

Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético¹

Hans Jonas, Gnosticism and the question of God:
between redemption of nature and ethical commitment

Alexandre Marques Cabral²

RESUMO

O presente artigo possui como objetivo repensar a relação de integração entre Deus e natureza a partir da obra de Hans Jonas. Levando em conta que tal relação só aparece em contraste com sua compreensão do gnosticismo antigo, tornou-se necessário, inicialmente, caracterizar o modo como Jonas entende o esquema gnóstico de pensamento, que cinde natureza promovendo um divórcio entre divindade e natureza. Tal esquema reaparece, segundo seu entendimento, de modo renovado na modernidade. Contudo, uma vez que a modernidade promove uma radical imanentização do âmbito ontológico transcendente, ela também torna possível repensar a divindade em unidade plena com a natureza. Se Deus passa a inserir-se na finitude da criação, esta delimita o modo como Deus se relaciona consigo e com a totalidade. Com o aparecimento do ser humano no mundo, Deus passa a conscientizar-se de si e a estar suscetível às decisões éticas, que incidem no modo como Ele se configura. Por este motivo, a teologia jonasiana fundamenta uma experiência ética, na qual as decisões humanas respondem pela configuração da face divina.

PALAVRAS-CHAVE: Gnosticismo; Teopatia; Ética.

ABSTRACT

This article has as main objective to rethink the relationship of integration between God and nature from the Hans Jona's work. Taking into account the fact that such a relationship only appears in contrast to his understanding of ancient Gnosticism, it has become necessary to initially characterize how Jonas understands the Gnostic scheme of thought which splits nature promoting a divorce between divinity and nature. Such a scheme reappears, according to his understanding, new way, in modernity. However, since that modernity promotes a radical immanentization the transcendent ontological scope, it also makes it possible to rethink the divinity in full unity with nature. If God shall be inserted in the finitude of creation, this defines how God relates with him and all. With the appearance of the human being in the world, God begins to become aware of themselves and to be susceptible to ethical decisions,

¹ Recebido em 10/05/2015. Aprovado em 10/10/2015.

² Doutor em filosofia (UERJ), doutorando em teologia (PUC-RJ) e professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ. Email: alxcbrl@yahoo.com.br

which now focus on how God sets. For this reason, the jonasiana theology underlies an ethical experience, where human decisions respond by setting the divine face.

KEYWORDS: Gnosticism; Teopathy; Ethics

Introdução

A tarefa de repensar o discurso acerca de Deus (ou da divindade) em unidade essencial com a natureza não surgiu do nada; por isso, esta tarefa é condicionada historicamente. Trata-se de uma questão eminentemente ocidental, ainda que seja possível dizer que o problema em questão tenha atualmente se universalizado, uma vez que a disseminação e sistematização dos ecocídios ganharam proporções globais, por meio da mundialização que produz as mais diversas relações entre culturas, sistemas econômicos, paradigmas de pensamento etc. e estes mesmos ecocídios deflagram uma certa dessacralização da natureza como um todo. Dito de modo sucinto e também caricato, a co-pertinência de divindade e natureza não parece problemática em tradições religiosas como candomblé, budismo e hinduísmo, por exemplo. Foi no eixo hermenêutico judaico-cristão, por razões históricas que não serão aqui elencadas, que se formou o dispositivo simbólico-teórico que mais disseminou a crise da unidade entre divindade-natureza.

Com a globalização deste dispositivo por meio do processo moderno de mundialização das matrizes civilizatórias ocidentais (também elas eivadas de elementos judaico-cristãos) e com os ecocídios que apareceram com o desdobramento do processo histórico ocidental, o problema da unidade perdida entre divindade e natureza acabou silenciando outros modos de compreensão desta relação. Poder-se-ia então supor que a simples (re)apropriação dessas tradições silenciadas resolveria os impasses gerados pela tradição ocidental. Isto, contudo, não é possível, uma vez que a especificidade do horizonte hermenêutico do nosso tempo, ainda que forme uma “babel hermenêutica” (VATTIMO, 1999) e possibilite, por isso mesmo, o diálogo com diversas tradições silenciadas historicamente, não permite que qualquer outra tradição funcione como agente corretivo da crise assinalada. Isto porque o nosso tempo coloca em xeque justamente a pretensão de encontrarmos “verdades ocultas”, que sirvam de respostas absolutas para as crises do nosso processo histórico.

