dimensão por um lado nómada e complexa e, por outro, situada e incarnada.

Para esclarecer aquilo que pretende apresentar como subjetividade pós-humana, explora, antes de tudo, aquilo que denomina “pós-antropocentrismo”¹⁴. Este afirma-se essencialmente em três campos: na relação aos animais, na relação à terra e na relação às máquinas. O sujeito pós-humano é compreendido pela sua imersão em diversos ambientes, nos quais se superam as contraposições dualistas, sobretudo a contraposição básica entre natureza e cultura. Essa imersão é especialmente notória no mundo animal, no contexto da terra e no mundo das máquinas, hoje articulado sobretudo como ambiente digital. Para além do cruzamento entre estes ambientes, como acontece sobretudo com a biotecnologia, é hoje sobretudo o ambiente digital aquele em que o sujeito pós-humano mais significativamente desenvolve o seu quotidiano. Isso não permite uma contraposição radical entre máquina e pessoa, uma vez que a identidade nómada não se realiza independentemente da interação com as máquinas que determinam o quotidiano pessoal¹⁵.

Mas o pressuposto fundamental desta contestação da centralidade do *anthropos* é a recuperação de uma conceção monista da realidade, conhecida historicamente sobretudo pela posição de Espinoza e recuperada por certas filosofias do séc. XX, sobretudo por Deleuze. A posição de Braidotti, que assim pretende recusar visões dualistas ou dialéticas do real, para

¹³ Cf. Braidotti, *Lo posthumano*, 194.

¹⁴ Cf. Braidotti, *Lo posthumano*, 71-125.

¹⁵ Para maior aprofundamento desta aproximação ao ambiente digital, cf. Milad Doueihi, *Pour un humanisme numérique* (Paris: Editions du Seuil, 2011). Para uma interessante leitura teológica desta aproximação, ver Gemma Serrano, “Théologie et numérique,” *Revue Théologique des Bernardins* 24 (2018), 137-57.

compreender a realidade como *continuum* material e imanente, que parece encontrar confirmação nas atuais abordagens das neurociências e da biotecnologia. O mundo seria assim matéria auto-organizada, de que resulta também a compreensão do *continuum* natureza-cultura. É precisamente essa compreensão de fundo que conduz à conceção de uma essencial não-diferença entre humano e animal, terra e máquinas. A diferença, assumida como “princípio do não-uno”¹⁶, não chega a constituir-se como verdadeira diferença, por exemplo entre humano e não humano, muito menos entre pessoa e pessoa. Processa-se assim um “deslizamento da diferença dos esquemas binários para os processos rizomáticos; das oposições sexo/gênero ou natureza/cultura para os processos de sexualização/racialização e naturalização que fazem da vida em si, ou da vitalidade da matéria, o seu objeto principal”¹⁷.

A Europa encontra-se, portanto, perante um duplo desafio em relação à sua tradição humanista, originada sobretudo pela imagem hebraico-cristã de Deus: por um lado, terá que participar na crítica – neste caso, como autocrítica – de certo formato de humanismo individualista e racionalista que ajudou a construir, centrado no homem masculino, europeu e branco; por outro lado, terá que saber redescobrir o contributo específico do humano, na sua diferença, nomeadamente enquanto ser de responsabilidade, frente à sua dissolução no continuum da natureza ou da máquina. Estes dois desafios estão relacionados, por um lado, com a imagem personalista de Deus, fundamento de uma compreensão personalista do humano, que assenta na sua interpretação como resposta de responsabilidade, ou seja, como sujeito livre. Por outro lado, estes dois grandes desafios podem ser compreendidos como a grande herança do processo de secularização que a Europa tem atravessado¹⁸.

