

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XXXV
Julio-Diciembre 2019
Número 68

SUMARIO

Presentación: *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

SECCIÓN MONOGRÁFICA: El futuro de la Teología; la Teología del futuro.

José Ignacio González Faus

Qué dice el Espíritu a la Iglesia: La Teología del siglo XXI como escucha del Espíritu. 301-321

Martín Carbajo Núñez

"Everything is connected". Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si' 323-342

João Manuel Duque

Para uma teologia do futuro como futuro da teologia. 343-376

Lluís Oviedo Torró

El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico. 377-398

SECCIÓN MISCELÁNEA

Francisco Martínez Fresneda

La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco. 399-423

Marta María Garre Garre

La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe. 425-442

Vicente Llamas Roig

Poesis y alienación en la dialéctica marxista. 443-483

Antonio Sánchez-Bayón

Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU. 485-510

Santiago Hernán Vázquez

Terapéutica del Alma en Evagrión Póntico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica. 511-535

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Henares Díaz

Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia. 537-552

BIBLIOGRAFÍA 553-584

LIBROS RECIBIDOS. 585-586

ÍNDICE DEL VOLUMEN 587-590

PARA UMA TEOLOGIA DO FUTURO COMO FUTURO DA TEOLOGIA

THEOLOGY OF THE FUTURE AS THE FUTURE OF THEOLOGY

JOÃO MANUEL DUQUE
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
jmduque@sapo.pt
Orcid: 0000-0002-9252-6709
ResearcherID: B-4320-2015

Recibido 04 de abril de 2019 / Aceptado 2 de mayo de 2019

Resumen: La categoría del futuro puede ser abordada teológicamente en la perspectiva formal-debatiendo el modo de acceso a ese futuro o incluso el modo de su elaboración -o en la perspectiva material, debatiendo los diversos contenidos imaginados para ese futuro, sin poder eludir la cuestión central relativa a la cuestión de posibilidad o no de realizar todo aquello que se imagina: sea por imposibilidad práctica sea por imposibilidad ética, o incluso teológica. La propuesta de la cuestión en estos términos -concretados en los debates sobre las diversas utopías humanas- exige una reflexión sobre el proceso de la imaginación y sobre los modos de su relación con la realidad y con la posibilidad. Es en el contexto de esa reflexión donde podrán formularse algunos elementos que deberán constituir una teología del futuro, los cuales se presentan como muy fértiles para el futuro próximo de la teología.

Palabras clave: Escatología, Futuro, Imaginación, Posthumano, Utopía.

Abstract: The category of the future can be approached theologically from the formal perspective - debating the way of access to this future or even the way of its elaboration - or in the material perspective, debating the various contents imagined for that future, without being able to circumvent the central question relative to the possibility or not of accomplishing all that one imagines: either by practical impossibility or by ethical or even theological impossibility. Placing the question in these terms - concretised in the debates on the various human utopias - requires a reflection on the process of the imagination and on the ways of its relation with reality and possibility. It is in the context of this reflection that some elements that should constitute a theology of the future can be formulated, which are presented as very fertile for the near future of theology.

Keywords: Eschatology, Future, Imagination, Post-human, Utopia.

Introdução

Teologia é, no seu rigor etimológico, discurso sobre Deus. Sabemos, contudo, que nada podemos dizer diretamente sobre Deus. Nesse sentido, não há teologia – precisamente por se articular como *logos* humano – que não seja discurso antropológico ou, mais vastamente ainda, discurso sobre a realidade, nas suas complexas articulações. E uma das dimensões da realidade que conhecemos – que, aliás, é condição mesma de a podermos conhecer – é a dimensão do tempo, que habitualmente articulamos na relação entre passado, presente e futuro. Consoante as tendências teológicas, que correspondem sempre a tendências culturais, mas também consoante as áreas da teologia, a sua orientação pode estar mais focada no passado – explorando a dimensão da memória – no presente – explorando sobretudo a dimensão da ação real – ou no futuro – explorando a dimensão da esperança e da escatologia, como discurso sobre a validade última e a realização plena de tudo.

Por efeito inevitável da modernidade, a teologia do século XX conheceu um especial incremento da ocupação com a questão do futuro. Isso parece ter conhecido uma crise, após as desilusões inerentes a certas orientações utópicas marcantes. No entanto, a mentalidade utópica, embora com outras formulações e conteúdos, não deixou de se desenvolver nos inícios do séc. XXI. Nesse sentido, uma teologia do futuro parece continuar a ser relevante no contexto cultural em que vivemos, precisamente como envolvimento crítico com todas as utopias contemporâneas. Aliás, na orientação para esse tópico, a teologia contemporânea pode evitar certo academismo em que parece perder-se, ou mesmo o seu encerramento num horizonte “neo-escolástico” e “eclesiástico”, que se contenta com o comentário repetitivo de um discurso interno, sem enfrentar, mesmo criticamente, os grandes desafios contemporâneos. E esses são incontornavelmente desafios para o futuro da humanidade. Por isso, são desafios para uma teologia do futuro, que aí pode encontrar impulso para o seu próprio futuro, num momento em que muitas vezes se encontra a contá com o seu estatuto.

Para dar corpo à tese de que uma teologia do futuro pode, hoje, alimentar o futuro da teologia, na primeira parte deste artigo será trabalhada a categoria do futuro, como categoria teológica, seja do ponto de vista mais formal, seja mesmo na relação ao conteúdo das utopias que nela se cruzam. Na segunda parte do artigo, a partir das questões levantadas na primeira parte, será proposta uma teoria teológica da imaginação, como fundamento para pensar alguns tópicos da reflexão teológica sobre o futuro, nas circunstâncias históricas que são as nossas. Dessa passagem pelo tópico do futuro deduzir-se-ão algumas consequências para a prática quotidiana da teologia,

que se consideram importantes para o seu futuro próximo e que serão apresentadas na conclusão.

1. O futuro como categoria teológica

A teologia conheceu, por meados do século XX, uma reforçada tentativa de recuperação da sua dimensão escatológica, depois de muito tempo sem colocar essa questão de forma intensa e abrangente mas reduzindo-a essencialmente a considerações mais ou menos passageiras e parciais sobre os “novíssimos da alma”¹. Segundo um diagnóstico proposto, em 1957, por Hans Urs von Balthasar, os desenvolvimentos desta área da teologia poderiam agrupar-se em três orientações fundamentais: no âmbito de uma denominada “escatologia consequente”, que se baseava no anúncio do Reino de Deus como ruptura com o optimismo do progresso; no âmbito da assim chamada “escatologia radical”, protagonizada sobretudo pela tradição da Teologia Dialética, em torno à ideia de uma espécie de aniquilação escatológica do mundo; e no âmbito da relação entre escatologia e teologia da história, que o autor ainda não podia apresentar de forma desenvolvida, porque só alguns anos depois é que surgiriam as suas propostas mais significativas e polémicas².

É precisamente neste último âmbito que se vai concentrar a primeira parte deste artigo, assumindo o respetivo debate como prelúdio histórico e conceptual a uma atual reflexão teológica sobre o futuro. De facto, foi na relação entre escatologia e teologia da história que se situou, nessa ocasião, o debate sobre uma teologia do futuro, no contexto de uma teologia da temporalidade, articulada como história.

A partir desse impulso inicial, poderá compreender-se melhor em que medida, embora sem eliminar a pertinência das questões colocadas na ocasião – como revela aliás a sua fertilidade teológica – a partir de certa altura o problema do futuro começa a ser relacionado sobretudo com a questão da técnica e com as possibilidades por ela abertas, ou então com os problemas que o seu rápido desenvolvimento origina. Será pois no âmbito do debate

¹ Para uma síntese dos desafios da Escatologia nessa época, ver: Gerhard Sauter, *Einführung in die Eschatologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995) 1-26.

² Cf. Hans Urs von Balthasar, “Eschatologie”, in *Fragen der Theologie Heute*, Hrg. von Josef Trütsch und Franz Böckle (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1957), 403-421.

em torno dos significados das utopias tecnológicas que se vai expandir a questão inicial sobre o significado teológico da categoria do futuro.

a) O futuro da história humana

Por meados dos anos 60, Jürgen Moltmann tinha introduzido o tema do futuro, no contexto da sua *Teologia da Esperança*³. Karl Rahner, que até então não tinha dedicado ao tema grande importância, dedica-lhe, pelo final dessa década, uma série de reflexões⁴, que servirão aqui de ponto de partida. Para melhor enquadrar a perspectiva da abordagem, convém ter em conta que o debate provocado por Moltmann se relaciona com a recepção, em teologia, dos contributos da escola neo-marxista de Frankfurt, sobretudo a partir da obra de Ernst Bloch⁵. Esse era pois o horizonte da discussão sobre a compreensão do lugar da categoria do futuro – e correspondente categoria da esperança – numa perspectiva tipicamente cristã ou mesmo teológica⁶, como se revela ser a preocupação central dos textos de Rahner.

A questão pode ser colocada, antes de tudo, no âmbito da reflexão sobre o significado teológico da categoria da temporalidade. Segundo Rahner, essa é uma categoria eminentemente teológica, tendo em conta a referência permanente à história e, sobretudo, à esperança num final da história com dimensão salvífica ou equivalente a uma ideia de plenitude do tempo. “Existe o conceito teológico da esperança, a qual significa simultaneamente ação e expectativa em relação a um tempo aberto, que nunca poderá ser controlado pelo ser humano, através de uma planificação autónoma”⁷. A própria noção de verdade teológica, assente nas noções de Revelação e de desenvolvimento do dogma, pressupõe a relação à história e, por isso mesmo, uma certa dimensão de historicidade. No entanto, Rahner não pode evitar a constatação paradoxal de que “na teologia escolástica e na habitual e reflectida consciência crente que dela depende, não existe qualquer ‘teologia do tempo’”⁸.

O pressuposto de uma teologia do tempo seria a afirmação da temporalidade finita do mundo. A afirmação que levanta vários problemas, antes de

³ Cf. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München: Chr. Kaiser, 1964)

⁴ Reunidas em Karl Rahner, *Zur Theologie der Zukunft* (München: DTV, 1971).

⁵ Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Werkausgabe: Band 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 1ª Ed. Berlin, 1954-1959); Juan-José Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch* (Estella: EVD, 1992).

⁶ Cf. Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zürich-Stuttgart: Zwingli, 1965).

⁷ Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, 54.

