

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVIII  
Enero-Junio 2022  
Número 73

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

**Pedro Riquelme Oliva**

*La Iglesia de Murcia, reducto de catolicidad en el Sexenio Democrático español (1868-1874).....* 1-32

**Gloria Silvana Elías**

*La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto.....* 33-51

**Álvaro Pereira Delgado**

*Aproximación bíblica a la experiencia del miedo.....* 53-75

**Jon Mentxakatorre Odriozola**

*Subcreator: antropología lingüística y physis entre Adán y Tolkien.....* 77-98

**Ludmila B. Maevskaya & Khaisam Muhammad Aga**

*Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966)....* 99-110

**Martín Carbajo Núñez**

*Education and Integral Ecology. The Role of Family, Spirituality and University....* 111-128

**João Manuel Duque**

*Catolicismo, Modernidade e Pós-Modernidade.....* 129-142

**Verónica Murillo Gallegos**

*Escotismo en Nueva España: ley natural y evangelización.....* 143-161

**Álvaro Roca Palop**

*La posibilidad de recuperar la inocencia de todo hombre.....* 163-186

**Claudio César Calabrese - Fernando Brambila - Eduardo de la Vega Segura - Anthony Torres Hernández**

*Energía y medio ambiente. Una mirada desde la Encíclica Laudato Si'.....* 187-204

**Jesús Sánchez-Camacho – José David Urchaga-Litago – Ninfa Watt**

*Reforma educativa en el tardofranquismo. Una mirada desde el periodismo religioso de la revista Vida Nueva.....* 205-221

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Ángel J. Navarro Guareño – Anna de Montserrat Vallvè – Eloi Aran Sala - Francesc Xavier Marín Torné - Anna Eva Jarabo Fidalgo**

*Los lugares de culto como experiencia educativa (I): Fundamentación pedagógica. La Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático.....* 223-238

### DOCUMENTA

**Francisco Gómez Ortín**

*Bio-bibliografía de Miguel Palao Rico.....* 239-243

**BIBLIOGRAFÍA.....** 245-284

**LIBROS RECIBIDOS.....** 285-286

# CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://www.revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Österreich), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

## **Comité Científico / Scientific Committee**

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2022 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## **Antiguos directores**

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## CATOLICISMO, MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

### CATHOLICITY, MODERNITY AND POSTMODERNITY

**JOÃO MANUEL DUQUE**

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião

ORCID: 0000-0002-9252-6709

jmduque@sapo.pt

Recibido 3 de febrero de 2021 / Aceptado 24 de marzo de 2021

*Resumen:* El artículo pretende poner en relación las vastas nociones de catolicismo, modernidad y posmodernidad, asumidas como conceptos-símbolo. Partiendo de una relación establecida por Agamben entre cristianismo, capitalismo y ciencia, en el contexto de la pandemia, se explora el lugar de la catolicidad en la compleja relación entre una modernidad de grandes narrativas y una posmodernidad de pequeñas narrativas, en el sentido de superación de ambos modelos, en dirección a una articulación de lo universal con lo particular, inspirado en la encíclica *Fratelli Tutti*.

*Palabras clave:* Catolicidad, Modernidad, Pandemia, Particular, Posmodernidad, Universal.

*Abstract:* The article intends to put in relation the vast notions of catholicism, modernity and modernity, assumed as symbol-concepts. Starting from a relationship established by Agamben between christianity, capitalism and science, in the context of the pandemic, the place of catholicity is explored in the complex relationship between a modernity of great narratives and a post-modernity of small narratives, in the sense of overcoming both models, towards an articulation of the universal with the particular, inspired by the Encyclic *Fratelli Tutti*.

*Keywords:* Catholicity, Modernity, Pandemic, Postmodernity, Particular, Universal.