No que concerne ao horizonte específico que caracteriza o nosso tempo, o conceito nietzschiano de morte de Deus assinala seus principais contornos. Se por morte de Deus Nietzsche não compreende uma nova “prova” racional da inexistência de Deus – isto é, mais uma narrativa atea baseada na confiança ilimitada na razão –, o que para os fins desta investigação está em jogo nesta complexa expressão (NIETZSCHE, 2002, p. 125 e 343) é a dissolução dos binarismos metafísicos da tradição, que cindem e opõem dois planos ontologicamente distintos, a saber, o mundo verdadeiro suprassensível e o mundo sensível, submetendo este último ao primeiro, uma vez que a relação entre ambos se

determina segundo a oposição fundamento/fundamentado. Como afirmou Heidegger: “O dito ‘Deus morreu’ significa: o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida” (HEIDEGGER, 2002, p. 251). Exatamente a crise dos binarismos metafísicos e a impossibilidade de preservar o suprassensível/atemporal como medida ontológica do sensível/temporal demarca o espaço hermenêutico em que nos encontramos. Ora, se o plano suprassensível, na maioria das vezes, identificou-se com o plano da verdade (mundo verdadeiro) e se ele sempre foi considerado imutável, a perda de acesso a ele, ou sua dissolução por meio da morte de Deus, impossibilitou que qualquer tradição (religiosa ou não) apareça como voz da verdade em si do real e, assim, garanta práticas e teorias corretivas dos desvios de nossa tradição. Por isso, torna-se hoje inviável a apropriação de qualquer narrativa religiosa como voz privilegiada da verdade absoluta que teria sido ocultada em meio ao curso histórico do judeu-cristianismo.

Ainda que a questão da dessacralização da nossa relação com a natureza e do ecocídio que irrompe historicamente no Ocidente só tenham se estruturado na modernidade tardia que é a nossa, fato é que a formação de suas bases depende diretamente do judeu-cristianismo. Contudo, não se trata de qualquer judeu-cristianismo. Trata-se, outrossim, do judeu-cristianismo repleto de contextos teórico-filosóficos gregos. Em outras palavras: é possível dizer que a desarticulação da unidade entre divindade e natureza no Ocidente depende diretamente da inscrição da lógica binária/dicotômica da metafísica de matriz grega nos átrios do pensamento judaico-cristão. Ainda que o gesto metafísico judaico-cristão tenha almejado a relação integradora entre Deus e mundo por meio dos conceitos de criação e graça, o que está em jogo nesta metafísica (como em outras da tradição ocidental) é o rebaixamento ontológico da condição temporal/criatural e a necessidade de se pensar a beatitude/salvação humana (AGOSTINHO, 1998) como movimento ascético em direção à sobrenatureza de Deus. Natureza e sobrenatureza, então, não se imiscuem plenamente e, por vezes, foram compreendidas como ontologicamente divorciadas (AGOSTINHO, 2006), sobretudo se levarmos em conta o conceito agostiniano de “pecado original”, responsável pela produção de uma tensão entre Deus, homem, natureza e graça ímpar na história da teologia cristã (AGOSTINHO, 1999).

O que poderia ser um gesto tímido e, para alguns, subliminar no judeu-cristianismo ortodoxo tornou-se patente e caricato naquilo que, desde as investigações oitocentistas, chamamos de “gnosticismo”. Tal movimento híbrido, plural e sincrético deixa vir a lume um “espírito que fala através destas vozes [do que se convencionou chamar de tradição gnóstica]” (JONAS, 2000, p. 23) e que permite compreender como os binarismos metafísicos inscreveram-se em um regime religioso de verdade, opondo Deus, mundo e ser humano. Justamente este “espírito” de desarticulação entre Deus, natureza e ser humano, deve ser aqui considerado como paradigmático para se repensar a possibilidade de reunificação ou reintegração de Deus e natureza. Porquanto o horizonte hermenêutico que caracteriza o nosso tempo é marcado pela supressão dos binarismos metafísicos, torna-se inviável a manutenção do divórcio entre Deus e natureza – ao menos no âmbito

teórico. Em outras palavras: o esquema hermenêutico gnóstico não mais se sustenta no tempo da morte de Deus. A possibilidade de se repensar a questão de Deus passa, hoje, então, pela necessidade de se realizar uma efetiva desconstrução do esquema gnóstico de interpretação da relação entre divindade, natureza e ser humano. Esta é a tarefa que anima o presente artigo.