⁸ Rahner, 55.

tudo já relativamente à própria possibilidade de ser formulada – de facto, a partir de que local ou perspectiva exterior poderíamos nós constatar a finitude do tempo do mundo? A proposta de Rahner é que essa afirmação possa partir da experiência pessoal da temporalidade finita do ser humano, no exercício da sua liberdade (por isso, independente de qualquer esquema determinista, naturalista ou gnóstico, de mero eterno retorno do mesmo), extrapolando essa experiência para o mundo, na sua globalidade, e afirmando, assim, que o mundo teve um início e terá um fim – revelando, por isso, uma finalidade. Isso permitiria compreender o mundo como história e relacionar a história do mundo com a história da salvação, articulado na história das decisões livres de cada ser humano, orientado, pelo carácter irreversível dessas decisões, para o carácter definitivo das mesmas, em Deus. Daí se deduz um princípio básico para a compreensão da temporalidade do mundo: “Esta nunca pode ser concebida de tal modo que o tempo interior do espírito pessoal, com início e fim, não encontre aí lugar”.⁹

A afirmação da temporalidade, com a correspondente finitude, do humano e do mundo, como história, constitui um dos núcleos da proposta teológica de Johann Baptist Metz, formulada precisamente como crítica ao transcendentalismo de certa tradição teológica (a qual inclui explicitamente o seu mestre Karl Rahner). Não nos interessa aqui entrar no potencial debate entre os dois teólogos, mas simplesmente compreender o significado do impulso dado por Metz ao problema da temporalidade em teologia, no sentido da sua orientação para a categoria do futuro. Em rigor, a sua afirmação da temporalidade do mundo e do humano não difere muito do que propunha Rahner, quando a concentrava no carácter definitivo e irreversível da história da liberdade humana, como base da história do mundo. Metz recorre à categoria da “apocalíptica” para referir esse carácter definitivo, que confere profunda seriedade às ações humanas, como articulação das suas opções. Contra uma leitura gnóstica do tempo, assente no princípio do eterno retorno ou da “eternidade do tempo”¹⁰, que retira historicidade ao mundo e à ação humana, retirando-lhe por isso seriedade, propõe um “tempo com prazo”¹¹, que fundamenta a urgência e o peso da ação presente, tendo em vista o fim do tempo, tal como concebido pela apocalíptica bíblica.

No entanto e embora Metz atribua especial peso à categoria da memória, a dimensão apocalíptica do tempo está mais explicitamente orientada

⁹ Rahner, 64.

¹⁰ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*, Gesammelte Schriften Bd. 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 2017), 123.

¹¹ Metz, *Memoria*, 130

para o futuro, na medida em que considera a finitude da própria história, cujo fim futuro tem impacto sobre o presente da experiência. Tem impacto sobre o significado da ação presente e tem impacto, também, sobre o que é possível esperar relativamente a esse fim. Na linguagem incisiva do teólogo de Münster, “ou avançamos..., com Nietzsche, para o tempo mítico-dionisíaco sem final... ou colocamos o umbral para o futuro da humanidade... no horizonte do tempo a prazo... Nesta alternativa decidem-se... o caminho e o futuro do cristianismo, mas também o caminho e o futuro da humanidade propriamente dita”¹².

Situada assim a questão do futuro no interior da questão da temporalidade do humano e do mundo, colocam-se de imediato incontornáveis questões: será esse futuro mera categoria formal, a relativizar o absoluto do presente, ou possuirá conteúdo concreto? Se o possui, quem lhe confere esse conteúdo, o ser humano e o seu desejo, ou uma dimensão transcendente ao humano? E se é permitido ao humano esperar um futuro com um conteúdo determinado – por exemplo, a superação da vitimação do inocente – quem realizará esse futuro: a humanidade através do seu progresso, ou Deus, por dádiva gratuita? Estas questões colocam-nos, como é evidente, no cerne do debate entre cristianismo e marxismo – entre outros debates possíveis, anteriores e posteriores ao fenómeno marxista – o qual animou, sem dúvida, a formulação teológica da questão do futuro, a meados do séc. XX.

Moltmann, tendo sido o teólogo que mais explicitamente se expôs a este debate, concentrando-o na proposta de Bloch, avança uma distinção fundamental: a compreensão do futuro como “extrapolação” do presente e a compreensão do futuro como “antecipação” no presente. Na primeira dimensão – eventualmente correspondente à proposta marxista – o futuro é abordado com base em prognósticos e é o resultado de planificações. Brota, por isso, da produção humana ou, quando muito, da natureza e da evolução intrínseca à matéria. Na segunda dimensão – eventualmente mais adequada a uma teologia do futuro e da esperança – o futuro é alvo da esperança, que o antecipa mas não o produz¹³. No primeiro caso corresponde à ideia de *futurum*; no segundo, à ideia de *adventus*¹⁴.

Impulsionado por este debate, Karl Rahner prefere distinguir entre o futuro “categorial” e o futuro “absoluto”¹⁵. O primeiro concentra-se em reali-

¹² Metz, *Memoria*, 136.

¹³ Cf. Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft* (München: Chr. Kaiser, 1970), 57.

¹⁴ Cf. Tamayo-Acosta, *Religión*, 273-274.

¹⁵ Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, 150ss.

zações imanentes à história ou à natureza, eventualmente planejadas, mas que mantêm sempre o futuro em aberto, indefinidamente. O segundo significa a plenitude definitiva da história. Do ponto de vista teológico, o futuro esperado é o futuro absoluto, até porque se trata de “um outro nome para aquilo que se pretende dizer com o termo ‘Deus’”¹⁶. Nesse sentido, também, o cristianismo recusa “qualquer utopia ideológica do futuro, na qual o futuro absoluto seja confundido com um futuro intramundano-categorial, e o último futuro do ser humano fosse visto como algo inferior ao indizível e santo mistério de Deus...”¹⁷.

Significa isso que o futuro, em sentido teológico, nada tem a ver com o futuro tal como concebido nos processos intramundanos? Ainda que as distinções quase alternativas elaboradas por Moltmann e por Rahner possa aconselhar essa conclusão, ela não é necessária, aliás nem sequer é condizente com as posições de ambos os teólogos. Segundo Rahner, esta distinção apenas deve salvaguardar a dimensão tipicamente teológica do futuro, mas deixa em aberto a possibilidade de utopias intramundanas. Do ponto de vista formal, portanto, as duas dimensões do futuro não se opõem, apenas se recusa a possibilidade de confundir uma com a outra.

Moltmann é, contudo, mais explícito no reconhecimento do valor das utopias imanentes. Se é certo que o verdadeiro futuro, na sua dimensão teológica, não pode ser extrapolado a partir do presente e da planificação, aquilo que se espera está relacionado também com o desejo humano, partilhado com muitas utopias imanentes. Em primeiro lugar, assume-se o caminho da “dialética negativa”, por um processo de compreensão e denúncia do que é considerado errado ou falso. “Se relacionarmos, no pensamento histórico e prático, a procura da verdade com a procura do futuro, então resulta, para o modo como a verdade influencia a história, uma alteração da conhecida definição dada por Espinosa: *veritas est index sui et falsi* (a verdade demonstra-se a si mesma e ao falso), para a definição de Ernst Bloch: *veritas est nondum index sui sed jam falsi* (a verdade *ainda não* se demonstra a si mesma, mas *já* ao falso)”¹⁸. Isso possibilita a identificação, a partir do futuro, do negativo no presente; ou, inversamente, a partir da noção de negativo no presente, o futuro desejável e possível. Trata-se, em realidade, de uma aplicação da tradição dialética que atinge o positivo através da negação do negativo. “ Na dialéctica histórica da negação do negativo, em favor do

¹⁶ Rahner, 152.

¹⁷ Rahner, 155.

¹⁸ Moltmann, *Umkehr*, 122.

positivo novo, revelam-se no passado e no presente as antecipações e as analogias do futuro”¹⁹. Do ponto de vista estritamente teológico, esse processo realiza-se no Crucificado e, a partir dele, para toda a história, numa aplicação do princípio fundamental da teologia dialéctica, que interpreta a salvação como “aniquilação do nada”²⁰.

Mas é possível imaginar, antecipando, também um futuro formulado positivamente, que não seja apenas negação do negativo? Moltmann considera que sim e apresenta as seguintes propostas: antes de mais, há a referência à “visão de Deus e da nova criação”²¹; depois, há a “visão do novo Homem e da nova comunidade”²². Considerando o efeito positivo que essas duas dimensões da “visão” teológica do futuro possuem sobre o presente e sobre a ação humana, o teólogo de Tübingen resume a sua proposta quanto ao conteúdo de uma teologia do futuro, do seguinte modo: “1. A visão abrangente de Deus e de uma nova criação realiza-se em utopias concretas, que trazem à luz do dia e tornam significativas iniciativas presentes para a superação do negativo presente. 2. O negativo presente pode encontrar-se na alienação económica, política e racial do humano. 3. Por isso, a visão abrangente de Deus de relacionar-se com a libertação económica dos humanos em relação à fome, e com a libertação política dos humanos em relação à opressão por parte de outros humanos, e com a libertação humana dos humanos em relação ao rebaixamento racial. Ela confere a essas iniciativas uma força que supera o mundo, a qual é necessária, para perseverar apesar das dificuldades e das desilusões. Ela confere a estes movimentos aquela liberdade interior, que é necessária para reconhecer os próprios erros e pecados”²³.

Wolfhart Pannenberg²⁴ é reconhecidamente um dos principais críticos da tradição da teologia dialéctica. Em certo sentido, poderíamos colocar a intenção fundamental da sua crítica a par da crítica de Metz ao transcendentalismo de Rahner. De facto, o que pretende Pannenberg é recuperar a historicidade da compreensão teológica do mundo, para além de uma leitura demasiado imediata da relação do presente a um futuro que se pretende brote diretamente da promessa de Deus. A preocupação em distinguir a ideia teológica de futuro das concepções denominadas imanentistas acabaram por

¹⁹ Moltmann, *Umkehr*, 123.

²⁰ Moltmann, *Umkehr*, 125: “Vernichtung des Nichts”.

²¹ Moltmann, *Umkehr*, 126.

²² Moltmann, *Umkehr*, 128.

²³ Moltmann, *Umkehr*, 131.

²⁴ Cf. Wolfhart Pannenberg, “Der Gott der Hoffnung”, in *Grundfragen systematischer Theologie*, 387-398 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

separar essa ideia de futuro da sua realização verdadeiramente histórica. Por isso, Pannenberg procura partir da história humana, como tal e considerada na sua globalidade universal, para falar do futuro possível e desejável. Isso só é possível, na medida em que a compreensão da história permita o enquadramento de uma dimensão “proléptica” da mesma, isto é, que haja realizações concretas que permitam imaginar o futuro. Teologicamente, isso acontece na antecipação proléptica do “final” ou da plenitude da história em Jesus Cristo, nomeadamente na sua Ressurreição. Ora essa antecipação não possui um significado “apenas” teológico, dialeticamente em ruptura com a história humana, mas afeta a história humana enquanto tal. Nesse sentido, a Ressurreição de Jesus é que fundamenta a “utopia” cristã e qualquer possibilidade de imaginação do futuro, como futuro de salvação para toda a humanidade.

