

ATRIVM
SEPARATA

DEUS "PAI"
Algumas Questões

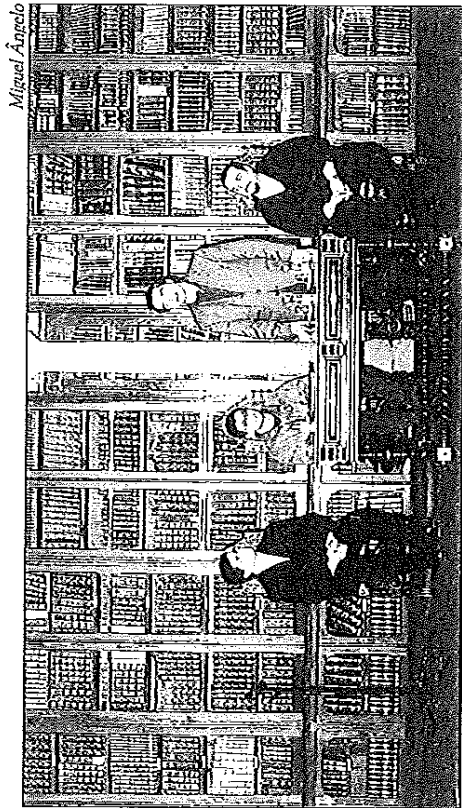
Doutor João Duque

mer
25/26
1999
Ano

DEUS "PAI"¹

Algumas Questões

Doutor João Duque



Miguel Angelo

Momento do encerramento da conferência pelo Reitor do Seminário

A meditação sobre Deus encerrar-se do imenso círculo da como "pai" apresenta- História e do próprio Deus, através do -se-nos, no projecto regresso a si mesmo de tudo o que de preparatório do Jubileu si partiu; re-condução de tudo ao do ano 2000, como meditação sobre a "Pai", de quem tudo veio e para quem origem e o fim de tudo; sobre o tudo se orienta, inclusive o "Filho" e

¹ Conferência proferida no dia 25 de Novembro de 1999, na Biblioteca do Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição - Porto, pelo Doutor João Duque, professor auxiliar na Universidade Católica Portuguesa - Núcleo Regional de Braga, no contexto do triénio de preparação para o Grande Jubileu do ano 2000.

o "Espírito"; termo de um processo, nomeação? Enquanto consumação de toda a realidade. Nas palavras explícitas do Cardeal Roger Etchegaray, "tanto na vida trinitária de Deus como na vida cristã dos homens, tudo tem origem no Pai e tudo volta para Ele".² O "Pai" é, então, a referência da infinita e insaciável saudade de todos e de sempre; referência anterior a todo o princípio e posterior a todo o fim - anterior e posterior ao próprio Deus, para utilizar a paradoxal expressão de alguns poetas e pensadores.³

Mas de que temos nós saudade, nesse sentido mais vastamente "metafísico", cujo horizonte é o próprio imemorial da origem e do destino? Sentiremos saudade de uma pátria conhecida de onde vimos? De uma terra prometida para onde vamos? Mas saberemos nós de onde vimos e para onde vamos? Não é essa pátria o local desconhecido, onde nunca estivemos e onde sonhamos, paradoxalmente, regressar? Não é essa pátria, pura e simplesmente, o inominável anterior e exterior a toda a

nomeação? Ora, "pai", aplicado a Deus, é uma forma, precisamente, de o *nomear* (entre outras, ainda que se tenha tornado saliente). Assim no-lo recorda, e bem, logo o primeiro capítulo do documento da Comissão Teológico-Histórica do Grande Jubileu do ano 2000, precisamente intitulado "O nome de Deus". E, nesse nome - como acontece em todos os nomes - Deus revela-se-nos. Revela-se como origem da Criação, como dom de vida e como dom da sua própria vida.