## Introdução

O título proposto exige, evidentemente, que se façam escolhas. Qualquer um dos termos é suficientemente vasto e, nalguns casos, até mesmo plurisé-mico, para poder ser tratado aqui decentemente. Ao mesmo tempo, as perspetivas de abordagem poderiam ser muito variadas. O impulso mais imediato, levar-nos-ia a um tratamento histórico, que se centraria, eventualmente, nas reações da Santa Sé aos movimentos modernos e pós-modernos, através de textos emblemáticos. Mas isso implicaria assumir os três conceitos do título como etiquetas para certos fenómenos históricos, o que é sem dúvida redutor. Eu prefiro assumi-los como conceitos-símbolo, que em si recolhem variadíssimas formas de estar no mundo, mesmo que sempre determinadas historicamente<sup>1</sup>. Mas não vou fazer a história desses modos e das respetivas tensões. Proponho apenas uma espécie de “meditação” sobre modalidades e possibilidades de existência, configurando um catolicismo em contexto contemporâneo, necessariamente moderno e pós-moderno – e eventualmente até para além de ambas as configurações – pois não existe catolicismo sem algum tipo de configuração histórica concreta. E adianto, desde já, um conceito de catolicismo que não se reduz a um determinado espírito ou ambiente, ou mesmo a algo abstrato, também não apenas a certas formas concretas e históricas de presença institucional, individual e comunitária, mas sobretudo assumo-o também como conceito-símbolo de certos estilos de habitar o mundo que, embora encontrem nas diversas comunidades da Igreja Católica (Romana) uma configuração muito própria, em rigor não se limitam a essa configuração. Ao mesmo tempo, tomarei a relação entre modernidade e pós-modernidade a partir da perspetiva de abordagem de Jean-François Lyotard, enquanto afirmação e crise das meta-narrativas<sup>2</sup>. Tomo a modernidade como uma compreensão do real a partir de uma perspetiva *unificadora* (até ao extremo do monismo e da univocidade), sobretudo baseada na racionalidade científica, que pretende fornecer uma leitura *forte* quanto ao nível da certeza com que se compreende e explica a realidade. A pós-modernidade, por seu turno, começa precisamente com o ceticismo relativamente a essa pretensão, chegando a afirmar a incomensurabilidade das narrativas fragmentadas, que não permitem por isso uma compreensão total e abrangente do mundo, mas apenas leituras parciais.

---

<sup>1</sup> Cf. João Manuel Duque, *Para o diálogo com a pós-modernidade* (S. Paulo: Paulus, 2016).

<sup>2</sup> Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris: Ed. Minuit, 1979).

Para escapar a esta espécie de indecisão inicial quanto ao caminho a seguir, proponho um ponto de partida muito concreto e muito atual. Esse ponto de partida irá determinar o percurso e irá provocar algumas reduções do horizonte. Assumo esse risco claramente. Como tal, muitos aspetos legitimamente evocados pelo título terão que ficar de fora, o que poderá desiludir certamente muitos leitores.

O ponto de partida que escolho é um pequeno texto de Giorgio Agamben, escrito em 2 de maio de 2020, a propósito precisamente da situação pandémica. O texto intitula-se, muito emblematicamente, “a medicina como religião” e enquadra-se na posição fortemente crítica do seu autor, em relação ao modo como as autoridades tem tratado a questão da pandemia. Não me revejo nessa posição radical – ainda que reconheça ser reveladora e mesmo desconstrutora de alguns aspetos importantes da atualidade – mas sirvo-me de um conjunto de categorizações e relações estabelecidas por Agamben, para tecer algumas considerações sobre o assunto proposto no título.

## 1. Meta-narrativas modernas

“No ocidente moderno conviveram e, de certo modo, ainda convivem três grandes sistemas de crenças: o cristianismo, o capitalismo e a ciência. Na história da modernidade, estas três ‘religiões’ várias vezes se cruzaram necessariamente, entrando de quando em vez em conflito e, depois, reconciliando-se de diversos modos, até ter atingido, progressivamente, uma espécie de convivência pacífica e articulada, senão uma verdadeira colaboração, em nome do interesse comum”<sup>3</sup>.

A afirmação contém vários elementos que soam estranhos, pelo menos à primeira vista e se levarmos em conta determinados pressupostos. Em primeiro lugar, denominam-se “religiões” os três sistemas da modernidade. O que não soa estranho em relação ao cristianismo – ainda que, mesmo aí, seja muito discutido o seu estatuto como pura “religião”. Talvez aí o conceito estrito de catolicismo seja mais adequado, pois é mais habitual considerar “religiosa” a configuração católica do cristianismo. Mas não é aqui o lugar para entrar nesse debate<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica* (Macerata: Quodlibet, 2020), 69.

<sup>4</sup> Opto por não retomar, aqui, as perspetivas que consideram o cristianismo como “religião da saída da religião”, que em rigor assumem tópicos modernos (com referência

Que se denomine o capitalismo – enquanto sistema económico que se considera obedecer a uma racionalidade própria – como um “sistema de crenças”, já é claramente mais estranho. Que daí se deduza o seu estatuto “religioso” é apenas um pequeno passo. Estranhamente, entre uma afirmação e outra situa-se um conjunto de nuances que nos poderão colocar no interior do debate entre modernidade e pós-modernidade. De facto, uma epistemologia que considera um sistema económico como um sistema de crenças é, sem dúvida, uma epistemologia que superou a identificação da racionalidade económica (e mesmo de toda a racionalidade) como algo exterior à dimensão da crença, em muitos contextos opondo-se frontalmente a essa dimensão. Se esta modalidade de epistemologia tendencialmente racionalizante foi tradicionalmente identificada como a modernidade, então será pós-moderna a sua superação, com o reconhecimento de que a dimensão da crença determina fortemente os sistemas económicos, nomeadamente o capitalismo<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo, contudo, ao considerá-lo como “religião” afirma-se, até certo ponto, a sua pretensão forte e por assim dizer absoluta, enquanto sistema de interpretação do real, até ao ponto de se poder tornar uma religião idolátrica (como, aliás, parece insinuar Agamben). Regressaríamos, assim, às afirmações fortes da racionalidade moderna, com as suas meta-narrativas, de que aliás o capitalismo seria um exemplo claro, enquanto fundamento de certo paradigma de globalização. Pós-modernidade e modernidade parecem cruzar-se, portanto, na afirmação do capitalismo como sistema de crenças e como sistema “religioso”.