3. PÓS-SECULARIDADE

O Papa Francisco, numa recente carta, dirige-se à Europa do seguinte modo:

Sonho com uma Europa saudavelmente laica, onde Deus e César apareçam distintos, mas não contrapostos. Uma terra aberta à transcendência, onde a pessoa crente se sinta livre para professar publicamente a fé e propor o seu ponto de vista à sociedade. Acabaram-se os tempos do confessionalismo, mas também – assim

¹⁶ Braidotti, *Lo posthumano*, 114.

¹⁷ Braidotti, *Lo posthumano*, 115.

¹⁸ Cf. Duque, “Do Homem secular”.

o esperamos – dum certo laicismo que fecha as portas aos outros e sobretudo a Deus, pois é evidente que uma cultura ou um sistema político que não respeite a abertura à transcendência, não respeita adequadamente a pessoa humana¹⁹.

Esta relação “sadia” entre laicidade e referência à transcendência, evoca um dos tópicos mais importantes para o futuro da Europa. Depois de um complexo processo de secularização, a condição pós-secular²⁰ que parece marcar o nosso presente implica uma revisitação – e, às vezes, uma revisão – de certas leituras daquilo que está em jogo, para avaliar o que possa ser altamente positivo – e talvez mesmo necessário – para a configuração de uma Europa madura²¹.

Uma das principais dimensões da secularização pode identificar-se com a superação de certa visão mítica da realidade, articulada em crenças mais ou menos supersticiosas relativas à existência de entes “sagrados”, assumidos numa substancialidade imediata. O desaparecimento progressivo das crenças nesses entes “sagrados”, por parte do sujeito moderno, corresponde a um dos aspetos mais claros da constituição do secular, ou seja, de uma compreensão do real sem recurso a entes míticos de qualquer espécie (divinos ou não)²².

Mas este processo de secularização como dessacralização tem raízes mais profundas, nomeadamente na Escritura hebraica, pois pode ser interpretado em continuidade com certa compreensão da presença de Deus como ausência, no âmbito da afirmação de que o modo de ser e estar de Deus não coincide com uma presença imediata enquanto ente entre outros entes, mas corresponde a ser e estar de outro modo, o que, no horizonte de uma ontologia substancialista da presença, coincidiria paradoxalmente com a sua ausência²³.

Esta ausência de Deus pode ser interpretada à luz do discurso moderno sobre a “morte de Deus” e vice-versa. Dietrich Bonhoeffer foi, sem dúvida, um dos primeiros a enquadrar o discurso sobre a “morte de Deus” e a correspondente secularização no contexto da teologia e da fé cristãs. A sua posição pode resumir-se na seguinte observação: “O Deus que nos faz viver no mundo, sem a hipótese de trabalho «deus», é o Deus perante o qual

¹⁹ Papa Francisco, *Carta sobre a Europa a sua Eminência o Cardeal Pietro Parolin*, Secretário de Estado, 22.10.2020.

²⁰ Cf. Vincenzo Rosito, *Postsecolarismo* (Bologna: EDB, 2017).

²¹ Cf. João Manuel Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2016).

²² Cf. Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard: Harvard University Press, 2007).

²³ Cf. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J. B. Mohr, 1977), 66: “Se Deus não está presente, então está precisamente escondido, ausente. Enquanto ausente, contudo, de modo nenhum é nada...”.

estamos permanentemente. Perante Deus e com Deus, vivemos sem Deus”²⁴. *Etsi Deus non daretur*, portanto²⁵.

Diferentemente de Nietzsche, embora com alguns pontos de contacto, esta colocação do problema não interpreta a “morte de Deus” como desaparecimento de um horizonte de sentido, resultante da perda de credibilidade da fé cristã. Esta mantém, pelo contrário, a sua credibilidade própria. Mas é uma credibilidade – com a correspondente forma de vida e de pensamento – conciliável com certo modo de morte cultural de Deus. Esse modo é o da secularização, no sentido estrito de dessacralização do mundo.