E Deus revela-se-nos, no seu nome de "pai", de forma excesa na medida em que o Filho o nomeia "Pai". Jesus Cristo, ao chamar a Deus *abba*, revela o próprio ser de Deus. E o próprio ser de Deus é a misericórdia, a *agapê* que se dá no per-*dão*, superando toda a retribuição justiceira, típica do esquema de necessidade natural.⁴ Dando-se, perdoa e, perdoadando, salva. "Pai" é o nome em que se nos revela o Deus salvador, na medida em que é origem da vida doada em e por Jesus

² JERSEJA CATÓLICA - *Deus Pai de misericórdia* (Comissão Teológico-Histórica do Grande Jubileu do ano 2000), 1998, prefácio. Haveria que reflectir sobre o velado hegelianismo desta afirmação.

³ Cf.: VENCILIO FERREIRA - *Invocação ao meu corpo*, 3ª Ed., Vencid Nova: Bertrand, 1994, 100: "Se um Deus existisse nesse limite, ele estaria antes de todos os deuses, ou seja decerto antes de si..."

⁴ MANUEL SUMAREI, no seu trabalho *Para além da necessidade: O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*, Braga: Ed. Eros, 1987, salienta que uma das teses centrais da obra desse grande filósofo francês é, precisamente, a da superação da necessidade (natural e cultural, marcadas pelo *thymatos* e pelo *eros*), através da dinâmica da *agapê*, que marca um excesso na própria realidade.

Cristo.

Mas, sendo "pai" uma nomeação do inominável originário e originante, terá que ser sempre nomeação problemática, porque paradoxal. Ou seja, trata-se de uma nomeação - como todas as nomeações do inominável - sujeita a ser problematizada, mesmo a ser negada - aliás, a negação faz parte de si mesma, como percurso para nomear o que não se pode nomear.⁵ E, de facto, a nomeação de Deus como "pai" tem sido sujeita, sobretudo nos últimos tempos, a sérias questões, colocadas a partir de vários quadrantes e que conduziram a muitas e radicais negações.

Em ordem a uma sistematização mínima, concentrarei essas problematizações em três blocos distintos, que implicam outras tantas passagens: a passagem da causalidade à nomeação; a passagem do fantasma ao símbolo; a passagem da oposição à diferença. A primeira passagem corresponde a uma certa crítica da metafísica dita ontológica, levada a cabo sobretudo pela reviravolta linguística (*linguistic turn*) na filosofia do nosso século; a segunda passagem corresponde à crítica psicanalítica da imagem

paterna; a terceira passagem corresponde à crítica feminista do androcentrismo ocidental. Vejamos uma de cada vez.

1. Da causalidade à nomeação

Um dos campos mais profundamente problemáticos - e também de mais difícil análise e descrição - da nomeação de Deus como "pai" é aquele em que a sua paternidade é concebida no contexto da causalidade - seja como causalidade passiva, seja como causalidade activa; isto é, seja por concepção do pai como produto ou efeito do(s) filho(s), seja como concepção do(s) filho(s) como produto ou efeito do pai. Vejamos, em linhas gerais e apenas indicativas, o que significa essa dupla modalidade da concepção causal da paternidade, no contexto da sua aplicação praticamente unívoca a Deus.

1.1. Em primeiro lugar, importa reconhecer que a invocação ou nomeação de Deus como "pai" não é algo exclusivo do cristianismo, nem sequer da tradição bíblica, mas algo presente em muitas religiões. Embora com o seu ponto de partida no

⁵ Na linha em que toda a vossa tradição da Teologia Negativa recorreu à problematização e negação dos nomes, para nomear Deus dessa forma paradoxal.

processo a que tradicionalmente se chamou analogia - mais especificamente, *analogia nominum* - o acto denominado de criação e de geração, por parte de Deus, passou a ser entendido, por uma espécie de esquecimento da analogia, como comunicação da vida, do ser e mesmo da divindade, pela via da causalidade, tal como o pai humano comunica a vida biológica a um outro ser, sendo nesse sentido denotativo sua causa eficiente.

Ora, o primeiro problema com que essa nomeação nos confronta é que a dita invocação e mesmo a analogia que a origina pode ser interpretada, à partida, como algo directamente causado pelo próprio desejo global humano de possuir um pai. Desse modo, quer a nomeação de Deus como "pai", quer o próprio Deus assim nomeado, seriam interpretados como directa criação do imaginário humano, como resposta a esse ancestral desejo do "pai" - desejo muitas vezes frustrado pelo "pai" concreto que coube a cada filho.