A insistência de Pannenberg na história universal e no seu sentido único, assim como a referência quase exclusiva à Ressurreição de Jesus – cuja dimensão histórica é, sem dúvida, demasiado *sui generis* – leva Metz a incluí-lo na sua crítica ao transcendentalismo teológico, ainda que se trate de uma versão diferente da de Rahner²⁵. De facto, Metz pretende fazer justiça à história concreta, concebida como emaranhado das diversificadas histórias dos humanos reais, que pode ser alienada no sentido demasiado abstracto da história universal.

Para isso, Metz recorre, sobretudo, às categorias memória e da narrativa, como formas de enquadramento do futuro nas plurais histórias concretas dos humanos. De facto, a memória, enquanto *memoria passionis*, relaciona todas as paixões concretas da história com a paixão de Jesus, também ela concreta e particular, mesmo no seu significado escatológico e universal. A narrativa, por seu turno, é o modo como a linguagem permite a articulação de uma temporalidade que não permite a dissolução do particular acontecido ou que acontece numa universalidade simplesmente transcendental, mas em que a universalidade do sentido, incluindo a sua dimensão futura, está permanentemente referida à particularidade das histórias, tal como articuladas narrativamente²⁶. O próprio futuro, como tal, é o futuro de uma memória concreta e é um futuro narrado como um conjunto de histórias possíveis – não apenas como sentido universal de uma história única.

²⁵ Cf. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz: Matthias Grünewald, 1977), esp. §9.

²⁶ Cf. João Manuel Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), esp. 265ss.

b) Novas utopias – tópicos antigos

1. A partir de meados da década de 70 do séc. XX, alguns textos teológicos concentraram a reflexão escatológica sobre o lugar da utopia especificamente na sua relação com a técnica, explorando por essa via uma possível relação entre teologia e tecnologia. Gabriel Vahanian²⁷ pode ser aqui referido como paradigma dessa reflexão. O seu ponto de partida é a compreensão da história como aproximação progressiva ao humano, ainda por realizar plenamente mas possível, de uma possibilidade antecipada na encarnação. Nessa aproximação – que implica um dinamismo utópico fundamental, pelo menos no sentido positivo acima apresentado – há que distinguir entre o *novum* e o *eschaton*. No primeiro caso, trata-se daquilo que os humanos podem realizar, como correspondência àquilo que é humanamente imaginável e imaginado. No segundo caso, trata-se da dimensão do “último”, que implica uma pretensão não plenamente realizável pelo humano mas que envolve uma dádiva gratuita de Deus. A primeira dimensão envolve a técnica como instrumento; a segunda supera a capacidade técnica. Mas ambas as dimensões se encontram intimamente relacionadas. Nesse sentido, há uma relação íntima entre técnica e utopia, e de ambas com a dimensão “escática” do humano, consistindo uma teologia do futuro na correta articulação de todas essas dimensões.

Jacques Ellul,²⁸ não sendo embora teólogo de profissão, propõe sobre este assunto uma notável reflexão. Embora o enquadramento global da sua leitura seja sobretudo ético, não deixa de se ocupar com a dimensão escatológica da técnica, entrando precisamente em debate com Vahanian. Segundo Ellul, a posição de Vahanian poderia sintetizar-se do seguinte modo: “Poderia dizer, *grosso modo*, que, por um lado, a Técnica liberta o humano dos constrangimentos da Natureza e da História, e por isso torna-o disponível para um *novum*, aquele *novum* que é precisamente anunciado na utopia... E a utopia, ao mesmo tempo, aparece como aquilo que impede a Técnica de criar um mundo não habitável [invivable]”²⁹. O interessante da posição de Vahanian reside, precisamente, na relação estabelecida entre

²⁷ Cf. Gabriel Vahanian, *Dieu et l'utopie: L'Église e la technique* (Paris: Ed. du Cerf, 1977).

²⁸ Cf. Jacques Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance* (Genève: Labor et Fides, 2014).

²⁹ Ellul, *Théologie et Technique*, 93. Para uma síntese da relação entre utopia técnica e escatologia cristã, ver: Gabriel Vahanian, “Escatologia e utopia”, in *Temps et Escatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Ed. por Jean-Louis Leuba, 273-285 (Paris: Ed. du Cerf, 1994).

este utopismo da técnica e a compreensão teológica da existência. Essa relação é estabelecida ao nível do próprio dinamismo utópico. Segundo o teólogo de Estrasburgo, o utopismo da Natureza exprime, no domínio do realizável pelo humano, a dimensão da Criação, enquanto doação divina; o utopismo da História exprime a dimensão da Redenção realizada em Jesus Cristo; o utopismo da Técnica exprime a dimensão do *pleroma*, como plenitude antecipada nas possibilidades de realização humana. A técnica acaba por ser assumida como caminho positivo para a plenitude de Deus, como ruptura crítica com o mundo tradicional (diríamos que simplesmente ideológico, para usar a terminologia ricoeuriana, apresentada mais adiante). “A Técnica, enquanto vector do humano, destrói as ideologias, com base nas quais viveram as gerações passadas”³⁰. Assim se percebe claramente o estatuto teológico da técnica e a sua relação própria com uma teologia do futuro, pois, através dos conceitos de utopia, Reino de Deus e Transcendência, coloca o humano em relação com o *Escathon*, enquanto específica dimensão de Deus, mas simultaneamente presente no mundo, como transformação desse mundo.

Embora Ellul reconheça a força e originalidade teológica da proposta de Vahanian, não a assume completamente. A sua crítica inicia com a contestação dos próprios conceitos utilizados, mormente do conceito de utopia. “Ao dizer utopia, não me refiro ao que poderia ter lugar onde não tem lugar, mas sim sistemas imaginários, autoritários, fechados, estáticos e regressivos, destinados a formular uma espécie de paraíso socioeconómico sobre a terra”³¹. A um conceito vago, valorizado teologicamente, opõe-se um conceito concreto, tendencialmente contestado do ponto de vista teológico. O mesmo se diga em relação ao próprio conceito de técnica. Esta é sempre situada, o que não permite um conceito “metafísico” de algo como uma “técnica do humano”, no sentido de uma “arte de viver”³². A interpretação da técnica contemporânea, como manifestação do espírito de potência e de denominação, leva Ellul a coloca-la no âmbito do pecado e, por essa via, a considerar que exista uma “ruptura radical entre o auto-crescimento técnico e a alteridade de Deus”³³. Mesmo que pudesse ser interpretada de forma neutra, a técnica teria, quando muito, o seu lugar no estrito processo histórico imanente, sem qualquer relação intrínseca com a transcendência, por isso sem qualquer relação especial com o *Escathon*. “A Técnica não diz respeito

³⁰ Ellul, *Théologie et Technique*, 96

³¹ Ellul, *Théologie et Technique*, 97.

³² Ellul, *Théologie et Technique*, 97.

³³ Ellul, *Théologie et Technique*, 100.

nem à origem nem ao fim último. Ela termina com o fim da nossa história, ela pode eventualmente (e é isso que tanto se teme!) acabar com a nossa história, ser a ocasião desse fim, mas que, como se viu, não é o equivalente ao *Eschaton*³⁴.

Podemos considerar que, no debate entre estes dois teóricos da relação entre técnica e teologia, assistimos a dois extremos: uma leitura otimista, talvez demasiado ingénuo, do papel teologicamente positivo da técnica (entendida quase metafisicamente), na medida em que impulsiona o humano para o seu horizonte escatológico, libertando-o da Natureza e da História (libertação que, só por si, já levantaria problemas); e uma leitura pessimista, talvez em demasia, que identifica a técnica com a “vontade de poder” que define a perversão do humano, só superável por uma “ética da não-potência”, único caminho de aproximação à dimensão escatológica da História e da Humanidade. Embora cada uma das duas posições revele nuances que a aproximam da outra, o certo é que representam duas abordagens diferentes da relação entre técnica e teologia, pelo caminho da utopia. Se retomarmos o debate inicial sobre a teologia do futuro, diríamos que assistimos ao confronto entre, por um lado, uma leitura algo dialética – mesmo que pretenda superar essa posição – que articula criticamente escatologia cristã (futuro absoluto) e utopia tecnológica (futuro categorial) e, por outro lado, um enquadramento direto da utopia tecnológica (futuro por extrapolação) no processo de realização do próprio *Eschaton* cristão (futuro por antecipação), sem deixar suficientemente clara a transcendência entre um processo e o outro. Em ambas as posições, falha a consideração da realidade histórica concreta, seja por dissolução numa ideia metafísica de tecnologia, seja por ruptura entre história real e plenitude escatológica. Na distinção das duas dimensões é importante, contudo, encontrar o modo como podem relacionar-se, como articulações de um único mundo. Para isso, é interessante explorar alguns conteúdos concretos das utopias tecnológicas contemporâneas, como modo de evidenciar as possíveis diferenças e o pontos de cruzamento, em relação a uma teologia do futuro.

Ora, a questão da técnica adquire, atualmente, contornos variados, com especial concentração em dois âmbitos: o impacto tecnológico de “digitalização” do real quotidiano e a construção tecnológica do pós-humano. Em ambos os casos – que inevitavelmente se cruzam – tem-se desenvolvido utopias específicas, que colocam claramente a questão do futuro como questão em aberto.

³⁴ Ellul, *Théologie et Technique*, 258.

2. O impacto cultural e mesmo antropológico de um modo de habitar o mundo que poderíamos denominar “digital” constitui, sem dúvida, o mais significativo no momento atual, a ponto de se poder qualificar a cultura do nosso tempo genericamente como cibercultura. Isso implica, antes de tudo, uma alteração significativa do cotidiano e dos “ambientes” em que os sujeitos experimentam o seu modo de estar num mundo, como modo de experimentar a realidade e se experimentarem a si mesmos. Alteração que, contudo, possui muitos pontos de continuidade com tradições hermenêuticas habituais, constituindo simplesmente novos modos de o humano se articular como tal.

Aqui, contudo, não se pretende explorar o significado teológico dessa experiência cotidiana como base para uma experiência de fé que, certamente, corresponde a possibilidades abertas pelos novos recursos tecnológicos. Também não se pretende, num sentido injustificadamente pejorativo, diagnosticar uma espécie de impossibilidade de fazer uma experiência crente, enquanto experiência crista de Deus, no contexto da imersão cotidiana em ambientes digitais – o que aliás, não poderia corresponder à verdade de uma experiência de fé incarnada culturalmente³⁵.