Neste contexto, poderíamos definir a secularização como o processo que atribui à dimensão secular – correspondente ao espaço e ao tempo do *saeculum* – características estritamente seculares, evitando toda a sacralização do que não pertence à esfera do sagrado²⁶. Ora, segundo a tradição bíblica, só Deus é Santo. Por isso, só Deus pode considerar-se, rigorosamente, “sagrado” – na nomenclatura bíblica, precisamente “Santo”²⁷. Tudo o resto, enquanto criação sua, é fundamentalmente secular. É claro que, por relação a Deus, tudo pode ser santificado. Mas essa santificação é analógica, já que se dá por correspondência ao originariamente Santo.

A consequência desta compreensão secularizante é vasta. Mede-se, antes de tudo, pela permanente interdição de divinizar seja o que for, que não seja Deus. Assim, a vida quotidiana de cada ser humano está marcada pelo seu carácter secular, sem falsas divinizações – nem sequer de desejos pessoais – e sem ilusórias intromissões de Deus, diretamente, nos processos dos acontecimentos seculares, naturais ou culturais. É por isso que, por um lado, a vida de fé, sendo perante Deus, decorre como se Ele não existisse. Mas, por outro lado, esse decorrer dá-se permanentemente perante Deus, ou seja, perante uma exigência que instaura sentido e impede a deriva, seja para a sacralização do mundo, seja para um niilismo descomprometido ou destrutor.

²⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München: Kaiser Verlag, 1970), 394; Cf. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 74-82.

²⁵ A formulação deve-se a Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres: prolegomena* (Washington, D.C.: Clarendon Press, 1925).

²⁶ Seria importante, neste contexto, recordar que a noção (pré-moderna) de “secular” (adjetivação do que é relativo ao *saeculum*) só era possível por relação ao *eschaton* ou ao *aeternum*. Trata-se, pois, de um conceito relativo. A sua absolutização, na modernidade, originando “o secular” (substantivo) como um espaço ou domínio próprios, e abandonando essa relativização, origina precisamente, por mais paradoxal que pareça, a sua “sacralização”, pelos menos enquanto absolutização ou não-relativização. Cf. John A. Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990), esp. cap. 1.

²⁷ Cf. Levinas, *Du sacré au saint*; Pierangelo Sequeri, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé* (Milano Vita e Pensiero, 2017), 125.

Trata-se, pois, de uma secularização crente e não de uma secularização por abolição da fé. A secularização crente parte do pressuposto de que Deus é uma referência para o humano e o mundo e, ao mesmo tempo, de que só ele é Santo. Desse pressuposto deriva o facto de tudo o resto não ser Deus, mas criatura sua. Juntando a isto a noção de que Deus, como Criador, por um lado, respeita absolutamente a autonomia de tudo o que é criado e, por outro lado, é a origem de uma missão autónoma, por parte da criatura, esta secularização abre verdadeiramente espaço para a mundanidade do mundo, na sua imanência própria, sem falsas confusões de divindades.

Se a “morte de Deus”, na cultura ocidental, implica o reconhecimento claro desta relação entre mundo e Deus, entre humanidade e divindade, então ela é simbolicamente condição positiva de uma compreensão correta da fé cristã. Mas só na medida em que assim for. Acontece que, por outro lado, se assim for, a secularização passa a assentar na existência de Deus e na sua relação ao mundo como Criador, que dá o mundo em liberdade e para a liberdade ou autonomia. Invertendo, portanto, a perspectiva até aqui proposta, segundo a compreensão bíblica, viver em correta secularização, *etsi Deus non daretur*, só é possível vivendo *etsi Deus daretur*, pois só a referência ao Deus transcendente poderá garantir a secularidade de tudo o que é diferente dele.

Mas não se trata de reafirmar, simplesmente, a secularização. Trata-se de tomar consciência daquilo que nela está envolvido, mesmo em perspectiva crítica. Isso conduzirá, de facto, a uma situação mais propriamente “pós-secular”, não enquanto recuperação de um mundo “pré-secular”, mas enquanto um estado de coisas em que a relação entre o “religioso” e o “não-religioso” assume um carácter não conflituoso e plural, na consciência do comum contributo para uma humanidade mais humana.