Desse modo, a ligação da nomeação de Deus como "pai" com o desejo humano do pai levanta a questão de uma nomeação idólatrica, isto é, por mera projecção. Será a nomeação de

Deus como "pai" uma mera projecção desse desejo? Ou seja, será o nomeação de Deus como "pai" verdadeira nomeação de uma alteridade que nos origina, ou será produto de um desejo imanente ao ser humano? Será o nosso desejo a causa dessa nomeação - por isso mesmo um processo de criação do próprio Deus, como "pai"?

A íntima ligação, na religião, entre a metafísica da causalidade e o imaginário do desejo conduziu a uma profunda problematização da nomeação de Deus como "pai", a qual marcou o processo da modernidade, que os "mestres da suspeita" apenas se limitaram, de algum modo, a explicitar. A crítica do imaginário psíquico e a crítica da metafísica da causalidade ontológica juntam-se, assim, numa destruição daquilo que é considerado um dos principais ídolos do ocidente: precisamente a referida nomeação - e correspondente concepção - de Deus. Destruição que não se realiza propriamente do exterior, mas por denúncia ou desvelamento de mecanismos inerentes ao processo projectivo de nomeação, que nele mesmo mata o "deus" que pensava construir - de facto, qual o deus, digno desse nome, que possa ser causado por um desejo humano? No fundo, tratar-

se-ia de um aborto, pois morreria antes de ter nascido.

1.2. Mas a nomeação de Deus como "pai" foi abalada ainda por uma outra questão, igualmente dominada pela problemática da causalidade. Trata-se daquilo a que poderemos chamar reconhecimento e respectiva articulação linguística da origem de nós mesmos e do mundo. O conceito de "pai" seria, desse modo, coincidente com o conceito de origem - quer enquanto criadora, quer enquanto geradora de algo distinto de si. No contexto mais propriamente teológico, isso significaria interpretar a própria Criação como acto de paternidade, pela via da causalidade; ou seja, Deus, enquanto causa última de tudo, seria pai e criador de tudo.

E significaria, por outro lado, interpretar a clássica geração intratrinitária igualmente como acto de causalidade; ou seja, o Pai seria a causa eficiente do Filho e do Espírito e, nessa medida, *causa sui*. E esse processo de produção de si mesmo atingiria a sua plenitude quando o efeito regressasse à causa e com ela se identificasse - ou seja, quando tudo, inclusive as pessoas da Trindade, fossem reconduzidas ao "Pai".

Ora, aquilo que à primeira vista parece lógico, claro e inofensivo - como seja considerar Deus causa de tudo, inclusive de si mesmo - começa a levantar graves questões quando se considera a mútua dependência daí resultante, a qual acaba por tornar impossível uma correcta articulação da transcendência de Deus com a sua imanência à criatura ou a imanência da própria criatura - e que torna também impossível essa articulação entre as pessoas da Trindade.

De facto, conceber Deus como causa implica conceber o acto de criação e de geração como causalidade, isto é, como processo de interligação entre uma causa e um efeito. E, para além disso, implica a sujeição desse processo ao princípio lógico da razão suficiente: tudo o que existe precisa de ter uma razão de ser, a qual pode ser considerada a sua causa. Nesse sentido, quer a causa quer o efeito encontram-se no mesmo nível ontológico, ligados mutuamente por eles de necessidade - precisamente a necessidade que lhes é imposta pelo princípio referido.

Como já se vê, a compreensão da paternidade de Deus pela via da causalidade levar-nos-ia, de novo, a uma concepção idólatrica do mesmo.