Esse cruzamento é ainda mais evidente e radical no caso da ciência. Essa, de facto, na modernidade assumiu o lugar supremo de uma pretensa absolutização da razão, segundo determinado método, até chegar a afirmar ser a única leitura “verdadeira” da realidade. E construiu-se como sistema, precisamente por oposição aos tradicionais sistemas de crenças, denominados supersticiosos, nomeadamente o catolicismo. Essa sua pretensão absoluta é que a levou, no coração da modernidade, a pretender substituir todas as outras mundividências, acabando por pretender substituir a religião mesma, sobre-

---

à teologia da secularização de Dietrich Bonhoeffer, por exemplo) e tópicos pós-modernos (no contexto de uma “teologia” da *kenose* ou da desconstrução, tal como elaboradas por exemplo por Gianni Vattimo, Jean-Luc Nancy e mesmo Carlos Mendoza-Álvarez). Cf. Carlos Mendoza-Álvarez, *O Deus escondido da pós-modernidade* (S. Paulo: Realizações Editora, 2011)

<sup>5</sup> Estamos perante o que poderíamos denominar uma conceção hermenêutica da ciência económica, na medida em que ganha consciência dos seus pressupostos, a vários níveis.

tudo na sua função orientadora da sociedade e dos sujeitos. Mas, ao ser por ele definida, explicitamente, como sistema de crenças – e não propriamente de certezas – também a ciência é sujeita, por Agamben, a uma revisão por parte da epistemologia pós-moderna, que recusa todas as afirmações absolutas de uma racionalidade calculadora. Aliás, a pandemia parece estar a mostrar – pelo menos assim o pretende Agamben – os limites, as inseguranças e as incertezas da ciência. Estamos, de novo, numa relação circular e paradoxal entre modernidade e pós-modernidade, a marcar o estatuto atual da ciência.

Certas perspetivas históricas tendem a considerar que a modernidade propriamente dita terá sido definitivamente superada pela pós-modernidade. Também nesse sentido as afirmações de Agamben são estranhas. De facto, na sua leitura, os três sistemas típicos da modernidade ainda convivem, ou seja, não foram superados propriamente, nem cada um deles nem a relação entre eles. E, ao considerá-los “religiosos”, aplica-lhes um estatuto que terá sido ironicamente típico da modernidade: precisamente o facto de constituírem meta-narrativas fundantes da realidade, na sua globalidade. É certo que, ao terem aprendido a conviver uns com os outros, os sistemas tiveram que aceitar uma certa relativização e, por isso, certo pluralismo dos sistemas de crenças – o que já corresponderia mais ao pluralismo pós-moderno do que ao absolutismo moderno de cada sistema. Mas, ao se assumirem como sistemas de crenças suficientemente fortes para serem considerados “religião”, teriam que manter alguma pretensão a uma explicação global e única do sentido da realidade. Parecem manter, por isso, o seu estatuto de meta-narrativas quase metafísicas. Independentemente de certa ironia que possa marcar o texto de Agamben, esta leitura revela que a relação do cristianismo – e especificamente do catolicismo, que é a configuração mais presente na mente do autor – com a modernidade e a pós-modernidade – paradigmaticamente representada na relação com a ciência e com o capitalismo – continua complexa e paradoxalmente ambígua.

Uma das afirmações mais estranhas da citação referida parece ser a de que o cristianismo atingiu uma fase de “convivência pacífica e articulada” com os outros dois sistemas modernos. De facto, o cristianismo – e especificamente o catolicismo – terá começado por recusar, pelo menos oficialmente, a modernidade em bloco. As tentativas de aproximação foram, inicialmente, mais propriamente protestantes – nomeadamente com a denominada “teologia da secularização” e mesmo a “teologia liberal” – ou então modernistas, o que as tornava aparentemente inconciliáveis com o catolicismo.