Tendo em conta o assunto que nos ocupa, o foco desta abordagem do “digital” é colocado na sua relação com o desenvolvimento de certas utopias, que estão na base da construção de um imaginário relativo a um futuro considerado possível e mesmo próximo. De facto, há mesmo quem considere ser a ligação à dimensão utópica uma das características mais explícitas das transformações tecnológicas contemporâneas: “Hoje parece seguro afirmar que a tendência mais marcada do imaginário tecnológico contemporâneo é a utopia. Em muitos discursos desse imaginário, o sujeito aparece como ser dotado de incrível poder de manipular e reformar a realidade. O infonauta é o pós-humano criador de um mundo melhor, mais perfeito e mais eficiente, pois nenhum de seus elementos é abandonado ao acaso. Tornar-se pós-humano significa não apenas estar no comando de seu destino, mas também da própria realidade que o cerca”³⁶.

Deixando o debate sobre o significado do “pós-humano” para mais tarde, importa de momento salientar que a dimensão utópica da tecnologia impli-

³⁵ Para uma aproximação a estas dimensões, ver o interessante projeto de Gemma Serrano, “Théologie et numérique,” *Revue Théologique des Bernardins*, 24 (setembre-décembre 2018): 137-157, 144: “...celle que comprend la ‘technique’ comme milieu quotidien de l’homme et cherche à penser quelle peut être la vie dans ce milieu, son expérience avec et devant Dieu”.

³⁶ Erik Felinto e Schulz de Carvalho, “Como ser pós-humano na rede: os discursos da transcendência nos manifestos ciberculturais,” in: *E-Compós*, Agosto (2005): 1-17, 6.

ca constatar que certos tópicos da cibercultura se tornam, antes de mais, sucedâneos mais ou menos explícitos de elementos específicos de muitas tradições religiosas, incluindo a bíblico-cristã. Segundo o teólogo alemão Klaus Müller, são vários os motivos que podemos reencontrar neste contexto. Antes de mais, estamos perante mais uma nova versão da ideia de *Criação contínua*, que acolhe o ser humano como cocriador. A tecnologia abre possibilidades novas a esse processo, podendo mesmo considerar-se a virtualização inerente à cibercultura como um novo estádio ontológico, que supera uma concepção metafísica demasiado realista e coisificante. A debilitação dessa concepção metafísica, tal como vem sendo teorizada pela filosofia das últimas décadas, prepara a entrada num outro mundo, numa leitura da Criação como construção de mundo virtuais. “As ciberfilosofias contemporâneas traduzem estes complexos motivos criacionais, na maioria dos casos de modo muito direto, em opções que vêm abrir-se com a dimensão da virtualidade. «A virtualidade» significa, nesse contexto, algo semelhante a um «poder, quase divino, de construir o mundo», que se alimenta da indiferenciação entre aparência e ser, entre realidade e ficção”³⁷.

Ao mesmo tempo, sobretudo devido precisamente ao seu carácter utópico, há uma relação muito estreita entre os motivos religiosos da cibercultura e os motivos da *escatologia* bíblica. “Uma ambição escatológico-apocalíptica está estruturalmente inscrita na generalidade das ciberteorias: a cibercultura está determinada por um processo que a conduz rapidamente em direção ao futuro, pretendendo melhorar o que se fez até agora, na medida em que traduz um obscurantista além teológico num aquém imanente, gerado tecnologicamente”³⁸.

Por outro lado, na tendência para a construção de *comunidades* no ciberespaço, votadas à partilha de bens – entenda-se: de «software» e de informação – e criando um consciência de pertença, vêm muitos uma réplica do Pentecostes, como contraposição ao caos de Babel.

Ou então, na sequência de certas práticas místicas, incluindo as da cabala judaica, a própria internet é assumida como *metáfora de Deus*: “Quais os atributos de Deus? – A ubiquidade, ou seja, Deus é independente de um lugar; é instantâneo, ou seja, sempre presente, para além do fluxo temporal; é «antigrave» (Kleist) e não material, puro espírito, mas contudo móvel;

³⁷ Klaus Müller, *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 2011), 113. (com citação de Constantin von Barloewen, *Der Mensch im Cybersp@ce. Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum*, München 1998, 84).

³⁸ Müller, *Endlich unsterblich*, 109.

não é carne nem sangue, por isso não é mortal, contudo é vivo e eficaz – ele é, desse modo, vida sem fim. Constitui uma esfera do imaterial, para além do mundo dos corpos, contudo de tal modo que sempre pode intervir nesse mundo, nele manifestar-se ou dele se afastar. Ele é tudo o que, aí, ao mesmo tempo nos escapa. Assim ele é *deus absconditus*, presente ausência. Deus é o não-outro (Non-aliud) precisamente aquilo, pelo qual tudo é o que é e não «outra coisa» (Nicolau de Cusa). Deus desempenha a função de «ludus globi», é a forma que contém e coloca em jogo todas as possibilidades”³⁹.

Contudo e no interior de todos os paralelismos que possam estabelecer-se com elementos fundamentais da tradição bíblica, convém ter clara noção do modo muito próprio como a específica construção cibercultural irá reformular os tradicionais temas religiosos. Para ser sintético, dir-se-ia que o habitante do ciberespaço, quando se situa na dimensão utópica ou mesmo salvífica, se aproxima claramente da tradição gnóstica. Erick Felinto di-lo de forma peremptória: “Ele [o pós-humanista] seria talvez um equivalente do conceito de homem pneumático das seitas gnósticas dos primeiros séculos. O homem pneumático é aquele que tem as capacidades e disposições espirituais adequadas para o retorno ao estado de bem-aventurança no paraíso originário. Acreditamos firmemente na possibilidade de encarar a religiosidade tecnológica do pós-humanismo como um análogo da forma mentis característica das antigas gnoses e hermetismos”⁴⁰. É neste contexto que se pode falar de cibergnose.

Cibergnose não é, já, um termo inédito. Nos últimos anos, alguns investigadores do fenómeno religioso consideram poder identificá-lo no interior estrito da cibercultura, sobretudo a partir das expressões de alguns dos seus mais eminentes teóricos e de muitos ativistas da respectiva utopia. E essa identificação coincide, em grande parte dos casos, com um forte paralelismo entre aquilo que poderíamos denominar «espiritualidade» cibercultural e a tradição gnóstica⁴¹.

São vários os elementos que parecem suportar a tese do paralelismo entre a religião na cibercultura e o gnosticismo. A ontologia de base e consequente antropologia corresponde a uma interpretação negativa da matéria e a identificação da salvação com a libertação das limitações provocadas por essa matéria, através da sua transformação em puro espírito – antropo-

³⁹ Helmut Böhme, “Die technische Form Gottes. Über die theologischen Implikationen von Cyberspace,” *Neue Zürcher Zeitung*, n.º 86. 13 (14.4.1996): 69.

⁴⁰ Felinto e Carvalho, “Como ser pós-humano”, 10.

⁴¹ Cf. Stef Aupers e Dick Houtman, “A realidade suga. Sobre alienação e cibergnose,” *Concilium*, 309 (2005): 83-94

logicamente, partindo de um claro dualismo entre corpo e alma, reduz-se a verdade do humano à dimensão “espiritual”. Na expressão de alguns significativos teóricos da cibercultura, esta posição é mais que evidente. Vejamos, por exemplo, o que diz John Perry Barlow que, em 1996, redigiu a já famosa «Declaration of Independence of Cyberspace»: “Governos do mundo industrial, fatigados gigantes de carne e aço, eu venho do ciberespaço, o novo lar da mente. Em nome do futuro, peço-vos, a vós os do passado, que nos deixeis em paz... Os vossos conceitos legais de propriedade, expressão, identidade, movimento e contexto não se nos aplicam. Baseiam-se em matéria e aqui não há matéria. As nossas identidades não possuem corpos; por isso, ao contrário de vós, não podemos ser comandados por coerção física. Acreditamos que o nosso governo irá emergir da ética, do auto-interesse esclarecido e do bem comum”⁴².

A relação com a tradição antiga do gnosticismo – mais conhecida, embora imprecisamente, como platonismo – é assumida de modo claro: “O ciberespaço é o platonismo realizado... Suspenso no espaço computadorizado, o cibernauta abandona as prisões do corpo e emerge num mundo de sensações digitais”⁴³. A ideia de salvação é, assim, identificada com a ideia de libertação do corpo, de modo imediato, através da transferência para o mundo virtual do ciberespaço.

Se é certo que o gnosticismo parte de uma leitura dualista do real, em última instância a sua visão do mundo assenta numa metafísica monista, pois o dualismo é interpretado como passageiro, aparente e, por isso, falso, a caminho de ser superado, escatologicamente, num princípio único, que não (re)conhece já qualquer diferença. Um dos casos mais emblemáticos de uma subtil apologia da anulação da diferença, a partir das possibilidades da cibercultura, é precisamente o da conhecida feminista Donna Haraway, que claramente afirma: “O cyborg é uma criatura num mundo post-género; não tem problemas com bi-sexualidade, com simbiose pré-edipal, trabalho

⁴² John Perry Barlow, *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, in: http://project.cyberpunk.ru/idb/declaration_of_independence_for_cyberspace.html, consultado em 11.08.2010: “Governments of the Industrial World, you weary giants of flesh and steel, I come from Cyberspace, the new home of Mind. On behalf of the future, I ask you of the past to leave us alone... Your legal concepts of property, expression, identity, movement, and context do not apply to us. They are based on matter, there is no matter here. Our identities have no bodies, so, unlike you, we cannot obtain order by physical coercion. We believe that from ethics, enlightened self-interest, and the commonweal, our governance will emerge”.

⁴³ Michael Heim, “The erotic ontology of cyberspace,” in: *Cyberspace: The First Steps*, Ed. M. Benedikt, 59-80 (Cambridge: MIT Press, 1991), 69. Cf. do mesmo autor: *The Metaphysics of Virtual Reality* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993).

não alienado ou outras seduções de totalidade orgânica através de uma apropriação final de todos os poderes das partes, numa unidade superior”⁴⁴. Esta superação monista de todos os dualismos pressupõe que estes apenas serão uma marca circunstancial de determinados aspectos da cultura ocidental, e que virão a ser finalmente superados no ciberespaço. “Os seres cibernéticos possuem uma identidade híbrida. Não são homem nem mulher, nem humanos nem máquinas, nem seres orgânicos nem artefactos mortos. Haraway vai tão longe, que considera que, com a criação de cyborgs pós-humanos e com a entrada no ciberespaço, todos os dualismos ocidentais (natureza-cultura, realidade-aparência, Deus-Homem, etc.) serão superados e será restabelecida uma unidade considerada perdida”⁴⁵. A utopia neo-platónica do uno será, assim, uma realidade completa, encaminhando a nossa tradição cultural para uma outra era.