O conceito de "pai", aplicado a Deus para o definir ontologicamente como o ente que, entre todos os entes, é causa de tudo, acabaria por ser, enquanto conceito, causado pelo próprio movimento de conceptualização causal do ser humano - ou seja, seria o fruto ontológico-metafísico de um desejo profundamente existencial e psíquico, por isso "humano, demasiado humano" (Nietzsche). Enquanto tal, contudo, esse conceito não passaria de um "espelho invisível" que reenviaria o ser humano para si mesmo. Eliminada seria, assim, a transcendência do deus assim denominado, porque se eliminaria a capacidade de transcendência do próprio nome de "pai". E a todos os conceitos que funcionam como espelhos invisíveis e opacos poderemos chamar, como Jean-Luc Marion, ídolos.⁶

Mas não seria eliminada, desse modo, apenas a transcendência de Deus, senão que se tornaria impossível uma correcta articulação sua com a

⁶ Cf. MARION, Jean-Luc - *Deus sans l'être*. Paris: Quadrige / PUF, 1991 (1ª Ed., Fayard, 1982). O mesmo autor aborda o recurso cartesiano à analogia da causalidade para pensar Deus (enquanto *causa sui*) neste mesmo sentido de redução idólatrica (Cf. Id. - *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Quadrige / PUF, 1981, p. 428: "As Respostas apenas utilizam a analogia para reduzir a essência de Deus à regra geral que governa os entes finitos - a causalidade. E por isso que, longe de reduzir a tendência à univocidade, essa analogia aumenta-a"). No mesmo sentido se orienta a crítica feita à concepção cartesiana da transcendência de Deus, que não terá passado de uma "domesticação" da mesma, já indicada por Caeetano e Suárez (Cf.: PACHER, William C. - *The Domestication of Transcendence*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999; CORÉ, Antoine - "De l'arrondissement de la transcendence". in: *Revue théologique de Louvain*, 30 [1999], 357-375).

global, "a criação só contradiz a liberdade da criatura se a criação se confunde com a causalidade. A criação como relação de transcendência... marca, pelo contrário, a posição de um ser único e a sua ipseidade de efeito".⁷

Mas é Paul Ricoeur, numa leitura que fez da nomeação de Deus ao longo da tradição bíblica, quem mais directamente vai ao encontro dos problemas levantados por uma concepção idólatrica de Deus - e mesmo do conceito de "pai" que lhe é aplicado. Na Escritura, segundo o filósofo francês, assistimos a um processo que vai superando qualquer antropomorfismo crasso da concepção de Deus - mesmo o antropomorfismo formal da própria causalidade, unívoca e sem analogia - no sentido de uma relação a Deus como nomeação. E o caso mais exemplar desse processo de superação da concepção literal ou não-metafórica é, precisamente, o da nomeação de Deus como "pai". O nome afirma-se, aí, "contra o ídolo. Toda a filiação não metafórica, toda a descendência literal é, deste modo,

reduzida".⁸

reduzida".⁸ A causalidade da criação e da geração é, desse modo, superada na nomeação: "A geração é de natureza, a paternidade é de designação... Então, o pai é pai, porque é designado como e chamado pai".⁹

Ou seja, na nomeação bíblica de Deus como "pai" dá-se uma passagem do registo da causalidade ao da nomeação; superando assim toda a referência idólatrica a Deus. Desse modo, não se prescinde da nomeação de Deus, mas articula-se essa nomeação como invocação de um "tu" transcendente, articulado num nome que constitui marca de alteridade transcendente - e simultaneamente, de imanência simbólica.

Ora, a tematização do papel simbólico imanente dessa nomeação conduz-nos à segunda passagem, isto é, leva-nos do fantasma do "pai" ao símbolo do "pai".

2. Do fantasma ao símbolo

É dado mais ou menos comum a todas as ciências humanas que a "figura simbólica do pai se enraíza...

⁷ LEVINAS, Emmanuel. - *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 256s.

⁸ RICOEUR, Paul - *La paternité du fantôme ou symbolique*, in: Id. - *Le conflit des interprétations*. Paris, 1969, 458-486, aqui 475.

⁹ Idem. 461.

no imaginário¹⁰ psíquico individual e colectivo ou cultural. Essa figura simbólica, portanto, tem a sua origem e o seu desenvolvimento em toda a rede complexa de tensões, pulsões e conflitos que constituem a existência humana, seja no plano pessoal seja no plano social, e reflecte-se sobre o imaginário religioso e a respectiva linguagem.¹¹ Ora, a complexidade desse processo de desenvolvimento e confrontação com a figura do pai pode ser vista de vários prismas.