É claro que a estranheza das afirmações de Agamben pode ser mitigada pelos textos magisteriais do Concílio do Vaticano II e posteriores. Aí, de facto, vemos vontade – e, em muitos casos, realização eficaz – de uma aproximação à

modernidade, enquanto aproximação a alguns dos seus valores fundamentais, nomeadamente os valores defendidos no âmbito da ciência. Mas essa aproximação dialogante com o mundo moderno, mediado sobretudo numa cultura científica e tecnológica, significou, no âmbito do Concílio do Vaticano II, uma leitura tendencialmente otimista – alguns diriam mesmo que “ingénua” – da modernidade. As grandes conquistas da humanidade são aí assumidas com interesse e como caminho possível para a realização da missão da Igreja no mundo. Uma certa teologia do mundo, já não assumido em contraposição ao Reino de Deus, mas como lugar da sua realização, ainda que parcial, permite uma inserção positiva do cristianismo e das suas comunidades concretas na realidade, entretanto marcada pela modernidade secular.

Isso pressupõe, contudo, algo comum ao cristianismo – nomeadamente ao cristianismo católico – e à modernidade – nomeadamente à modernidade científica. De um modo geral, podemos considerar que esse elemento comum seja a “razão”, tradicionalmente valorizada pela teologia católica, na sua complexa relação com a “fé”. Estranhamente, contudo, não pressentimos essa racionalidade comum por detrás dos sistemas, tal como são descritos por Agamben. Suspeita-se, isso sim, que a racionalidade entrou em crise e, por isso mesmo, transformados o capitalismo e a ciência em religiões, do que se trata agora é de manipulação afetiva, através da crença (não propriamente da racionalidade)<sup>6</sup>. Será porque o catolicismo e a ciência encontraram algo – o interesse comum – que supera a especificidade de cada um e permite ou exige mesmo essa convivência pacífica? Mas qual o estatuto desse “comum interesse”: o estatuto de cada um; a sua imagem pública; o seu perfil comunicacional? Ou será que a sua transformação em sistemas de crenças acontece, antes, porque os três sistemas se tornaram pós-modernos, fragmentados e relativizados, por isso conscientes dos seus limites e das suas incertezas, enquanto subsistemas parciais, no interior de um sistema social pós-secular?<sup>7</sup>

## 2. Primado da ciência – ou revelação da sua crise?

A certo ponto do mesmo texto, Agamben lança a sua ofensiva de forma explícita, no contexto da pandemia: “Assim se mede como as duas outras

---

<sup>6</sup> Tudo isto apresenta, contudo, elementos muito complexos, sobretudo quanto ao lugar da crença no processo de referência à verdade, inclusive no âmbito da ciência. Ver João Manuel Duque, “‘A verdade vos libertará’ (Jo 8,32). Experiências religiosas perante o desafio da ‘pós-verdade’”, *Carthaginensia* 36/69 (2020): 61-80.

<sup>7</sup> Cf. Vincenzo Rosito, *Postsecularismo* (Bologna: EDB, 2017).



religiões do ocidente, a religião de Cristo e a religião do dinheiro, cederam o primado, aparentemente sem combater, à medicina e à ciência. A Igreja renegou pura e simplesmente os seus princípios, esquecendo que o santo de quem o atual pontífice tomou o nome abraçava os leprosos, que uma das obras de misericórdia era visitar os doentes, que os sacramentos só se podem administrar em presença. O capitalismo, da sua parte, embora com algum protesto, aceitou perdas de produção que nunca tinha ousado assumir, provavelmente esperando encontrar, mais tarde, um acordo com a nova religião, que parece estar disposta a transigir neste ponto”.<sup>8</sup>

Estará a ciência a ultrapassar-se a si mesma, abandonando a sua configuração moderna e assumindo-se, enquanto sistema de crenças, como atual suprema instância de orientação? Não estará ela a assumir mesmo uma função escatológica até então própria do cristianismo – e que Agamben diz ter perdido, precisamente por rendição à mundanidade moderna<sup>9</sup>? Não se transferiram as promessas de salvação – e as correspondentes expectativas utópicas – precisamente para o âmbito da ciência médica, como se tornou mais manifesto em tempo de pandemia? Mas não significa isso, precisamente, a crise da ciência moderna – aliás, a crise de todos os sistemas de crenças – que, ao radicalizarem as suas pretensões, deixam ainda mais a nu as suas debilidades e a incapacidade de realizarem as respetivas promessas? De novo a dialética da modernidade, portanto<sup>10</sup>.

É claro que, pelo menos no que se refere ao cristianismo – sobretudo e mais visivelmente ao cristianismo católico – as razões evocadas para a aceitação pacífica do confinamento, por ocasião da pandemia, poderão ser outras completamente diferentes, que não o medo ou a subjugação à norma ditada pela ciência e aplicada pela política, como parece pretender Agamben<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Agamben, *A che punto siamo?*, 73.

<sup>9</sup> Cf. Agamben, *A che punto siamo?*, 73. O autor refere a perda da instância escatológica no cristianismo e a substituição pela crise permanente, no capitalismo, falando numa recuperação da escatologia pela medicina, mas sem oferta de uma salvação final, antes como escatologia da saúde provisória – uma pequena escatologia, a fazer justiça às “pequenas transcendências” da pós-modernidade.