O presente artigo possui como objetivo central repensar a unidade entre Deus e natureza anulada pelos esquemas gnósticos de interpretação do real. Para tanto, iremos nos orientar pelo pensamento de Hans Jonas, uma vez que este pensador caracteriza-se por ser a voz filosófica mais importante na interpretação do fenômeno histórico do gnosticismo, tendo assumido plenamente o problema do esquema gnóstico para o pensamento contemporâneo. Aluno de Heidegger e Bultmann, sua pesquisa doutoral concentrou-se no tema da gnose antiga (sua tese intitulou-se *Gnosis und spätantiker Geist*) e parte de sua pesquisa se determinou pela problematização do que estamos chamando de “esquema gnóstico”. Devemos primeiramente levar em conta o resultado de suas investigações acerca do gnosticismo antigo e o modo como ele pensou a desarticulação entre Deus e natureza neste esquema interpretativo. Em um segundo momento, será necessário assinalar como o divórcio entre Deus e natureza é dissolvido pelo movimento de imanentização da transcendência metafísica no decorrer da modernidade, o que aparece claramente com o acontecimento da morte de Deus, ainda que a modernidade, segundo Jonas, em um certo momento tenha reinscrito o esquema gnóstico como horizonte de interpretação do real. Em seguida, deve-se pensar a unidade entre Deus e natureza pensada por Jonas e como ela promove imperativos éticos que conjugam responsabilidade humana e destino teo-cósmico. Disso, irrompe a tarefa de articularmos a integração jonasiana entre Deus e natureza com o compromisso ético por ela exigido.

O desenvolvimento destas questões nos ajudam a responder a seguinte questão: até que ponto o pensamento de Jonas é uma alternativa à crise da metafísica e à impossibilidade de manutenção do esquema hermenêutico gnóstico? Para darmos conta do objetivo central deste artigo, percorreremos o seguinte percurso: 1. *Deus absconditus* e acosmismo: a cosmovisão gnóstica segundo Hans Jonas; 2. Gnosticismo e niilismo na modernidade: da repaginação da gnose antiga à crise do esquema gnóstico no acontecimento da morte de Deus; 3. Hans Jonas e a naturalização de Deus: da teopatia à experiência ética. A consecução da proposta deste artigo também depende diretamente da exposição de informações complementárias à filosofia/teologia de Jonas. No que concerne, por exemplo, à exposição da cosmovisão gnóstica, utilizaremos alguns textos da Biblioteca de Nag Hammadi, encontrados em 1945 e, atualmente, sumamente relevantes para o desenvolvimento das pesquisas sobre o gnosticismo antigo. Contudo, limitaremos-nos a alguns textos que se tornaram conhecidos e brevemente comentados pelo próprio Jonas, ainda que sua pesquisa em torno do gnosticismo não tenha dependido diretamente das

descobertas de Nag Hammadi.³ O mesmo será realizado com a reconstrução de alguns contextos teóricos jonasianos, que se tornam mais inteligíveis, caso mencionemos autores que ele mesmo operacionaliza tácita ou explicitamente.

1. *Deus absconditus* e acosmismo: a cosmovisão gnóstica segundo Hans Jonas

A multiplicidade daquilo que a pesquisa moderna oitocentista chamou de “gnosticismo” possui, para Jonas, alguma unidade. Não se trata de uma simples unidade nominal, isto é, garantida tão somente por uma nomenclatura produzida no âmbito acadêmico. Jonas almeja encontrar “um ‘princípio gnóstico’ metamorfoseado em manifestações muito distintas” (JONAS, 2000, p. 24 e 61), quase sempre expressas miticamente. A multiplicidade de textos e contextos gnósticos é articulada por um sentido unificador, tornando possível a visão de um horizonte integrador da pluralidade mencionada. Poder-se-ia então supor que o gnosticismo, pelo fato de ser um termo proveniente do grego *gnosis* (conhecimento), identifica-se com algum tipo de pensamento mítico-filosófico-religioso que busca conhecer a realidade. Jonas, obviamente, leva em conta o fato de o gnosticismo relacionar-se essencialmente com o conhecimento. Contudo, não se trata de qualquer conhecimento. Os gnósticos almejam um conhecimento salvífico, isto é, produtor de salvação. Disto se depreende que toda gnose antiga identifica gnosiologia e soteriologia. Ora, tal conhecimento não é acessível a qualquer um. Antes, somente alguns são aptos à obtenção deste conhecimento salvífico, ou seja, a gnose antiga pressupõe certo aristocratismo ou elitismo. Nas palavras de Jonas: “A ênfase posta no *conhecimento* como meio para obter a salvação, inclusive como forma salvadora e a pretensão de que este conhecimento se encontra na doutrina, são traços comuns das numerosas seitas nas quais historicamente se expressou o movimento gnóstico.” Na sequência, ele afirma: “Na realidade, só os membros de um conjunto de grupos pouco numerosos se fizeram chamar gnósticos, ‘os conhecedores’” (*Ibidem*, p. 66).⁴ Os gnósticos, portanto, identificam-se com uma determinada elite cultural, que se distingue por ter acesso a um tipo de conhecimento considerado superior, por atingir um nível do real concebido simultaneamente como oculto e especial. Este conhecimento a eles