2.1. O primeiro, trabalhado essencialmente por Freud, é o que se costuma exprimir com a problemática do famoso "complexo de Édipo". Aí, o pai surge quer como concorrente na ocupação de um lugar que é desejado também pelo filho, quer como representante da lei e da sociedade que, por afirmação do seu poder absoluto, limita a liberdade do filho.

O mais interessante da análise de Freud - independentemente da sua global correcção - é o facto de não se limitar apenas - nem talvez essencialmente - aos problemas psíquicos individuais, mais ou menos identificá-

veis literalmente com esse complexo, mas no facto de esse mesmo complexo marcar o funcionamento e o imaginário social e religioso, sobretudo em contexto monárquico e monoteísta. Ora esse é, precisamente, o habitual contexto da nomeação de Deus como "pai". Retirada essa nomeação do domínio psíquico, onde vive em ligação com o complexo de Édipo, ela projecta esse mesmo complexo no campo social e religioso.

Assim, um Deus "pai" assume as características da imagem psíquica do pai. Só que, na perspectiva de Freud, essas características implicam uma escravização do filho - ou seja, tornam-se em fantasmas, agora não apenas individual, mas sócio-cultural. E os fantasmas devem ser derrubados, por questões de saúde mental e de maturidade dos filhos. Pensada a nomeação de Deus como "pai" nessa perspectiva, tornam-se compreensíveis os movimentos de reacção e ruptura emancipadora dos filhos: neste caso, dos súditos contra o soberano, dos cidadãos contra a lei, dos homens contra Deus. A "morte de Deus" seria, assim, uma consequência

¹⁰ MESLIN, Michel - *L'expérience humaine du divin*. Paris: Cerf, 317.

¹¹ Cf a obra clássica: VERCOTTE, A. e TAMANO, A. - *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-cultural Study*. Leuven: Mouton Publishers, 1980.

de Ele se ter tornado "pai".

2.2. Costuma-se, contudo, denunciar - e bem - o reducionismo da visão freudiana e perspetivar o símbolo do pai por outra via: precisamente a via do paternalismo amoroso, retirado do imaginário familiar, ou, na tradição teológica, do imaginário trinitário, revelado por Jesus Cristo. O pai assume, aí, o papel do refúgio seguro para os filhos angustiados; do consolador de todos os desconsolados com as agruras da vida; como garantia de tudo o que não podemos fazer e que em nós causa inúmeras frustrações.

Só que esta conversão amorosa e paternalista do símbolo do "pai" não é menos originadora de fantasmas que a anterior. Sobre tudo a partir do momento em que os filhos atingem a adolescência e pretendem afirmar-se maduros e autónomos, em relação ao pai, a figura paternalista continua a lançar sobre eles a sua sombra e a impedir uma autêntica maturidade. Transposto esse fantasma para o contexto religioso, acaba por corresponder a uma anulação da imanente autonomia do ser humano, semelhante ao caso do complexo de Édipo: agora, já não tanto por concorrência ou limitação, mas por

usurpação das responsabilidades.

O resultado dessas duas formas de fantasma, eventualmente assumidas pelo símbolo do "pai", acaba por ser o mesmo: um novo fantasma, agora reactivo, que surge de um desejo profundo de assassinato do pai. O fantasma, que escraviza, anula ou nem sequer dá espaço à nossa liberdade dá origem ao fantasma projectado por um desejo de emancipação, que reage a essa escravização. Se um desejo inicial dava origem à figura do pai, tornando-o criação e projecção do próprio desejo, agora é o desejo de emancipação que origina o movimento de assassinato do pai - tanto do pai tirano como do pai paternalista.

Ora, é longo, moroso e difícil o processo de superação de todos esses fantasmas, para se atingir a dimensão positiva e constituinte do símbolo. E a dimensão do símbolo é aquela em que se constitui a nossa própria identidade, o nosso próprio ser, no reconhecimento da nossa origem e, desse modo, na aceitação de nós mesmos, enquanto aceitação do que nos precede. Como tal, só quando a nomeação do "pai" atingir esse nível do símbolo será possível uma referência dos filhos a esse símbolo como a algo que os transcende, mas

sem que isso implique a anulação da imanente autonomia deles mesmos.