4. A MEMÓRIA ENTRE UNIVERSALIDADE E PARTICULARIDADE

Um importante traço da fisionomia icónica que nos contempla, na imagem de Deus que acolhemos, é a sua universalidade. O Deus que confessamos e que propomos como fonte de inspiração para a Europa é um Deus universal. Recusa, com isso, toda a identificação com divindades simplesmente locais, que não passariam de projeção de interesses particulares e tribais. Enquanto interpelação salvífica, a interpelação de Deus é dirigida igualmente a todos. E porque é assim, todos são igualmente constituídos como humanos a partir dessa interpelação. Esse será o único fundamento inabalável para qualquer defesa da igualdade universal entre todos os humanos, independentemente da

sua origem étnica, da sua diferença sexual ou do seu estatuto social. Só a referência a um Deus universal pode garantir seriamente essa igualdade fundamental. E a Europa não pode descurar essa referência – não pode deixar de aceitar-se interpelada pelo olhar da universalidade de Deus – se não quiser perder o fundamento de um dos elementos mais nobres que doou à humanidade, ao longo dos últimos séculos, e que se pode sintetizar no conceito de fraternidade universal – tão intensamente prometida pela revolução francesa mas tão dificilmente conseguida²⁸.

Isso implica, sobretudo, a superação de todos os horizontes tribalistas. Se a universalidade de Deus implica a não identificação com particularismos redutores, então os tribalismos regionais não fazem qualquer sentido. É claro que a incarnação local, segundo as diferenças culturais, é um elemento importante da referência humana a qualquer imagem de Deus – caso contrário apenas haveria referência a uma ideia abstrata e desencarnada. Mas essa necessária localização da resposta à interpelação de Deus não pode ignorar que essa interpelação não permite a absolutização do particular. É, por isso, a permanente condenação de todos os nacionalismos ou regionalismos que atinjam o extremo da auto-divinização de uma cultura ou comunidade particular, pretendendo legitimá-la mesmo com o recurso à imagem de um deus. Essa imagem seria, por definição, o puro ídolo do poder humano.

Este desafio da universalidade permanece vivo para a Europa do futuro. Universalidade que terá aplicação quer nas relações internas ao continente europeu – na superação dos regionalismos absolutos e fechados sobre si mesmos – quer nas relações com o resto do mundo e dos continentes, evitando a construção de uma fortaleza europeia, preocupada apenas com o bem-estar dos seus cidadãos e esquecendo a condição de todos os outros humanos. Mais do que nunca, talvez, o desafio da universalidade é hoje uma importante interpelação da imagem de Deus.

Convém, contudo, evitar dois equívocos possíveis nesta ideia de universalidade. Por um lado, ela poderia ser entendida como algo abstrato, enquanto simples ideia reguladora, de abertura sem conteúdo. Ou então, quando muito, referente a um conteúdo minimalista, correspondente a uma espécie de *ethos* mundial como mínimo denominador comum a todos. Por outro lado, quase inverso, poderia ser entendida como totalidade, correspondendo a um modo

²⁸ Segundo a tradição hebraica, há uma espécie de circularidade entre o mandamento universal do amor ao próximo (mais propriamente, o estrangeiro) e o monoteísmo moisaico. É o que deixa explícito o estudo de Hermann Cohen, *Der Nächste* (Berlin: Schocken, 1935). Essa é também a base da proposta do Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social* (Vaticano: Tipografia Vaticana, 2020).

uniforme de ser que anula todas as diferenças particulares, como parece acontecer com certo modelo de globalização. Quer uma quer outra destas formas de universalidade só poderão ser superadas se o conteúdo dessa universalidade for radicalmente particular, porque concreto. É o caso do conteúdo da universalidade instaurada pelo monoteísmo hebraico-cristão: é a exigência do amor incondicional ao próximo, a qualquer um, por parte de qualquer um, que corresponde à universalidade própria desta imagem de Deus.