<sup>10</sup> Cf. Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Amsterdam: Querido Verlag, 1947).

<sup>11</sup> A esse propósito, a “pós-modernidade” de Agamben leva-o a um uso problemático da retórica, que parece tornar verdade aquilo que, em realidade, não o é. De facto, os paralelos que coloca não levam em consideração a notável diferença das situações (por exemplo, entre os leprosos – que contaminam e não são contaminados – e os idosos, que podem ser contaminados e, por isso, vitimados), mas são usados apenas em função do seu efeito imediato. Trata-se de uma espécie de “fake news”, com a única diferença de que, aqui, a

Mas não deixa de ser emblemática a predominância da ciência médica – e não só em relação ao cristianismo e ao capitalismo, mas também em relação ao poder político.

Em certo sentido, tendo em conta a paz atingida entre cristianismo e ciência moderna, parece compreensível a atitude da Igreja descrita por Agamben. Numa perspectiva tendencialmente moderna, se ambas partilham de uma racionalidade comum, será em nome dessa racionalidade que, no fundo, deverão pautar a sua atuação. E a Igreja católica não é uma seita de irracionais, por isso não se estranha que se entenda bem com a ciência.

Mas a questão, em realidade, é mais profunda. Não se trata, necessariamente ou apenas – mesmo que isso possa acontecer – de uma rendição ao sistema ainda moderno e absolutista da ciência – ou já a uma ciência que se excedeu e, ao ser mais moderna do que toda a modernidade se tornou, propriamente, pós-moderna, pois apresenta pretensões que vão além daquelas que o seu estatuto moderno lhe permitiria – ou já seriam inerentes ao paradigma da modernidade? Trata-se, talvez, de uma alteração de paradigma na própria atitude da Igreja – devido, eventualmente, à alteração do paradigma da ciência, como já antes se tinha alterado o paradigma do capitalismo, ambos com pretensão de se tronarem “religiões absolutas”. Estaremos perante uma passagem do paradigma moderno das meta-narrativas absolutas, a partir de uma problemática identificação da universalidade com a totalidade do real, para um paradigma pós-moderno de pequenas narrativas locais e relacionais; ao mesmo tempo, ao se considerar a possibilidade de universalização dessas pequenas narrativas, no contexto de um outro modo de globalização, não estará esta posição já para além da simples pós-modernidade fragmentada? Nesse sentido, estará o catolicismo a superar mesmo as modalidades moderna e pós-moderna – ainda que em muitos casos pacífica, mas não por isso menos problemática – de relação com o sistema científico e, sobretudo, com o sistema capitalista – e com os sistemas políticos correspondentes? E não poderá o momento que atravessamos revelar uma nova configuração da sua relação também consigo mesmo e com a sua aproximação ao mundo moderno e pós-moderno?

Sou de opinião que a evolução de certo catolicismo contemporâneo vai no sentido, não de se fazer simplesmente eco de uma meta-narrativa correspondente à racionalidade moderna, enquanto articulação de um certo perfil de humanismo, nem de certa crítica ou superação dessa racionalidade, seja

---

crítica é mais fácil de realizar, uma vez pode ainda recorrer ao argumento, ao contrário da sua manipulação comunicacional.

pela retoma de certas modalidades pré-modernas seja pela construção de formas pós-rationais e simplesmente emotivas (a que poderíamos chamar pós-modernas), mas no sentido de atribuir pertinência universal – e, por isso, não simplesmente sectária, tribal, individual, sentimental – a práticas locais significativas, levadas a cabo por pequenos grupos, mesmo por indivíduos, como alternativa à narrativa global predominante (seja ela uniformizante ou fragmentada). Nesse sentido, o catolicismo poderia ter algo a dizer aos outros sistemas, sem se lhes opor radicalmente, mas também sem simplesmente se render às suas pretensões absolutas, embora não necessariamente racionais.

### 3. A universalidade das “pequenas narrativas”

Tendo em conta certas configurações atuais e também – talvez sobretudo – os recentes documentos emblemáticos do magistério, de forma especial a última Encíclica do Papa Francisco, “Fratelli Tutti”<sup>12</sup>, podemos assumir que a articulação complexa do cristianismo como modernidade e como pós-modernidade se joga no conceito de globalização. Contudo, esta já não pode ser entendida como totalidade de um mundo organizado uniformemente a partir de uma narrativa única, de uma grande narrativa, que também se assume como meta-narrativa ou narrativa fundante e justificante de todas as outras narrativas. A atual globalização, na perspectiva cristã, corresponde à *catolicidade* do cristianismo e não a um *catolicismo* como bloco religioso definido por uma forma única global, enquanto totalidade mundial.