Mais uma vez, considero sumamente elucidativa a leitura que Paul Ricoeur faz do percurso bíblico nesse sentido. O próprio título que dá ao ensaio referido é de si elucidativo: "Paternidade: do fantasma ao símbolo". Esse percurso é o percurso da "paternidade não reconhecida, mortal e mortificante para o desejo, à paternidade reconhecida, tornada elo de amor e de vida".¹²

Ora, esse reconhecimento instaurador da paternidade como símbolo dá-se, precisamente, pela nomeação e invocação mútua do pai e do filho. Essa nomeação, enquanto articulação de uma relação a um "tu" que, simultaneamente, me transcende e me constitui, é que possibilita o reconhecimento simbólico, como ponto de chegada do movimento de aceitação do pai.

Assim também acontece na nomeação bíblica de Deus como "pai". Um primeiro movimento dessa nomeação seria antropomórfico e

provocaria, precisamente, o dinamismo do fantasma. Um segundo momento, o momento iconoclastico, seria o da negação desse fantasma, enquanto negação da idolatria. Um último momento seria o da recuperação do nome como símbolo de nomeação e reconhecimento da alteridade que nos constitui. Segundo o próprio Ricoeur, "esse movimento não atinge o seu termo senão na oração de Jesus, na qual se completam o retorno da figura do pai e o reconhecimento do pai".¹³

O dramático da história do cristianismo é que parece ter regressado ao ponto zero, para reiniciar todo o processo. Em vez de assumir a nomeação própria de Jesus Cristo, antropomorfizou, substancializando e anulando a analogia, a nomeação de Deus como "pai". O momento iconoclasta não se pôde, assim, evitar vindo a explodir na própria "morte de Deus", enquanto morte do fantasma do "pai". Importa pois, recuperando a invocação abática de Jesus, dar o passo em relação ao símbolo, reconhecendo

¹² RICOEUR, Paul - La paternité... 470. Antoine Vergote, na obra referida, elabora essa passagem ao símbolo no interior da própria superação psíquica do complexo de Édipo, na medida em que esse processo conduz não ao assassinato, mas a uma identificação com o pai, pela via de uma relação de alteridade (e não de substituição concorrencial). Nesse sentido, o "Nome-do-Pai" assume enorme importância, do ponto de vista religioso, para "retirar o homem crença da concentração em si mesmo" (SARAGLOU, V. - *Structuration psychique de l'expérience religieuse. La fonction paternelle*. Paris: L'Harmattan, 1997, p. 7).

¹³ Idem. 476.

o "pai" como uma invocação da nossa origem transcendente.¹⁴

Mas, com a passagem do fantasma ao símbolo, não se resolveram ainda todos os problemas inerentes à nomeação de Deus como "pai". De facto, por se tratar de um nome masculino, essa nomeação não marca apenas a relação pai-filho, mas também a relação tensional homem-mulher.

3. Da oposição à diferença

Este outro âmbito do problema situa-se para além da questão da monarquia ou do paternalismo - trata-se antes do âmbito específico do patriarcalismo. Se a monarquia e o paternalismo criavam problemas aos súbditos e aos filhos, sobretudo quando se tornavam desejosos de emancipação, o patriarcalismo cria problemas às esposas, isto é, às mães a quem é negada a emancipação, não por serem súbditas nem filhas, mas precisamente por serem mulheres. De facto, o complexo de Édipo e a sua solução mais não é do que uma perpetuação do patriarcalismo, já que apenas contempla a luta do filho (masculino) contra o pai (masculino), mesmo ainda está longe de ter

em ordem a assumir o seu lugar e tornar-se, por isso, no novo patriarca que irá dar origem a um novo ciclo, e assim sucessivamente. A mãe, essa é apenas objecto de desejo e disputa - mas, como objecto, nunca pode disputar nada nem a sua posição é, alguma vez, sujeita a disputa, até porque nem pelo filho é invejada.