Esta concepção particular da universalidade e universal da particularidade torna-se especialmente evidente se levarmos em consideração a categoria da memória. É que, como vimos, a imagem de Deus que nos interpela não é construída por cada sujeito, ou por cada povo, nem sequer pelo povo europeu, no seu conjunto. Ela resulta de uma revelação positiva, acontecida numa história concreta, com um conteúdo concreto suficientemente definido. Como qualquer ícone, a imagem de Deus possui contornos que permitem distingui-la de falsas imagens suas. Não se trata, portanto, de uma imagem vazia, suscetível de preencher-se com todos os conteúdos possíveis, o que poderia resultar num preenchimento legítimo e simultâneo, por exemplo, pela justiça e pela injustiça, pelo amor e pelo ódio, etc. Como se esses modos de ver a imagem de Deus fossem todos igualmente legítimos, consoante as circunstâncias. Da história da revelação resulta suficiente clareza sobre uma imagem de Deus cujos contornos são interpelantes, precisamente porque são suficientemente definidos. Porque um olhar icónico só nos atinge verdadeiramente como olhar se for mais do que um difuso aglomerado de cores sem contornos.

Ora, a Europa atual, sobretudo em algumas das suas regiões, anda frequentemente fascinada com um espírito religioso difuso, no qual qualquer atitude tem lugar, porque tudo pode ser revestido com o estatuto de religioso. Essa religiosidade difusa – expressa no famoso aforismo “religião sim, Deus não”²⁹ – acaba por colocar a ritualidade e todo o tipo de práticas pseudo-religiosas, ao serviço do bem-estar individual e elevar, desse modo, o processo idolátrico ao extremo da sua manifestação, na medida em que lhe atribui explicitamente um estatuto divino. Contra esse fascínio pelo religioso, à custa do esquecimento de Deus, a imagem do Deus verdadeiro não pode abandonar a referência a uma memória própria, que atinge a sua plenitude na *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. Esta memória, com um conteúdo determinado – que é a afirmação da esperança na vitória da justiça e do amor,

²⁹ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis* (Freiburg i. Br.: Herder, 2006), 76.

através da capacidade de sofrer e morrer pelo outro – passa a ser uma memória perigosa, porque coloca em questão todos os caminhos pseudo-salvíficos, que a complexa sociedade atual não deixa de propor. Ora, esta memória determinada é, por um lado, plenamente particular, porque concentrada pessoalmente – na pessoa de Jesus Cristo e na pessoa de cada sujeito humano sofredor – e, por outro lado, perfeitamente universalizável, sem violar o pluralismo que qualifica as sociedades contemporâneas, sobretudo a sociedade europeia³⁰.

5. MONOTEÍSMO TRINITÁRIO

O traço fundamental e mais acentuado da imagem icônica de Deus recebida pelo cristianismo – e no qual se concentram todos os outros traços – é a Trindade de Deus: a sua revelação como Deus uni-trino. São vários os elementos que se nos revelam e nos interpelam, nesta imagem característica da profissão de fé cristã.

Antes de mais, na imagem trinitária de Deus, este revela-se-nos como um ser pessoal e não como ideia ou força energética, neutra e abstrata. Deus é quem/o que é – e só assim é o verdadeiro Deus – sendo Paternidade e Filiação, no Amor (Espírito). E porque esse Deus é a fonte do humano – na medida em que é a interpelação da sua imagem que fundamenta o ser dos humanos – então, na imagem trinitária de Deus, está o fundamento da conceção personalista do ser humano. A verdade de cada humano não reside em ser, aleatoriamente, tudo o que decidir ser, independentemente da referência a Deus, como origem; nem é mera encarnação aparente de um espírito ou de uma alma universal única. À imagem de Deus Pai, Filho e Espírito, os humanos são seres pessoais, ou seja, sujeitos de liberdade enquanto sujeitos de resposta, porque lhe correspondem.