Anulada a referência à materialidade e, sobretudo, à corporeidade⁴⁶, com a consequente anulação da diferença e, por extensão, a redução de tudo ao processo de gnose como fusão do particular na totalidade única, através de um caminho de conhecimento e desenvolvimento individual e colectivo, introduz-se uma leitura a-histórica do real, que no caso pode ser considerada pós-histórica. De facto, a ontologia profunda de todo o gnosticismo é, precisamente, a contraposição entre ser e tempo, entre ser e história. Porque a história, como sequência de acontecimentos particulares – na trama das múltiplas histórias que a constituem – seria apenas aparência de ser, quando muito manifestação do mesmo e eterno único. A esta redução da história a mera aparência corresponde uma leitura monista da realidade, que situa a utopia não no interior de um tempo histórico propriamente dito, mas como desejo de superação do tempo, na superação de todas as diferenças, nomeadamente na superação da diferença entre humano e não humano.

c) Entramos assim no contexto do debate contemporâneo sobre o pós-humano, sem dúvida um assunto que marcará os próximos tempos da preo-

⁴⁴ Donna Haraway, “WA Cyborg Manifesto,” in: *Philosophy of Technology*, R. C. Scharff / V. Dusek (Eds.), 429-450 (Oxford: Blackwell, 2003), 430: “The cyborg is a creature in a post-gender world; it has no truck with bisexuality, pre-oedipal symbiosis, unalienated labour, or other seductions to organic wholeness through a final appropriation of all the powers of the parts into a higher unity”.

⁴⁵ Thomas Zoglauer, *Cyberspace: Technik, Religion und Science Fiction*, in: www.tu-cottbus.de/techphil/Lehre...ringvorlesung_ws05-06_zoglauer.pdf, consultado em 18.06.2010, 6.

⁴⁶ Tem-se em conta, aqui, as utopias referidas, e não a possibilidade de uma articulação próxima entre tecnologia digital e corpo, como testemunha a prática quotidiana. Sobre essa proximidade, ver Gemma Serrano, “La Théologie et le numérique”, 144ss.

cupação intelectual e prática global, tendo em conta a suas repercussões, a vários níveis. Essa variedade tem impacto, antes de tudo, nas próprias concepções de pós-humano, ou então nas várias dimensões do seu significado.

Rosi Braidotti⁴⁷ apresenta uma síntese muito esclarecedora das diversas dimensões que pode assumir a noção de pós-humano, a que correspondem variadíssimas realizações sociais. Um dos pontos de partida possíveis é a aproximação entre pós-humanismo e anti-humanismo. Trata-se, de facto, de uma contestação de certa tradição humanista europeia, que assentaria – assim o consideram os seus críticos – numa concepção forte de sujeito, segundo uma concepção igualmente forte de racionalidade, à qual corresponderia o 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, e terá entrado em crise precisamente com os efeitos do maio de 1968, embora não de forma completa. O pensamento genericamente denominado pós-estruturalista (tendo como referência sobretudo os contributos de Foucault, Derrida e Deleuze) terá inaugurado uma contestação – ou pelo menos uma desconstrução, que declara a falência ou “morte” – 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 ou, nalgumas versões, mesmo o trans-humanismo. Ao pensamento pós-estruturalista podem juntar-se as abordagens epistemológicas que, mais recentemente, se concentram sobretudo nos estudos pós-coloniais, anti-racistas e anti-sistémicos⁴⁸.

A relação entre anti-humanismo e pós-humanismo conduz, contudo, a certas aporias que não permitem ver com muita clareza o que possa significar o abandono completo da tradição humanista. Braidotti, que reconhece essas dificuldades, tenta elaborar o que denomina um “pós-humanismo crítico”, que não se limita a contestar a centralidade de uma versão moderna, laica e individualista do humano, mas procura construir uma noção de humano em articulação com dimensões não humanos, na consciência de um pertença comum.

Para esclarecer aquilo que pretende apresentar como perspectiva pós-humana, explora, antes de tudo, aquilo que denomina o “pós-antropocentrismo”⁴⁹. Este afirma-se essencialmente em três campos: na relação aos animais, na relação à terra e na relação às máquinas. Mas o pressuposto

⁴⁷ Cf. Rosi Braidotti, *Lo Posthumano* (Barcelona: Ed. Gedisa, 2015).

⁴⁸ Cf. Braidotti, *Lo Posthumano*, 36ss.

⁴⁹ Cf. Braidotti, *Lo Posthumano*, 71-125.

fundamental da contestação da centralidade do *anthropos* é a recuperação de uma concepção monista da realidade, conhecida historicamente sobretudo pela posição de Espinoza e recuperada por certas filosofias do séc. XX, sobretudo por Deleuze. Não interessando aqui diretamente a exploração dessas fontes e inspirações, importa sobretudo salientar a própria posição de Braidotti, que assim pretende recusar visões dualistas ou dialéticas do real, para compreender a realidade como *continuum* material e imanente, o 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 concepção de uma essencial não-diferença entre humano e animal, terra e máquinas. A diferença, assumida como “princípio do não-uno”⁵⁰, 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”⁵¹.

Este ponto de partida fundamental tem aplicações diversas e conduz-nos a diversos aspectos do que poderia denominar-se a utopia de uma realidade pós-humana, como processo da vida em si mesma, independentemente das formas de vida ou mesmo das formas que simulam a vida sem a serem em sentido próprio. Uma das dimensões dessa utopia de uma nova realidade – mais do que simplesmente de uma nova humanidade – é a forma como se encara a morte do vivente e uma ética correspondente aos significados dessa morte, já não concentrada na morte de cada sujeito, ou mesmo da humanidade em geral. Nesse contexto poderia colocar-se, precisamente, a questão do futuro do planeta ou da sua possível morte.

Não se nega em que medida a “imaginação” deste futuro pós-humano lança questões pertinentes e coloca formulações e experiências, mesmo se muitas vezes algo estranhas, com sentido numa abordagem pós-subjetivista dos processos históricos e naturais. Não deixa, contudo, de levantar questões, sobretudo na dimensão das diversas antropologias de fundo: será a realidade redutível a um monismo essencial ou assentará precisamente na diferença? Serão as diferenças inevitavelmente causa de dualismos exclusivos, ou precisamente a condição para um relacionamento diferenciado? Nesse

⁵⁰ Braidotti, *Lo Posthumano*, 114.

⁵¹ Braidotti, *Lo Posthumano*, 115.

contexto, não fará sentido permanente um certo humanismo de referência, precisamente o humanismo da diferença que, pela relacionalidade, supera as reduções humanistas que marcaram preponderantemente a modernidade? E não implicará o humanismo a consideração de uma fundamental diferença entre o humano e o não humano, que em vez de excluir ou diminuir o não humano, o coloca precisamente à responsabilidade do humano, enquanto sujeito livre e, por isso, único sujeito de responsabilidade, ou seja, único sujeito capaz de responder eticamente? Não será isso precisamente o que se pretende significar com o conceito de “alma”, por mais ambíguo que seja?⁵²

A par desta versão da utopia do pós-humano – que pode ser denominada “pós-humanista” em sentido próprio – podemos constatar uma outra versão, que poderíamos denominar paradoxalmente “humanista”, na medida que, em certo sentido, dá continuidade ao ideal moderno de homem, individualista e dominador, dos outros e do não humano. Trata-se da proposta do “trans-humanismo”, concebido como “melhoria” humano, normalmente por recursos tecnológicos ou farmacêuticos. Esta utopia explora precisamente uma noção de ser humano como objeto de permanente aperfeiçoamento ou melhoria (*improvement* e *enhancement*)⁵³. É neste contexto que surge a ideia do “homem aumentado”⁵⁴, como transição explícita para o trans-humanismo, concebido como utopia a realizar com os recursos tecnológicos que se possuem atualmente.

É claro que, na sua versão moderada ou mesmo neutra (se é que essa neutralidade pode existir), o processo de melhoramento da vida humana é de sempre e manifesta-se em numerosos aspectos do quotidiano. Por exemplo, a nossa época tem conhecido um aumento expressivo da esperança de vida, precisamente através de recursos que aumentam a capacidade de sobrevivência. Mesmo que seja suportada, em grande parte, por medicamentos e outras intervenções da medicina, não é menos certo que o aumento de práticas denominadas “saúdáveis”, nas quais se inclui a prática regular do desporto, tem contribuído significativamente para esse melhoramento – acompanhado da utopia do fim do envelhecimento, como versão possível do eterno desejo de imortalidade.

⁵² Cf. Pierangelo Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite* (Milano: Vita&Pensiero, 2002, esp. 41ss; João Manuel Duque, “Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana,” *Revista Española de Teología* 78 (2018): 225-243.

⁵³ Cf. Paolo Benanti, *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-humano* (Assisi: Cittadella Editrice, 2012).

⁵⁴ Cf. Thierry Magnin, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté* (Paris: Ed. Albin Michel, 2017).

Embora neste contexto se possa considerar a melhoria como aumento ou aperfeiçoamento das capacidades do corpo, em realidade o trans-humanismo – como versão mais radical deste projeto de melhoria do humano – aponta, como toda a utopia pós-humana, para um patamar em que o corpo seja finalmente superado, precisamente através do recurso à tecnologia. Só aí o aperfeiçoamento será completo, permitindo uma espécie de imortalidade – enquanto imortalidade da “alma”, isto é, de uma componente “espiritual”, que hoje é frequentemente identificada com a informação suportada pela mente humana.

Estas e outras utopias contemporâneas, que em muitos casos recuperam antigas visões do mundo, embora em circunstâncias e com nuances muito diversas, colocam o problema de uma teologia do futuro não apenas na discussão formal de como acedemos a esse futuro – por produção humana ou por dádiva de Deus – mas sobretudo na discussão material sobre os conteúdos imagináveis para um futuro esperado. Em rigor, podemos imaginar tudo, e as diferentes épocas culturais vão mostrando a variedade daquilo que imaginamos e esperamos. Mas será que tudo é possível? E será que tudo é desejável, pelo menos em perspectiva teológica? Mas que critérios seguir, na pluralidade dos caminhos possíveis?