Por um lado, uma globalização segundo o princípio da catolicidade não é simplesmente pós-moderna, no sentido de relativista ou fragmentada. Isso originaria uma recuperação da modalidade tribal de constituição comunitária – e que acentuaria a imunização dos sujeitos e dos grupos, uns em relação aos outros<sup>13</sup>. A globalização da catolicidade implica, pelo contrário, a consciência de que todos estão relacionados com todos e com tudo, e todos são responsáveis por todos e por tudo. Nesse sentido, não é possível construir ilhas individuais ou de grupo, pretensamente imunes ao resto do mundo. Pensar e viver catolicamente seria pensar e viver universalmente, assumindo o quotidiano de todo o planeta – não apenas dos humanos, mas de tudo o que nele existe.

---

<sup>12</sup> Cf. Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti, sobre a fraternidade e a amizade social* (Vaticano: Tipografia Vaticana, 2020).

<sup>13</sup> Cf. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002).

Mas, por outro lado, a globalização da catolicidade também não é simplesmente moderna, na recuperação de uma meta-narrativa única, como se uma forma do humano – eventualmente a do humanismo europeu, baseada no ideal do homem masculino e branco – fosse a única verdadeira e universal, e por isso devesse ser implantada, mesmo exportada para todo o planeta. Essa globalização confundiria o conceito de universalidade com o conceito de totalidade, identificando a globalidade universal com a uniformidade de um determinado modo de ser. Essa pretensa meta-narrativa é substituída pelas múltiplas narrativas locais, como pequenas narrativas de sentido, a serem levadas a sério, na busca do humano comum – da catolicidade do humano, em sentido próprio.

O grande desafio da catolicidade será o grande desafio da fraternidade aberta, segundo o modelo proposto pelo Papa Francisco. Ao tratar-se de uma catolicidade segundo o modelo da parábola do samaritano, coloca no seu centro a relação ao próximo, para além da relação ao socius. Não se trata, portanto, da recuperação dos vínculos comunitários com base em pressupostos ou propriedades, sejam eles raciais, étnicos, de interesse, de classe, etc. A fraternidade aberta é universal – ou seja, católica – precisamente na medida em que acolhe como irmão qualquer um<sup>14</sup> - o que significa também qualquer uma, pois nem o pressuposto de sexo ou de género é aqui limitador, mesmo que isso quase não seja referido explicitamente na recente encíclica. Mas a sua afirmação inicial é clara: estamos perante a proposta de uma “...fraternidade aberta, que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita” (nº 1), assim como de muitos outros aspetos que pudessem condicionar o seu exercício. Nesse sentido, supera-se certa tendência pós-moderna de fragmentação tribal, como se as pequenas narrativas (paradoxalmente absolutizadas na sua parcialidade) pudessem ser fundamento de contraposição entre grupos humanos, impossibilitando assim a dimensão da catolicidade.

Não fique, contudo, a ideia de que se trata, nesta proposta de fraternidade aberta, de uma perspetiva indefinida, em rigor abstrata, sem referência à incarnação local do seu exercício. Esta corresponderia a uma compreensão – diríamos que moderna – da universalidade que a identifica simplesmente com a abstração de um princípio ou de um conceito, sem levar em conta a sua aplicação concreta num determinado momento e num determinado espaço. É esse modo de compreensão que pretende superar a apresentação de certos

---

<sup>14</sup> Cf. João Manuel Duque, *O próximo e a comunidade. Breve leitura da Fratelli Tutti* (Lisboa: UCÉditora, 2021).

aspectos da noção de proximidade, na distinção entre o próximo e o sócio, inspirada explicitamente numa proposta de leitura de Paul Ricoeur<sup>15</sup>. De facto, a definição do próximo por oposição ao sócio poderia originar a ideia de que a incondicionalidade do amor – identificado com a sua catolicidade – não levasse em conta a condição concreta em que encontra realização. Ora, o conceito de próximo refere-se precisamente a certa articulação local. Não no sentido tribal do sócio – na sua dimensão propriamente redutora ou condicionada – mas no sentido de exposição corpo a corpo, na proximidade de uma relação concreta. Nesse sentido, a fraternidade aberta não é abstrata e “qualquer um ou qualquer uma” a que se refere não representa um princípio global ou total, sem incarnação particular. Pelo contrário, é na particularidade incondicional do cuidado e da solidariedade com qualquer um e qualquer uma, que esteja concretamente perante qualquer um ou qualquer uma, que se articula a universalidade da fraternidade aberta, na sua dimensão propriamente católica.

Isso permite avançar a ideia de uma catolicidade que seja, ao mesmo tempo, mais do que a totalidade e a uniformidade moderna das grandes narrativas ou das meta-narrativas – na eventual concorrência ou na possível coexistência pacífica entre as grandes narrativas do cristianismo, do capitalismo e da ciência – e mais do que a fragmentação tribal das pequenas narrativas simplesmente particulares. Uma humanidade verdadeiramente global poderia ganhar muito em assumir este princípio católico da universalidade do compromisso particular – princípio que pretende validade muito para além do sistema de crenças que poderia ser o cristianismo.