A imagem cristã de Deus, sendo trinitária, é a imagem de um *monoteísmo* trinitário. Nesse sentido, é falsa uma interpretação que considere a paternidade, a filiação e a espiritualidade como três divindades distintas, em potencial concorrência umas com as outras. Isso poderia conduzir, como já conduziu na história, a uma identificação da humanidade com a filiação, em luta contra o domínio paternalista de Deus; ou então, na identificação com o Espírito, em luta contra qualquer encarnação própria do Filho, em gnóstica

³⁰ Sobre o papel da memória e, especificamente, sobre o seu lugar na relação atual com o religioso, entre particularidade concreta e universalidade aberta, ver Metz, *Memoria passionis*, esp. 150.

redução de tudo à dimensão espiritual. Segundo a verdade da imagem cristã de Deus, Pai, Filho e Espírito são o mesmo e único Deus. E, enquanto tal, ele é o fundamento da justiça para todos os humanos, segundo a revelação do Pai, no Filho, por ação do Espírito. Nisso reside o fundamento de toda a verdadeira ética, na unificação da humanidade, fraternalmente, unificando a sua história. As ideologias modernas da totalidade uniforme e fechada, assim como as contrapostas ideologias “pós-modernas” da fragmentarização absoluta, encontram aqui uma alternativa. Alternativa essa que parece constituir o único antídoto contra o niilismo resultante da fragmentarização completa do sentido. Porque a unidade trinitária é o modelo da verdadeira e necessária unificação do sentido – caso contrário, ficaremos aquém do bem e do mal e, portanto, sem qualquer fundamento ético da ação, a não ser por razões pragmatistas de circunstância ou de bel-prazer individual.

Mas, a fundamental razão, pela qual o modelo trinitário de unidade é o único fundamento de sentido, é o facto de ele não opor unidade à diversidade, identidade à diferença. Pelo contrário, a unidade e a unicidade do Deus uni-trino só são pensáveis na diferença. Ora, a superação da alternativa entre diversidade ou diferença e unidade ou identidade dá-se, precisamente, pela relação.

A relação – a que se chama, na sua plenitude, amor ou caridade – é assim o próprio rosto de Deus, que desse modo revela a sua e a nossa verdade. Por isso, esse rosto é uma interpelação icónica a mudar de vida, à conversão, isto é, a que os humanos se tornem naquilo que devem ser, correspondendo desse modo àquilo que são. E essa interpelação é, simultaneamente, uma interpelação pessoal e social, individual e política.

Por isso, estes contornos da relacionalidade como fundamento do ser são a mais profunda interpelação da imagem de Deus à construção do futuro da Europa, fiel às suas mais profundas raízes. Porque a Europa só tem futuro como projeto relacional, ao mesmo tempo que como projeto personalizante. Só na articulação diversificada das diferenças, de tal modo que elas constituam fonte da unidade, pela relação fraterna e responsabilizante entre elas, é que é possível um futuro que supere os maiores dramas do passado e as maiores ameaças do presente. Essa será a principal imagem para o futuro da Europa: a construção de uma sociedade humana verdadeiramente plural, isto é, onde as diferenças possam ser contributo para um relacionamento pacífico, para uma unidade verdadeira e não para uma uniformidade falseadora.

Nos efeitos desta interpelação do ícone de Deus, dirigida à Europa, no seu conjunto, a cada país ou região e a cada europeu, está em jogo a afirmação

e a salvaguarda do valor de cada pessoa humana particular, na sua realidade concreta e no leque das suas relações. A nova Europa deverá, assim, potenciar a realização da relacionalidade humana, através das suas instituições, tendo em conta que no seu centro estará sempre cada pessoa humana concreta, sob a forma da pessoa humana do outro – sobretudo do outro desprotegido, débil, sem voz, sofredor. Só assim o ícone da cruz de Cristo – a verdadeira *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* – terá o seu impacto sobre a nossa realidade pessoal e sociopolítica.