2. Imaginar o (im)possível

Já se percebe que a aproximação teológica à questão do futuro, mesmo apresentando diversificadas configurações e ramificações, se cruza com especial intensidade com os temas correlacionados da imaginação e da utopia. Para uma teologia do futuro que, acolhendo o impulso referido anteriormente, procure dar seguimento a um possível desenvolvimento contemporâneo e mesmo futuro, é incontornável abordar esses dois conceitos maiores. É o que se propõe a segunda parte deste artigo. Explorando o conceito de imaginação, também na sua vertente utópica, sem esquecer o lugar especificamente teológico de uma e de outra, sugerem-se algumas utopias contemporâneas, simbolicamente escolhidas como representantes de características culturais que marcarão o futuro próximo da humanidade.

a) *Sobre a imaginação*

O ponto de partida é aqui constituído pela conhecida distinção kantiana entre imaginação *reprodutora* e imaginação *produtora*, mesmo que a presente proposta de leitura se desvie algo do sentido estritamente kantiano, sobretudo na medida em que pretende abandonar a dialética estrita entre produção e reprodução, em direção a uma terceira possibilidade.

Richard Kearney, um dos filósofos que mais intensamente trabalhou o conceito de imaginação⁵⁵, considera que podemos encontrar uma distinção semelhante à de Kant já em Platão, mais concretamente como distinção entre imaginação *mimética* e imaginação *extática*. A primeira refere-se à representação humana do real, em imagens, e não passa de um simulacro da realidade. A segunda refere-se à imagens que atingem o ser humano, em vez de dele partirem. Estas imagens visionárias não serão propriamente imitação das ideias, por mediação da imitação que é a própria realidade exterior aos humanos, mas trata-se de uma revelação das próprias ideias diretamente aos humanos⁵⁶.

Contudo, Platão não desenvolve suficientemente o significado da imaginação extática, limitando-se a uma interpretação negativa da imaginação como *mimesis* da *mimesis*. A esse nível, o conceito de imaginação vive apenas da oposição entre ser e não-ser, precisamente como oposição entre imaginário e realidade. O imaginado seria apenas equivalente ao não-ser. Ao mesmo tempo, a própria noção de imaginação extática, mesmo que permita sair do mundo das aparências, mantém-se cativa deste dualismo ontológico de base, na medida em que a função da imaginação extática seria o acesso direto ao mundo das ideias, equivalente ao mundo do ser, para lá e independentemente do mundo das aparências, que é o nosso mundo, feito de imagens y de imagens de imagens – portanto feito de não-ser.

Este idealismo dualista leva-nos de regresso a Kant. A leitura que dele faz Heidegger, no seu famoso livro sobre Kant⁵⁷, recorda que, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele tinha introduzido a noção de imaginação transcendental como “temporalidade extática”, enquanto possibilidade de abertura da razão a um fundamento anterior à oposição entre sujeito e objeto, ou mesmo entre ser e não-ser. Talvez porque compreendeu que essa abertura levaria a pensar o fundamento de modo distinto daquele que propunha uma metafísica idealista, Kant abandonou essa noção na segunda edição, limitando-se a um conceito de imaginação como instância intermediária entre o sensível e o inteligível. Versões posteriores, como as de Schelling e de Fichte, limitaram-se a uma noção idealista, atribuindo à imaginação transcendental a capacidade de se orientar para o mundo do ser em si, dei-

⁵⁵ Richard Kearney, *Poétique du possible. Vers une herméneutique phénoménologique de la figuration* (Paris: Beauchesne, 1984); Id., *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture* (New York: Routledge, 1998); Id., *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern* (New York: Fordham Univ. Press, 1998).

⁵⁶ Ver sobretudo Platão, *Timeu*, 70-72.

⁵⁷ Cf.: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn, 1928).

xando para trás o mundo do dinamismo histórico-temporal. Sarte, no seu ensaio de 1940 sobre o imaginário, terá tirado as consequências últimas da tradição idealista iniciada por Platão: a imaginação “revela-se sempre como ‘irrealização’ ou ‘anulação’ do mundo real e histórico”⁵⁸.

Kearney conclui, então, que o conceito de imaginação não é o mais adequado para pensar a relação da realidade com a possibilidade, sem abandonar a imanência histórica do real e, ao mesmo tempo, sem lhe retirar a dimensão da transcendência como escatologia do possível, enquanto não impossível. Na sua *poética do possível* – ou melhor, da possibilidade – recorre ao conceito de figuração (inclusivamente às variantes da desfiguração e da transfiguração) como alternativa para pensar a orientação escatológica da realidade, enquanto realidade marcada pelo futuro.

Contudo, creio ser viável pensar os dinamismos da possibilidade, para além da alternativa entre realidade e impossibilidade, permanecendo no âmbito da noção de imaginação. A teoria geral da imaginação, tal como formulada por Paul Ricoeur, na qual aplica a sua típica relação entre linguagem e ação, poderá ajudar-nos num caminho de resposta a este desafio⁵⁹.

O ponto de partida de Ricoeur é igualmente a distinção entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, mas concentra-se especialmente nas aporias a que costuma conduzir essa alternativa. A distinção platónica entre ser e não-ser aplica-se de novo aqui, mas agora já não no quadro do dualismo entre imaginação e realidade, mas sim no interior do próprio processo da imaginação, seja a reprodutora como a produtora. Ricoeur propõe uma sistematização das teorias clássicas da imaginação em duas vertentes: uma, da parte do objeto, refere-se à oposição presença-ausência; a outra, da parte do sujeito, refere-se à oposição entre a consciência fascinada e a consciência crítica.

Relativamente à primeira vertente, a imaginação reprodutora refere-se a uma presença debilitada ou nula, quanto ao objeto; a imaginação produtora, por seu turno, refere-se a um ausente desejado, como outro diferente da realidade. Permanece a oposição dualista entre imaginário e realidade. Quanto à segunda vertente, opõem-se dois modos de consciência do sujeito frente a esta oposição: o não crítico e o crítico, consoante o grau de crença. Num extremo encontra-se a posição completamente acrítica, que confunde imagem e realidade; no outro, encontramos a posição plenamente crítica, que utiliza a própria imaginação como crítica da realidade.

⁵⁸ Richard Kearney, *Poétique*, 29.

⁵⁹ Cf.: Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1998), 237ss.

Face às tensões e mesmo aporias inerentes a uma teoria da imaginação centrada na alternativa entre ser e não ser e na percepção crítica ou acrítica da própria alternativa, Ricœur propõe uma compreensão da imaginação por analogia com a realidade linguística da metáfora. É conhecida a noção ricœuriana de metáfora como inovação semântica. Tomando como ponto de partida o discurso descritivo, a metáfora introduz um mecanismo que relaciona o ser e o não ser, superando o pura negação metafórica do significado denotativo num novo significado, que inaugura assim um novo mundo de significação. A relação entre ser e não-ser já não é compreendida de forma dualista, em alternativa, mas antes de forma criadora, possibilitando algo novo e diferente, na ordem da significação. Ao mesmo tempo, a inovação semântica realizada pela imaginação, enquanto produtora, não parte de nada, no processo de criação do novo possível. Trabalhando por analogias ou semelhanças, parte da realidade existente, representada na imaginação reprodutora.

Assim como a metáfora não é algo simplesmente imanente à linguagem, mas inclui uma referência ao mundo, fazendo com que a inovação seja, sempre, abertura de mundos novos, assim também a imaginação produtora, partindo da imaginação reprodutora, apresenta novas possibilidades de ação e de construção de mundos. Contudo, nem tudo o que é possível, na ordem da imaginação, é possível – em sentido ontológico e ético – na realidade. Pode imaginar-se o impossível, seja como aquilo que não *pode* realizar-se, seja como aquilo que não *deve* realizar-se. Inclusivamente poderíamos imaginar algo que deveria realizar-se, mas que não se pode, assim como algo que poderia realizar-se, mas não se deve. É precisamente nesta relação entre poder e dever que a imaginação se relaciona com uma poética do possível – uma poética que não poderá esquecer uma ontologia do possível, assim como não poderá ignorar uma ética do possível.

Ora, o próprio processo da imaginação, entre linguagem e ação, entre poder e dever, entre ontologia e ética, não se joga simplesmente ao nível do sujeito individual. A reprodução do mundo, assim como a produção criativa do possível, articulam-se em sociedade, num dinamismo que poderíamos denominar, com Ricœur, o imaginário social. E são dois os mecanismos fundamentais do imaginário social, de novo em correspondência à distinção entre imaginação reprodutora e imaginação produtora: a ideologia e a utopia. A esse assunto dedicou Ricœur alguns estudos, sintetizados num pequeno mas muito sugestivo artigo, que guiará a nossa reflexão de seguida, conduzindo-nos de novo à questão explícita do futuro imaginado⁶⁰.

⁶⁰ Ricœur, *Du texte*, 417-432.

Tendo em conta o assunto do presente artigo – o tema do futuro – altera-se a ordem da abordagem de Ricoeur, começando pela noção de utopia. Segundo o filósofo, a utopia pretende, antes de mais, “projetar a imaginação para fora do real, para alguma parte que é igualmente nenhuma parte”⁶¹. Corresponde-lhe, pois, uma exterioridade temporal e mesmo espacial. A função primordial da utopia no imaginário social é precisamente colocar a realidade em questão, propondo uma alternativa. Contudo, a alternativa no será de novo uma realidade, mas antes o próprio processo de negação, no seu permanente estatuto de alternativa.

A esta contestação do real, como gesto utópico fundamental, corresponde, no plano mais especificamente político, uma permanente contestação do poder estabelecido, ou mesmo do poder, enquanto tal. Não se trata, pois, de simplesmente estabelecer outro poder, mas de simplesmente *contestar* o já existente. Contestação e alternativa, mesmo sem conteúdo concreto, tornam-se a marca de toda a atitude utópica. Nesse sentido, a negatividade da utopia – mesmo que se afirme positivamente em certa imaginação de mundos alternativos – determina a denominada “mentalidade utópica”, noção que Ricoeur recolhe de Karl Mannheim. Essa mentalidade definir-se-ia pelo “desprezo pela lógica da ação e por uma incapacidade inata para indicar el primeiro passo que seria necessário dar, em direção à sua realização, a partir do real existente”⁶². A sua orientação para o futuro implicaria, como tal, uma permanente negação do presente e do passado.

Ora, a tarefa de construção do presente pertence, precisamente, à ideologia, na medida em que assume, entre outros aspectos, a função de integração simbólica, normalmente por recurso à memória social, ou seja, segundo a modalidade da imaginação reprodutora, possibilitando assim uma comunidade com identidade suficientemente identificável. É evidente que o imaginário ideológico, ao mesmo tempo que é necessário na constituição da realidade histórica e social, pode perverter-se, até ao ponto de acabar por falsear a realidade, identificando o não-ser com o ser, como revela a noção marxista de ideologia. A imaginação reprodutora representaria, muito ao modo platónico, um caminho de falsidade.