Por um lado, isso implica a possibilidade da universalização do particular, num sentido semelhante àquele que propõe David Tracy<sup>16</sup>; por outro lado, implica igualmente a possibilidade da encarnação particular do universal. Uma fraternidade aberta e verdadeiramente universal só será real se assumida no corpo a corpo particular e no interior de narrativas comunitárias particulares; por sua vez, a relação interpessoal e comunitária local só evitam o perigo do tribalismo fechado se assumirem claramente o seu horizonte universal de sentido, que é um horizonte aberto a qualquer um ou

---

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, “Le *socius* et le prochain”. in Paul Ricoeur, *HISTOIRE ET VERITÉ* (Paris: Ed. du Seuil, 1967), 113-127.

<sup>16</sup> Cf. David Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 12: “In their production, there is also the following paradox: though highly particular in origin and expression, classics have the possibility of being universal in their effect”.

uma, e não apenas ao “sócio” – mesmo ao amigo – local (ou virtual). Esse será o horizonte da catolicidade.

A proposta de Johann Baptist Metz parece-me exemplar, a esse propósito. Em muitos aspetos, a sua teologia, sendo devedora das leituras filosóficas da escola crítica de Frankfurt, assume de forma séria o desafio da modernidade como um desafio essencialmente positivo, a manter, mesmo perante a sua desconstrução através de certas formas de pós-modernismo. Nesse sentido, não abdica de uma certa forma de pretensão universal, para além de uma fragmentação descomprometida. Mas, por outro lado, não se limita a repetir a tendência totalizante da modernidade, expressa sobretudo numa conceção transcendental ou instrumental da racionalidade. Como tal, a sua proposta de universalidade da autoridade do sofrimento – que convoca a *compassio* como resposta ao mesmo tempo particular e universal – no respeito pela pluralidade de contextos culturais e religiosos em que se articula, nem é moderna nem pós-moderna, correspondendo a uma ideia de catolicidade incarnada<sup>17</sup>.

Esta perspetiva levaria a uma noção de catolicismo – precisamente devido à modalidade da sua catolicidade – não prioritariamente como sistema de crenças, nem sequer como sistema homogéneo de ritos ou de normas, muito menos como sistema centralizado de governação, mas como rede global de relações entre práticas particulares significativas e, por isso, universalizáveis. É claro que essas práticas, precisamente para serem significativas e universalizáveis, não podem ser aleatórias. Mas isso não significa que sejam pré-definidas por um único sistema de crenças, de ritos ou de gestão. Mais uma vez, a Fratelli Tutti, na sua proposta de universalização das práticas particulares da fraternidade, pode servir de inspiração da catolicidade do catolicismo – mas, mais do que isso, de toda a humanidade – depois da pós-modernidade. Aliás, trata-se de uma catolicidade humana que recolhe em si traços da modernidade e da pós-modernidade, superando-os ao mesmo tempo.

## Conclusão

A situação pandémica tem sido, entre outros aspetos – nomeadamente dramáticos ou mesmo trágicos – reveladora de muitas dimensões da forma como os humanos habitam o mundo sob o impacto da modernidade.

---

<sup>17</sup> Cf. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis*. Gesammelte Werke Bd. 4 (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2017), esp. 150ss. Em realidade, a atitude compassiva só existe na particularidade da relação interpessoal; mas, precisamente nessa particularidade, pode ser pensada como universalizável e potencialmente construtora de uma globalização mais humanizante.

Relativamente ao tema abordado nas considerações anteriores, a situação tem sido reveladora da complexa relação entre modernidade e pós-modernidade, nomeadamente no interior de três dos principais sistemas contemporâneos, assim como na respetiva relação: a economia, a ciência e a religião. No caso concreto do contexto europeu, quando se refere a “religião” entende-se, sobretudo, o cristianismo e até mesmo o catolicismo.

Na relação, por vezes paradoxal, destes três sistemas com a modernidade e com a pós-modernidade, sobressai uma oscilação pouco precisa entre o recurso reiterado a uma meta-narrativa pretensamente totalizante e o abandono completo dessa pretensão, numa fragmentação de sentido que não permite qualquer referência universal. É nesse contexto impreciso – cuja imprecisão a pandemia trouxe ainda mais à luz do dia – que nas linhas anteriores se avançou a hipótese de repensar o próprio significado do catolicismo, entre modernidade e pós-modernidade. Essa hipótese propõe a sua releitura como *catolicidade*, que significa sobretudo dinâmica de relação entre particularidade incarnada e universalidade de referência.