Ora, o legítimo desejo de emancipação não atingiu apenas os filhos e os súbditos masculinos, mas também as esposas e as filhas. E o processo de problematização da nomeação do "pai" já não se deve, aqui, a questões de origem ou substituição, mas ao problema de os pais serem sempre masculinos. Ou melhor, o problema não é serem masculinos - o que é naturalmente inevitável - mas sim o facto de, por serem masculinos, ocuparem o lugar que ocupam.

Mas a luta feminista contra o "pai" - e contra a correspondente nomeação de Deus - é multifacetada, não podendo ser reduzida a um denominador comum, a não ser, talvez, a formal defesa da mulher. São conhecidas as várias fases desse feminismo e o processo histórico de articulação do mesmo ainda está longe de ter

¹⁴ Sobre o significado teológico dessa passagem, ver: DUQUE, João - "Pai" - ou a alteridade do nome, in: *EM NOME de Deus Pai*, Lisboa: Ed. Didaktika (UCP), 1999, 264-285.

terminado. Classicamente, consideram-se pelo menos três tipos diferentes de feminismo: o igualitário (que segue o modelo do homem, que pretende imitar); o ginocêntrico (que pressupõe a maior perfeição da mulher); o "misto" (no sentido de que pretende articular, positivamente, a diferença entre feminino e masculino).¹⁵ É evidente que as primeiras duas formas - sobretudo a segunda - influenciam as afirmações mais radicais contra o uso da nomeação de Deus como "pai". Mas, no fundo, também a terceira forma levanta problemas, sobretudo a determinado exclusivismo dessa nomeação, que não contempla uma metade da humanidade mista.

Neste âmbito concreto da problematização da nomeação de Deus como "pai", penso ser importante efectuar também uma passagem: precisamente o percurso da oposição, rumo à diferença (tal como é sugerida por aquela terceira via do feminismo). A oposição, por seu turno, pode articular-se numa luta aberta, que equivaleria ao desejo genérico de eliminação do homem - e, correspondentemente, da figura do pai. Essa luta acabaria por ter o mesmo desfecho,

embora por razões diferentes, da luta do filho: ou seja, o assassinato do "pai". No plano teológico, isso significaria a morte da nomeação de Deus como "pai". E, de facto, é isso que propõem algumas teologias feministas.

Mas o esquema da oposição pode assumir uma fisionomia mais subtil e encoberta: precisamente a do seu contrário. Assim, poder-se-ia imaginar uma nomeação que conseguisse uma síntese dos partidos em luta, para satisfazer ambos os lados e ser, desse modo, mais fiel à verdade. Deus seria, assim "pai-mãe", "ele-ela" ou uma força neutra que conjugasse em si o feminino e o masculino. Mas a oposição, se bem que resolvida na nomeação de Deus, continuaria activa e constituiria constante fantasma da própria nomeação.

Proponho, também aqui, a passagem ao reconhecimento da nomeação de "Deus-pai" como símbolo de nomeação de uma alteridade que nos constitui. Sendo assim, essa alteridade pode perfeitamente ser nomeada como mãe - ou de outra forma. O importante da nomeação é que nela se articule linguisticamente uma referência ao outro, enquanto cons-

¹⁵ Sobre estas formas de «feminismo», ver: MARTINHO TOLDY, Teresa - «Teologia Feminista - Porque?», in: *Cadernos* (1999-2000) (no prelo).

titutiva da nossa própria identidade.¹⁶ Ou seja, é em relação à "mãe" e/ou ao "pai" que somos constituídos filhos. É essa relação, na invocação do nome, que nos torna naquilo que somos:

precisamente filhos. Esse, é também o modelo da nomeação abática de Jesus.

Ora, essa invocação implica o reconhecimento das diferenças, a vários níveis. Antes de tudo, implica o reconhecimento da diferença entre filho e pai ou mãe e vice-versa. Implica, simultaneamente, o reconhecimento da diferença entre criador e criatura, origem e originado. Implica, alargando o leque, o reconhecimento da diferença entre as próprias criaturas. E, no interior dessa diferença, o positivo reconhecimento da diferença fundamental entre homem e mulher.