O aspecto talvez mais interessante do texto de Ricoeur, pelo menos para o nosso tema, não será tanto a compreensão diferenciada dos conceitos de ideologia e de utopia – o que, já por si, constitui um contributo muito significativo – mas sobretudo a fértil relação que pretende estabelecer entre estes dois dinamismos do imaginário social. De facto, ambos conhecem manifes-

⁶¹ Ricoeur, *Du texte*, 427.

⁶² Ricoeur, *Du texte*, 429.

tações extremas destrutoras: a loucura da utopia, no seu absoluto desinteresse pela realidade; a perversão da ideologia, que chega a inverter a própria percepção da realidade, através da ideia. O interessante é que, perante a utopia extrema, a ideologia permite m processo realista de construção da realidade social, que origina uma comunidade sociopolítica realmente existente e parte dessa comunidade, enquadrando-a em dinamismos históricos que relacionam o presente com o passado de uma memória simbólica, como base da identidade. Perante o perigo da inversão ideológica, que conduz também à estagnação da realidade social, a utopia assume uma dimensão crítica e desconstrutora do imaginário social, que permite a abertura do já existentes para outras possibilidades, eventualmente completamente novas, abrindo assim o presente ao futuro imaginado, ao mesmo tempo desejado e por isso esperado. Será na integração – ainda que sempre tensional – entre ideologia e utopia que se relacionam verdadeiramente passado, presente e futuro, podendo influenciar realmente o presente histórico de pessoas concretas. Aplicando esta intuição ricoeuriana diretamente ao nosso tema, poderíamos dizer que a equilibrada articulação entre ideologia e utopia equivale a uma articulação equilibrada entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, evitando a redução da primeira a pura representação do real, anulando novas possibilidades, e evitando a transformação da segunda em pura formalidade ou pura alternativa negativa, sem qualquer conteúdo orientado para uma realização histórica. Se não se conseguir essa articulação suficientemente equilibrada, não haverá possibilidade novas – e, como tal, não haverá futuro – ou porque essas possibilidades não seriam simplesmente imaginadas, ou porque, ainda que imaginadas, seriam simplesmente impossíveis.

b) Imaginário teológico

Ora, como vimos acima, o imaginário teológico relativamente ao futuro tende, em geral, para a dimensão utópica, nem sempre levando em conta suficientemente o conteúdo das realizações históricas possíveis. Por um lado, concentra-se na discussão sobre se é teologicamente viável ou não imaginar um conteúdo para a utopia. Rahner, por exemplo, tende para a afirmação de uma referência teológica ao futuro (absoluto) que evita formulações de conteúdo, precisamente por esse futuro coincidir com o mistério inominável de Deus, para os humanos fundamental apenas como índice da sua constituição transcendental. Por outro lado, caso se admita algum tipo de conteúdo para a utopia teologicamente formulada, a discussão concentra-se na fonte desse conteúdo imaginado: será a imanência do mundo que, por extrapolação, permite imaginar um futuro esperado, ou será a transcendência da promessa

de Deus que, por antecipação, permite imaginar o conteúdo desse futuro? Moltmann inclina-se para a afirmação dialética de um imaginário teológico originado na promessa de Deus, que nos vem do futuro para o presente, permitindo uma certa antecipação, embora permaneça difuso o que possa significar essa antecipação quanto à sua verdadeira historicidade. Mesmo que Pannenberg procure acentuar a possibilidade histórica dessa antecipação, concentrando aí precisamente o sentido da história, continua pouco claro se esse sentido, antecipado na Ressurreição de Jesus, é verdadeiramente histórico ou corresponde, de novo, a uma espécie de sentido transcendental da mesma, enquanto história universal que dificilmente consegue enquadrar as histórias categoriais concretas, único modo de salvaguardar verdadeiramente a historicidade da história humana. É Metz, sem dúvida, aquele que parece conseguir articular mais equilibradamente, do ponto de vista teológico, a relação entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, levando em conta as realizações históricas concretas e particulares, procurando evitar a dissolução utópica radical e a confinação ideológica anuladora de futuro.

Seja como for, parece que não conseguimos libertar-nos, mesmo teologicamente, de uma alternativa permanentemente problemática entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, entre ideologia e utopia, como representação de uma relação demasiado imanente com a história, fechando-a ao novo, ao possível diferente de si, ou reduzindo o possível a um produto linear do presente – ou então, por outro lado, orientando-a para um futuro abstracto ou até louco, que nem sequer se preocupa com a sua possibilidade de realização verdadeiramente histórica e humana. No sentido de superar essa alternativa, propõe-se aqui, como se tinha enunciado mais acima, uma terceira via, que leva em consideração o próprio e a importância destas duas, mas as enquadra numa outra dimensão. A essa outra dimensão chamaria “imaginação receptora”.

Para esclarecer o que se pretende significar com esse conceito, podemos encontrar apoio, pelas semelhanças, na referida noção de imaginação extática, tal como formulada por Platão – uma vez que as imagens da imaginação vem aos humanos e não são simplesmente produto seu, seja como reprodução seja como criação – ou então na noção de “sublime”, tal como formulada por Kant, perante a qual a própria capacidade da imaginação produtora (*produktive Einbildungskraft*) encontra os seus limites⁶³.

⁶³ Cf.: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Zweites Buch, B 74ss. Interessante neste contexto é também a formulação de Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, (Paris: J. Vrin, 1992).

Nesta dimensão da imaginação, o possível imaginado é acolhido como dádiva, inclusivamente e já na própria imaginação, possibilitando assim a esperança, em sentido estrito. De facto, não é fácil compreender como é possível ter esperança no âmbito de uma imaginação simplesmente reprodutora, ou mesmo no âmbito de uma imaginação produtora, uma vez que nunca corresponderia ao que me é dado esperar, ou seja, ao que me é possível esperar (na expressão de Kant: “*was darf ich hoffen?*”)⁶⁴, – seria, quando muito, relativa ao que me é possível produzir ou reproduzir, partindo do que está feito ou que se possa fazer. O mundo do *factum* ou o mundo do *faciendum* não é o mundo da esperança, uma vez que esta só é possível em relação a uma dádiva futura, que se torna presente na imaginação e, por ela, no desejo.

Mas, parafraseando de novo Kant: *que* nos é permitido esperar, imaginando-o? Ou ainda, agora para além de Kant, *onde* nos é dada essa possibilidade à imaginação e à esperança? À primeira questão, poderia responder-se genericamente com a “vida eterna”. É a vida na dimensão de Deus, o que quer dizer, plenamente no amor. Por outras palavras, agora na nomenclatura de Levinas, é a vida em plena responsabilidade pelo outro, como resposta por ele, até à substituição⁶⁵. À segunda questão, poderia responder-se: o lugar da imaginação, relativa à vida eterna (o impossível possibilitado historicamente) é o sujeito humano do outro, enquanto pessoa, o que quer dizer enquanto corpo relacional ou sujeito de uma história concreta e particular, única e irrepetível. Porque os corpos relacionais realizam, na história, a humanidade dos humanos, na medida em que são o lugar – o *topos* – de uma dupla exposição: a exposição de cada um ao outro e ao tempo, como articulação da nossa vulnerabilidade ou finitude; e a exposição do outro a mim, como articulação da responsabilidade ou liberdade⁶⁶.

O corpo pessoal concreto, enquanto corpo relacional, surge assim como lugar de cruzamento entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, possibilitando uma teologia do futuro como articulação verdadeiramente história de um possível sentido para a história humanas, enquanto emaranhado das histórias dos humanos concretos, na variedade das suas situações. A esse processo de imaginação, que permite pensar o futuro e relacionar-

⁶⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833.

⁶⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être et audela de l'essence*, (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974).

⁶⁶ Para uma compreensão bíblica do humano como corporeidade, esta leitura inspirada em Levinas será eventualmente mais fértil do que a de Michel Henry, *L'incarnation. Une philosophie de la chair*, (Paris: Seuil, 2000), devido precisamente à sua insistência na inter-personalidade.

se com ele nas modalidades do desejo e da esperança, pode denominar-se “imaginação analógica”, seguindo a indicação do teólogo americano David Tracy, que trabalhou esse conceito como base do método teológico, no contexto do pluralismo cultural e religioso⁶⁷. A realidade da imaginação analógica é aí apresentada sobretudo como questão da linguagem, identificando o respetivo processo com o processo metafórico trabalhado exaustivamente por Paul Ricoeur⁶⁸. Sem descurar essa dimensão mais propriamente linguística – já acima envolvida na compreensão do processo de imaginação como abertura de mundos possíveis, a partir dos existentes – prefere-se aqui retomar uma outra dimensão do conceito de analogia, que a interpreta como *correspondência*, na linguagem e na ação, ou mesmo no ser. Nesse sentido, a imaginação analógica cristã, base de qualquer discurso teológico sobre o futuro, seria a (possível, mas ainda imaginada) correspondência, na carne do mundo e especialmente do humano relacional, à plenitude escatológica dada e revelada por Deus no humano Jesus Cristo, também ele carne da nossa carne e mundo do nosso mundo. Nesse sentido, a referência cristológica da imaginação cristã ocupa um lugar fundamental.

Carlos Mendoza-Alvarez refere-se a esse pressuposto cristológico da imaginação teológica, inspirando-se precisamente em Paul Ricoeur e em David Tracy, como “imaginação poética de Jesus”⁶⁹. Por imaginação poética entende a “sabedoria inovadora criada por um clássico da história”⁷⁰. Trata-se, pois, de um processo de universalização a partir de uma experiência particular da história. Nas suas palavras e na suas ações, Jesus introduziu na realidade histórica um modelo de imaginação criativa que, por um lado, se serve analogicamente do contexto em que se inseria e, por outro lado, proporciona um paradigma que permite posteriores processos de imaginação criativa, recorrendo ao seu exemplo como base de uma analogia possível. “A *imaginação poética* de Jesus é, pois, messiânica e escatológica. Revela-se assim como uma narrativa que abre a imaginação própria do *fim do mundo* das pessoas que o escutam, que interagem com ele, que o seguem de perto e de longe, que até às vezes o recusam ou traem. É o anúncio do fim do mundo, ao menos em dois sentidos complementares: primeiro, como finalidade alcançada de um mundo criado pelo *Abba* de Jesus para a sua ple-

⁶⁷ Cf.: David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1998).

⁶⁸ Cf. Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1974).

⁶⁹ Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos* (São Paulo: É Realizações, 2016), 244ss.

⁷⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 244.

nitude; e, depois, enquanto termo do mundo corrupto produzido pela cobiça do coração humano”⁷¹,

Do coração dessa imaginação determinada cristologicamente brotam as possibilidades da imaginação cristã, nomeadamente no contexto do processo imaginativo contemporâneo. “No seio das fraturas da subjetividade pós-moderna, consciente da sua vulnerabilidade extrema, pode ressoar com nova força a ação afirmativa e compassiva de Jesus para com os excluídos, como sinal da chegada do Reino de Deus”⁷².