Segundo essa releitura, o catolicismo como catolicidade não seria um dispositivo baseado na uniformidade própria da totalidade – eventualmente uniformidade ritual, doutrinal, jurídica ou mesmo governativa – mas um processo dinâmico de universalização de pequenas narrativas locais com sentido, desde que referidas à universalidade de alguns recursos evangélicos fundantes, como é o caso do amor incondicional ao próximo, ou da compaixão. Nesse sentido, o catolicismo como catolicidade dinâmica não se identificaria, em rigor, nem com a modernidade das grandes narrativas com pretensões totais, nem com a pós-modernidade da fragmentação sem pretensão universal. Seria, antes, a permanente procura da universalidade de narrativas locais com sentido salvífico para os humanos.

## Bibliografia

Adorno, Theodor W. e Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag, 1947.

Agamben, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Macerata: Quodlibet, 2020.

Duque, João Manuel. “‘A verdade vos libertará’ (Jo 8,32). Experiências religiosas perante o desafio da ‘pós-verdade’”, *Carthaginensia* 36/69 (2020): 61-80.

Duque, João Manuel. *O próximo e a comunidade. Breve leitura da Fratelli Tutti*. Lisboa: UC Editora, 2021.

Duque, João Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. S. Paulo: Paulus, 2016.

Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.

Francisco, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti, sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2020.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Ed. Minuit, 1979.

Mendoza-Álvarez, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade*. S. Paulo: Realizações Editora, 2011.

Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis*. Gesammelte Werke Bd. 4. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2017.

Ricoeur, Paul. “Le *socius* et le prochain”. in Paul Ricoeur. *Histoire et vérité*, 113-127. Paris: Ed. du Seuil, 1967.

Rosito, Vincenzo. *Postsecolarismo*. Bologna: EDB, 2017.

Tracy, David. *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.



## RESEÑAS

**Accrocca, Felice**, *Francisco ayer y hoy. Vida y actualidad del santo de Asís* (EK) 270; **Amunarriz Urrutia, Antxon**, *Teología Franciscana en el medioevo* (MAEA) 250-251; **Andueza Soteras, José Manuel**, *Jesús y los esenios. Una excusa para pensar desde Jesús* (FMF) 252; **Baqués, Marian**, *En el camino. Siete miradas diversas desde la educación* (MAEA) 280; **Batiz, Jacinto**, *Cuestiones sobre la Eutanasia. Principios para cuidar la vida de quien sufre* (MAEA) 279; **Calduch-Benages, Nuria** (coord.), *San Pablo y las mujeres* (FMF) 245; **Colom, Martí**, *La tristeza del zelota* (MAEA) 281; **Elzo, Javier**, *¿Tiene futuro el cristianismo en España? De la era de la cristiandad a la era postsecular* (LOT) 271-272; **Fredriksen, Paula**, *Pablo el judío. Apóstol de los paganos* (JFCM) 246; **Fuster Camp, Ignasi**, *Persona y bien. Fundamentos antropológicos de la ética* (MASP) 269; **Gómez-Acebo, Isabel**, *Las discípulas de Jesús* (MAEA) 282; **Hernández Carracedo, José Manuel**, *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato* (FMF) 247-248; **Horno P.** (Coord.) González E., Ruiz C., Moñino C., *Poniendo alma al dolor* (MAEA) 273-274; **Inogés Sanz, M<sup>a</sup> Cristina**, *Susurros de angustia y amor* (MAEA) 283; **Iribarnegaray, Teresa**, *En el centro, Jesús. Lectura existencial del Evangelio de Mateo* (FMF) 249; **Kabasha, Gaétan**, *Una mano invisible. De seminarista en el exilio a sacerdote de Cristo* (MAEA) 284; **Martinelli, Paolo** (a cura di), *La Teología Spirituale oggi. Identità e missione* (FHD) 253; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Francisco de Asís y la salvación* (FHD) 275-276; **Martínez García, J. M.**, *El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso* (FHD) 254; **Martínez Cano, Silvia**, *Teología feminista para principiantes* (MMGG) 255; **Martínez Gordo, Jesús**, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad "con carne"* (FEA) 256-258; **Pikaza Ibarrondo, Xabier**, *Felices vosotros: las bienaventuranzas* (BPA) 259-260; **Puig, Armand**, *El Sacramento de la Eucaristía. De la última cena de Jesús a la liturgia cristiana antigua* (LQG) 261-262; **Saranyana, Josep-Ignasi**, *Historia de la teología cristiana (750-2000)* (FMF) 263-265; **Schmemann, Alexander**, *¿Dónde está, muerte, tu victoria?* (FMF) 266; **Somavilla, Enrique OSA**, *XXIII Jornadas Agustonianas, El papel de la mujer en la Iglesia* (MMGG) 277-278; **Vázquez Jiménez, Rafael**, *La reforma de la Iglesia a la luz del movimiento ecuménico* (FHD) 267-268.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