Mas, assim como a nomeação de Deus como "pai", ao articular uma diferença não articula uma diferença, isto é, uma ausência de relação, também todas as diferenças contidas nessa nomeação articulam, simultaneamente, uma relação. Assim, também a diferença homem-mulher, orientada para a nomeação simbólica de Deus como "pai", deixa

de ser uma diferença de oposição ou de indiferença, para se tomar numa diferença de relação, isto é, de constituição mútua de identidade.

Transformado assim o feminismo - e a própria teologia feminista - a nomeação de Deus como "pai" já não constituiria um fantasma aniquilador mas um símbolo libertador da diferença para a relação. Símbolo que, por constituir a nomeação de um Deus-amor - da *agapê* divina - serviria de fundamento e origem do próprio amor humano, basicamente do amor entre homem e mulher, anterior e posterior a todo os machismos e feminismos.

Conclusão: de novo a "paternidade"

Para resumir e concluir, poder-se-á afirmar que, frente a todas estas questionamentos, só há três saídas possíveis. Ou se assumem radicalmente e se prescinde da nomeação de Deus como "pai"; ou se consideram os problemas como irrelevantes e desprovidos de sentido, e continua-se ingenuamente a nomear Deus como "pai"; ou se aproveita a oportunidade criada por essas problematizações,

¹⁶ Daí a superação da identificação substancialista de Deus com "pai" (o "masculino") ou com "mãe" (o "feminino"), ou mesmo com ambos simultaneamente (uma espécie de mistura ou identidade transcendental dos sexos, prévia à sua distinção ou separação...).

para repensar o sentido da nomeação de Deus como "pai", a fim de determinar uma possibilidade de continuar a praticá-la.

No primeiro caso, que seria o mais fácil e imediato, embateríamos com o problema, em primeiro lugar, de ter que pôr de parte uma nomeação profundamente enraizada na tradição religiosa - mormente na tradição cristã. E todos os radicais cortes com a tradição se revelam sempre, a médio prazo, meros exercícios de ignorância arrogante de quem pretende tudo começar do zero.

Mas, mesmo que admitíssemos a possibilidade de alguma vez poder produzir esse corte radical, permaneceria a questão do substituto, já que de uma qualquer nomeação precisaríamos sempre, não fôssemos nós seres de linguagem. Substituiríamos a nomeação de "pai" pela de "mãe"? Mas que ganharíamos nós com isso, a não ser uma viragem da mesma moeda para a outra face? E em que seria melhor o matriarcalismo que o patriarcalismo?¹⁷

No segundo caso, ao ignorarmos ou não levarmos em conta as críticas acima referidas, apenas estaríamos a

diferença entre Criador e criatura, assim como as diferenças entre as criaturas. Mas reconhecemos, também, que essa diferença vive de uma constante e mútua doação. E se é o dom gratuito, como excesso da nossa necessidade limitada, que caracteriza o Deus misericordioso e simultaneamente transcendente e outro, precisamente o Pai de Jesus Cristo, então a nomeação desse dom, enquanto "pai", significa, primeiro que tudo, acolher o dom e agradecer a sua doação. Mas significa, simultaneamente, fazer-se dom, tal como Ele.

Finalmente, para regressarmos ao que foi dito no início, convém salien-

tar que, se Deus é a origem imemorial e a pátria inominável para onde tudo caminha, a sua nomeação como "pai" mantém viva e dinâmica a tensão entre a impossibilidade, da nomeação do inominável e a sua necessidade.

"Pai" articula, dessa forma e enquanto nome-símbolo, a própria tensão de todo o falar sobre e a Deus, que é a tensão da própria experiência humana - por isso, articulada na linguagem - do Deus inarticulável, indizível, inefável. "Pai" articula a alteridade originária e salvífico-escatológica de Deus, simultaneamente imanente e transcendente ao ser humano e ao mundo.

¹⁷ Cf. HAUSMAN, Noëlle - «Dieu, père ou mère? Un choix possible? in: NRT, 121 (1999), 386-396.
¹⁸ Cit. em: SUBARÉS, Manuel - «Uma ciência para os nítos e o transcendente. A hipótese de René Girard». In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (1992), 581-598, 581.