A partir dessa afirmação concreta, aquilo que nos é possível (que nos é dado ou permitido) esperar e que alimenta a nossa imaginação quanto ao futuro é precisamente o mundo e nós próprios, na sua correspondência a Deus, na vulnerável finitude de cada história concreta. Assim sendo, o que se espera nem é simplesmente aquilo que o mundo pode produzir a partir de si mesmo, nomeadamente a partir da capacidade tecnológica do humano, nem aquilo que, em ruptura com o mundo, é dado diretamente por Deus, de forma potencialmente alienante da realidade humana. A esperança possível é a esperança num sentido último, a realizar-se verdadeiramente, a partir de Deus, o qual (enquanto único sentido último ou escatológico) se encontra “escondido” na vulnerabilidade da exposição humana – sobretudo da exposição inter-humana, embora não exclusivamente. Porque é apenas nessa vulnerabilidade exposta, que dá e perdoa, que se antecipa e se revela a dádiva e o perdão escatológicos, único sentido para a história, capaz de fundamentar uma esperança não alienante⁷³. Viver plenamente o amor, enquanto total responsabilidade pelo outro vulnerável, é o conteúdo último da nossa imaginação receptora, que alimenta a nossa imaginação reprodutora (na memória) e a nossa imaginação produtora (no desejo). Imaginar as formas concretas dessa responsabilidade é o trabalho da história dos sujeitos e das sociedades, que permanentemente abrem novas possibilidades – no caminho em direção à plenitude escatológica, um caminho feito na e pela carne que realmente somos

Inclui-se, nesse caminho carnal, a articulação do corpo que somos com elementos diferentes: com os outros corpos não humanos, com a terra como base da corporeidade comum, com as máquinas, como extensão tecnológica do corpo ou como ambiente em que o corpo experimenta aquilo que é. Mesmo que todas essas dimensões possam ser interpretadas, numa utopia pós-humana radical, como superação e mesmo anulação da corporeidade concreta e vulnerável, isso não invalida que, mantendo a referência à carne

⁷¹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 248.

⁷² Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 249.

⁷³ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 420ss.

dos sujeitos incarnados, elas possam ser enquadradas numa utopia que salvguarde a leitura cristã do humano desejável e esperável. Em realidade, contudo, a nossa utopia não poderia ter outro conteúdo que não fosse a ressurreição da carne. Por isso, não pode dar-se no tempo ou encontrar o seu *topos* na nossa imaginação, a não ser segundo a carne.

Partindo deste princípio fundamental – que poderíamos denominar o princípio da encarnação – o discurso teológico sobre o futuro encontra-se, inevitavelmente, inserido no contexto multifacetado, em que vários discursos sobre o futuro contribuem para uma imaginário social claramente plural. Como enquadrar, no contexto de recentes formulações utópicas, uma possível noção teológica de futuro esperado?

Conclusões: o futuro das teologias

O primeiro desafio colocado à teologia, por parte do debate sobre a questão do futuro e sobre os modos de o imaginar, relaciona-se precisamente com a concepção de teologia. Mas do que um modelo de teologia transcendental ou de teologia dialética – que colocam o seu discurso, seja numa construção teórica independente da realidade quotidiana do sujeito, seja numa posição de ruptura com o quotidiano mundano da sua existência – propõe-se para formulação mais adequada das questões que envolvem uma possível imaginação teológica do futuro esperado, um discurso teológico como “hermenêutica da fronteira”. É claro que não se nega a pertinência do discurso transcendental – caso contrário, a teologia não seria verdadeiramente teológica, pois não estaria referida, em última instância, a Deus – nem do discurso dialético – caso contrário o discurso teológico não passaria de confirmação do discurso imanente, o que invalidaria, mais uma vez, a sua dimensão especificamente teológica, nomeadamente na dimensão escatológica, cuja “reserva” implica sempre algum modo de ruptura com a história. Considera-se, isso sim, que o discurso teológico deve possuir um forte dimensão de penetração da realidade quotidiana, explorando precisamente nas fronteiras das diversas dimensões dessa realidade, ou na fronteira dessa realidade com um dimensão que lhe é transcendente, porque diferente, o seu estatuto especificamente teológico. Nesse sentido, propõe-se aqui, como conclusões quase metodológicas, a partir das considerações sobre uma teologia do futuro em contexto contemporâneo, um conjunto de fronteiras entre outras possíveis, em cujo lugar se pode desenvolver o futuro da teologia.

Uma fronteira importante a se explorada por uma teologia do futuro é, sem dúvida, a fronteira entre o humano e o não-humano. A contraposição dualista dos dois lados da fronteira, com base numa ideia fixa do humano, servirá tão pouco à teologia, como uma completa dissolução das diferenças

num monismo fundamental, que acabaria por reduzir toda a realidade a uma única substância, material ou energética, tanto faz. Compete à teologia, juntamente com outras disciplinas, trabalhar precisamente a fronteira que aqui se enuncia, explorando as suas potencialidades, nomeadamente do ponto de vista de uma ética da responsabilidade.

Uma outra fronteira teologicamente fértil será aquela, já evocada, entre o possível/aceitável e o inaceitável, mesmo que (virtualmente) possível. Isso implicará uma teologia crítica de certas utopias do pós-humano que abduquem de uma antropologia de inspiração bíblico-cristã, a qual encontra a definição do humano precisamente numa relação entre vulnerabilidade, como expressão da finitude, e responsabilidade, como expressão da liberdade. Essa compreensão do humano como corpo relacional articula-se, hoje, com a experiência do corpo em ambiente digital ou complementado por máquinas, mas também com a possível perversão do humano na utopia da sua perfeição tecnológica, ou da sua libertação dos limites da corporeidade. Nesse contexto, o “pecado original” poderá interpretar-se precisamente como não aceitação da vida (finita e vulnerável), em liberdade, como dádiva, no corpo histórico da nossa realidade⁷⁴.

Uma outra fronteira, na qual a teologia poderá concentrar o seu trabalho, é a fronteira interpessoal, na medida em que a base antropológica do seu discurso seja precisamente o relacionamento pessoal, como exposição dos corpos, uns aos outros, na vulnerabilidade que os qualifica. Nessa modalidade, a fronteira tematizada teologicamente é uma fronteira que povoa o quotidiano das sensibilidades inter-humanas. Trata-se, pois, de uma teologia do quotidiano sensível, enquanto contributo para a construção de um mundo comum, a partir da compreensão de uma interpersonalidade incarnada.

Por último, pode referir-se uma fronteira que coloca a teologia em relação direta com a dimensão do futuro: trata-se da fronteira entre história e *eschaton*. Se é certo que o discurso teológico não pode ocupar-se direta e exclusivamente com essa dimensão, sem ao mesmo tempo se referir à história, também é certo que não pode referir-se à história como processo encerrado sobre si mesmo. Trabalhará, isso sim, sobre o efeito que a referência ao *eschaton* tem sobre a compreensão da história mas, ao mesmo tempo, sobre o que significa a referência histórica e incarnada para a compreensão da dimensão escatológica. A teologia do futuro é, assim, o campo em que o discurso teológico mais explicitamente se articula como hermenêutica da fronteira, sem poder permanecer comodamente encerrado num dos lados dessa linha fronteira, por vezes ténue, que relaciona o tempo e a eternidade.

⁷⁴ Cf.: Kurt Appel, *Aprezzare la morte*, (Bologna: EDB, 2015), esp. 22ss.

Bibliografia

- Aupers, Stef e Dick Houtman. “A realidade suga. Sobre alienação e cibergnose”. *Concilium*, 309 (2005): 83-94.
- Benanti, Paolo. *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-humano*. Assisi: Cittadella Editrice, 2012.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Werkausgabe: Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Böhme, Helmut. “Die technische Form Gottes. Über die theologischen Implikationen von Cyberspace”. *Neue Zürcher Zeitung*, nº 86. 13 (14.4.1996): 69.
- Braidotti, Rosi. *Lo Posthumano*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2015.
- Duque, João Manuel. “Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana”. *Revista Española de Teología* 78 (2018): 225-243.
- Felinto, Erik e Schulz de Carvalho. “Como ser pós-humano na rede: os discursos da transcendência nos manifestos ciberculturais”. in: *E-Compós*, Agosto (2005): 1-17.
- Haraway, Donna. “Cyborg Manifesto”. in: *Philosophy of Technology*, Ed. by R. C. Scharff / V. Dusek, 429-450, Oxford: Blackwell, 2003.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1928.
- Heim, Michael. “The erotic ontology of cyberspace”. in: *Cyberspace: The First Steps*, Ed. M. Benedikt, 59-80, Cambridge: MIT Press, 1991.
- Heim, Michael. *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. por Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2002.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. por H.F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2001.
- Kearney, Richard. *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*. New York: Fordham Univ. Press, 1998.
- Kearney, Richard. *Poétique du possible. Vers une herméneutique phénoménologique de la figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.
- Kearney, Richard. *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture*. New York: Routledge, 1998.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1992.

Magnin, Thierry. *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*. Paris: Ed. Albin Michel, 2017.

Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*. Gesammelte Schriften Bd. 4, Freiburg i. Br.: Herder, 2017.

Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. München: Chr. Kaiser, 1964.

Moltmann, Jürgen. *Umkehr zur Zukunft*. München: Chr. Kaiser, 1970.

Müller, Klaus. *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2011.

Pannenberg, Wolfhart. "Der Gott der Hoffnung". in *Grundfragen systematischer Theologie*, 387-398, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Rahner, Karl. *Zur Theologie der Zukunft*. München: DTV, 1971.

Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1974.

Sauter, Gerhard. *Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Sauter, Gerhard. *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*. Zürich-Stuttgart: Zwingli, 1965.

Sequeri, Pierangelo. *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*. Milano: Vita&Pensiero, 2002.

Serrano, Gemma. "Théologie et numérique". *Revue Théologique des Bernardins*, 24 (septembre-décembre 2018): 137-157.

Tamayo-Acosta, Juan-José. *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Estella: EVD, 1992.

Tracy, David. *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1998.

Vahanian, Gabriel. "Eschatologie et utopie". in *Temps et Eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Ed. por Jean-Louis Leuba, 273-285, Paris: Ed. du Cerf, 1994.

von Balthasar, Hans Urs. "Eschatologie". in *Fragen der Theologie Heute*, Hrg. von Josef Trütsch und Franz Böckle, 403-421, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1957.

von Barloewen, Constantin. *Der Mensch im Cybersp@ce. Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum*. München, 1998.