E esse impacto é, para a Europa, tanto mais necessário, quanto mais se afirmam novos mitos, como recuperação anacrónica de mitos antigos ou como nascimento de mitos inéditos na sua história: como o mito da tecnologia, da indústria cultural e da particularidade tribal, ou o ainda não extinto mito da nação. Numa denominada cultura global, predominam os mitos sistémicos, com base nos sistemas dos *media* e do consumo. Por detrás de todos eles espreita o ambíguo mito da felicidade individual, que conduz a tais exageros no cuidado de si mesmo, por parte de cada indivíduo, que o bem comum pode tender a desaparecer do horizonte. Até mesmo o antigo mito do destino, que coloca radicalmente em causa a liberdade e a responsabilidade humanas, não pára de regressar, sob diversas formas, ao horizonte de sentido dos nossos contemporâneos.

CONCLUSÃO: A EUROPA PARA ALÉM DE SI MESMA

Corresponderá tudo o que foi dito à *identidade* europeia? Mas qual é a identidade europeia? E o que significa identidade? Será que se pode falar sequer de *uma* identidade europeia? Quando o filósofo português Eduardo Lourenço se lhe refere como “sublime não-identidade”³¹, não pretende defender que não a tenha de todo, mas precisamente que a sua identidade – a sua fundamental forma de ser – reside na não-identidade, isto é, na irreducibilidade a uma forma única e monolítica de ser. Trata-se, precisamente, de uma modalidade de identidade que se opõe ao paradigma idealista e fechado da identidade como totalidade.

Nisso corresponde à imagem de Deus revelada no judaísmo e no cristianismo. Mas não precisa de o assumir explicitamente – pode assumi-lo *etsi Deus non daretur*. E será precisamente nessa forma de corresponder a Deus, na sua ausência, que mais profundamente corresponde a uma imagem de Deus

³¹ Eduardo Lourenço, *A Europa desencantada* (Lisboa: Gradiva, 2001), 240.

não produzida imanentemente. Seja como for, é na sua imanência histórica – também no seu futuro – que dará corpo a essa imagem que funda a sua identidade como não-identidade.

A isso corresponde um desafio interno, mais do que evidente: a identidade na diferença das particularidades internas à Europa; nisso reside um dos seus maiores valores – também um dos seus maiores perigos. As diferenças que tanta violência podem originar – até ao fratricídio – são as mesmas diferenças que podem construir uma comunidade de relações, cuja identidade seja a não-identidade totalitária.

Mas há um desafio – de sempre, mas hoje de novo muito premente – em relação ao seu exterior. É o desafio de superar o perigo de um tribalismo europeu, no encerramento do continente sobre si mesmo, ainda que seja como União Europeia; é o desafio de superar uma conceção de si mesma como fortaleza segura, imune ao estranho, sem capacidade de hospitalidade incondicional; é o desafio de superar o eurocentrismo que muitas vezes orientou e orienta a sua saída ao encontro do outro, mas eliminando a sua alteridade; é o desafio de encontrar o seu lugar – enquanto não-lugar fixo – na pluralidade dos lugares que constituem a humanidade, sabendo repensar-se criticamente, mas na consciência do contributo que pode dar a uma humanidade, cuja universalidade se baseia nas relações particulares. A Europa só será ela mesma se souber transcender-se – para o *outro em si mesma*, para o *outro de si mesma*, para o *Outro* como fonte de todos.

BIBLIOGRAFIA

- Bonhoeffer, Dietrich. *Widerstand und Ergebung*. München: Kaiser Verlag, 1970.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2015.
- Cohen, Hermann. *Der Nächste*. Berlin: Schocken, 1935.
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- Doueiri, Milad. *Pour un humanisme numérique*. Paris: Editions du Seuil, 2011.
- Duque, João Manuel. *A transparência do conceito. Estudos para uma metafísica teológica*. Lisboa: Ed. Didaskalia, 2010.
- Duque, João Manuel. “Do homem secular ao pós-humano”. In *Fratello Dio. Invenzioni a più voci. Studi in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV compleanno*, ed. Dario Cornati e Ezio Prato, 341-38. Milano: Glossa, 2020.
- Duque, João Manuel. *El Dios oculto*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Duque, João Manuel. “Para uma teologia do futuro como futuro da teologia”. *Carthaginensia* 68 (2019): 343-76.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.

- Francisco, Papa. *Carta sobre a Europa a sua Eminência o Cardeal Pietro Parolin*. Secretário de Estado, 22.10.2020.
- Francisco, Papa. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2020.
- Jüngel, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: J. B. Mohr, 1977.
- Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1992.
- Levinas, Emmanuel. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Ed. de Minuit, 1977.
- Lourenço, Eduardo. *A Europa desencantada*. Lisboa: Gradiva, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1982.
- Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Freiburg i. Br.: Herder, 2017.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. *L'Adoration. Déconstruction du Christianisme*, 2. Paris: Galilée, 2010.
- Nordmann, Sophie. *Judaïsme et philosophie*. Paris: PUF, 2008.
- Patocka, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Verdier, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Lectures I*. Paris: Seuil, 1991.
- Rosa, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag, 2019.
- Rosito, Vincenzo. *Postsecolarismo. Passaggi e provocazione del religioso nel mondo contemporaneo*. Bologna: EDB, 2017.
- Sequeri, Pierangelo. *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*. Milano: Vita e Pensiero, 2017.
- Serrano, Gemma. "Théologie et numérique". *Revue Théologique des Bernardins* 24 (2018): 137-57.
- Splett, Jörg. *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*. Frankfurt a. M.: Knecht, 1996.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.

UMA IMAGEM DE DEUS PARA O FUTURO DA EUROPA

R e s u m o

O artigo pretende explorar o possível impacto da imagem de Deus originada no judaísmo e no cristianismo sobre alguns elementos da configuração da Europa, em perspectiva essencialmente cultural, embora com efeitos também políticos. Não se pretende avaliar esse impacto apenas no interior das comunidades cristãs ou judaicas, ou seja, em relação aos crentes dessas tradições religiosas. Pretende-se alargar esse impacto à sociedade europeia, como tal, uma vez que o efeito dessa imagem de Deus pode referir-se também os não crentes, sobretudo no modo como interpretam o seu quotidiano e as respetivas estruturas sociais. Não se trata, portanto, da recuperação de um sistema teocrático, mas da possibilidade de efeitos da referência a Deus, como se Deus não existisse.

Palavras-chave: Europa; imagem; Deus; secularização; pós-humanismo; Santíssima Trindade.

OBRAZ BOGA DLA PRZYSZŁOŚCI EUROPY

Streszczenie

Celem artykułu jest zbadanie możliwego wpływu obrazu Boga wywodzącego się z judaizmu i chrześcijaństwa na niektóre elementy konfiguracji Europy, przede wszystkim w perspektywie kulturowej, choć ze skutkami również politycznymi. Celem artykułu nie jest ocena tego wpływu jedynie w obrębie wspólnot chrześcijańskich lub żydowskich, czyli w odniesieniu do wyznawców tych tradycji religijnych. Chodzi o rozszerzenie się tego wpływu na społeczeństwa europejskie jako takie, ponieważ oddziaływanie tego obrazu Boga może dotyczyć także niewierzących, zwłaszcza w sposobie interpretowania przez nich życia codziennego i struktur społecznych. Nie chodzi więc o powrót do systemu teokratycznego, ale o możliwość odniesienia się do Boga, tak jakby Bóg nie istniał.

Słowa kluczowe: Europa; obraz; Bóg; sekularyzacja; posthumanizm; Trójca Święta.