³ As pesquisas de Jonas acerca do gnosticismo se estruturaram pelas análises doxográficas que colheram, na literatura patrística apologético-cristã, excertos de obras gnósticas, muitas delas perdidas em sua integralidade. Contudo, Jonas acompanhou, até o fim de sua vida (1995), as publicações das traduções dos textos da biblioteca de Nag Hammadi. Ainda que suas referências diretas ao achado de 1945 sejam pequenas, ele mesmo inseriu, por ocasião da reimpressão do livro *A religião gnóstica*, um capítulo acerca da descoberta de Nag Hammadi (JONAS, 2000, cap. 12).

⁴ Vale a pena ratificar a posição de Jonas com uma citação de uma pesquisadora contemporânea, baseada sobretudo nas descobertas de Nag Hammadi: “A ‘Gnosis’ (...) implica, como indica seu nome, um conhecimento que se quer salvador e que revela aos iniciados o segredo de sua origem e os meios para alcançá-lo” (CULDAUT, 1996, p. 6).

acessível possui caráter salvífico e Ihes é revelado por meio de uma literatura específica, operacionalizada por práticas morais e ritos também específicos e administrados, geralmente, por um determinado líder comunitário. O conteúdo doutrinal, por outro lado, diferencia os gnósticos de outros grupos religiosos esotéricos e é justamente esta especificidade que atrai a atenção de Jonas. Perguntamos, então: como Jonas caracteriza o(s) elemento(s) central(ais) do gnosticismo? Uma passagem decisiva de *A religião gnóstica* ajuda-nos a entrar na questão central do gnosticismo, segundo Jonas:

No contexto gnóstico, entretanto, “conhecimento” tem um significado marcadamente religioso ou sobrenatural e faz referência a objetos que em nossos dias chamaríamos, mais que objetos de razão, objetos de fé. (...) *Gnosis* significava fundamentalmente conhecimento *de Deus*, e do que dissemos sobre a transcendência radical da deidade se deduz que o “conhecimento de Deus” é o conhecimento de algo por natureza incognoscível e, portanto, trata-se de uma condição que não é natural. Seus objetos incluem tudo dos mundos superiores e o que se deriva deste: a salvação do homem. (...) O objeto último da gnose é Deus: seu efeito na alma transforma o próprio conhecedor, fazendo-o compartilhar a existência divina [o que implica algo mais que sua assimilação na essência divina] (*Ibidem*, p. 68).

O caráter soteriológico do pensamento gnóstico relaciona-se essencialmente com o fato de que todo conhecimento salvífico depende do conhecimento de um Deus incognoscível. Trata-se, claramente, de um paradoxo. Contudo, este paradoxo é o cerne da gnose: conhecer o que *a priori* não se pode conhecer. A resolução desta aparente contradição não está no âmbito do logos apofântico, mas no conceito de *pistis*, que atravessa as diversas tradições gnósticas (BAZÁN, 2002; CULDAUT, 1996; PUECH, 1978). A *pistis* (fé) diz respeito a um conhecimento revelado, que pode ser difundido por um grupo religioso e fundamentar ritos específicos, garantindo, assim, práticas que convergem na salvação (JONAS, 2000, p. 69). Parece que isto também pode ser dito em relação ao modo como o cristianismo ortodoxo e o judaísmo compreendem sua relação com as sagradas escrituras. Ora, para Jonas, esta objeção não é válida, uma vez que não leva em conta o “conteúdo” do que é revelado no gnosticismo. Este se determina por meio de uma relação com o Deus absolutamente desconhecido, ou seja, Deus é aquele que é absolutamente transcendente, não podendo, portanto, imiscuir-se com o mundo em que nossa existência primeiramente se estrutura. Se este Deus é absolutamente transcendente, nossa relação com ele depende de uma revelação acerca do modo como podemos e devemos nos direcionar com ele. A transcendência divina diz ao homem como não somente ela deve ser conhecida, mas também como o indivíduo humano pode ser por ela conhecido (*Idem*) e, deste modo, salvo por Deus. Porquanto Deus é absolutamente transcendente, isto é, sobrenatural, a natureza nada tem a ver com ele. Antes, ela aparece como um obstáculo. Se nossa existência realiza-se inicialmente em meio ao “natural”, a plenitude de nossa condição, conquistada à medida que compartilhamos a existência divina, só pode ser experimentada caso nos desloquemos em direção à transcendência divina. Isto

equivale a dizer que todo gnosticismo configura-se por meio de alguns dualismos. Vejamos os mais importantes, segundo a caracterização jonasiana:

O traço comum que importa realçar é o clima radicalmente dualista em que se baseia a atitude gnóstica como um todo, e que perpassa unificadamente suas diferentes manifestações, mais ou menos sistemáticas. As doutrinas dualistas se articulam sobre esta base primordialmente humana, e apaixonadamente vivida, de uma experiência do eu e do mundo. Existe o dualismo entre ser humano e mundo, e paralelamente a este o dualismo entre mundo e Deus. Trata-se de um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias. É *um só*, pois o dualismo entre ser humano e mundo repete no plano da experiência o dualismo entre mundo e Deus, dele se derivando como seu fundamento teórico; isto para não dizermos, inversamente, que a doutrina transcendente do dualismo mundo-Deus procede da experiência imanente da divisão homem-mundo, como sua base de experiência. [...] Em seu aspecto teológico esta doutrina afirma que o divino é estranho ao mundo e não tem nenhuma parte no universo físico; que o verdadeiro Deus, absolutamente transmundano, não é nem revelado pelo mundo nem por ele apontado, sendo por isso o desconhecido, o totalmente outro, que não pode ser reconhecido por nenhuma analogia mundana. Correspondendo a isto, o aspecto cosmológico da doutrina diz que o mundo é alheio a Deus, o alheio por excelência; que ele não é criação da divindade mas sim de um princípio inferior, cuja lei realiza (JONAS, 2004, p. 239).

Para Jonas, toda gnose antiga funda-se sobre um duplo dualismo: a) dualismo entre o eu e o mundo; b) dualismo entre Deus e mundo. Isto não significa que eu e mundo sejam realidades sobrepostas, assim como Deus e mundo. Se assim o fosse, o dualismo em questão seria caracterizado como dualismo complementar, uma vez que tais realidades relacionar-se-iam por justaposição e não por mútua limitação ou mesmo anulação. Jonas apressa-se em dizer que “Trata-se de um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias”. Em outras palavras: as relações entre o eu e o mundo e Deus e mundo são de rejeição e não de integração. Isto significa que, no que concerne à relação com o mundo, Deus é sempre estrangeiro, ou seja, “o totalmente outro”. Por ser estrangeiro, Deus é estranho, ou seja, não compartilha com o mundo nenhuma realidade que lhe seja proporcional e, por isso, nada tem a ver com ele (é-lhe, portanto, estranho), o que o faz inacessível, caso queiramos utilizar o mundo como trampolim para chegar a ele. Mais: Deus é estranho não somente porque se oculta ao mundo. Ser estranho é também um atributo divino, uma vez que, em si mesmo, Deus é aquele que nunca teve nem terá parte com a natureza enquanto tal, por ser ele sempre refratário a tal mistura. Como diz Jonas, em *A religião gnóstica*: “o ‘estranho’, em termos absolutos, é a totalidade transcendente, o ‘mais além’ e um eminente atributo de Deus” (JONAS, 2000, p. 85). Como correlato desta experiência de estranheza, o eu humano, isto é, sua ipseidade não aparece em articulação com o mundo. Como já foi dito, o si mesmo mais próprio do ser humano é alcançado em Deus. Se Deus é estrangeiro, então, ser-com-Deus é ser também estrangeiro; é estar no mundo, porém, não comungar com ele. Sair da natureza transforma-seno sentido último da existência humana, ou seja, ser sobre-natural é o preço a ser pago para que o ser humano torne-se propriamente ele mesmo. Disto se infere que

o mundo é, em verdade, um obstáculo que se interpõe entre a ipseidade e Deus. Nas palavras de Jonas: “ser humano e Deus estão unidos frente ao mundo, mas apesar desta comunhão essencial eles estão separados exatamente pelo mundo”. (JONAS, 2004, p. 239) Jonas, contudo, não para por aí. Interessa a ele efetivar uma *genealogia dos dualismos gnósticos*. Dito em forma de pergunta: de onde procede a unidade dos dualismos gnósticos? Ele mesmo responde na passagem acima reproduzida: “o dualismo entre ser humano e mundo repete no plano da experiência o dualismo entre mundo e Deus, dele se derivando como seu fundamento teórico; isto para não dizermos, inversamente, que a doutrina transcendente do dualismo mundo-Deus procede da experiência imanente da divisão homem-mundo, como sua base de experiência”. O que isto significa é o que deve ser explicitado agora.

Pode-se afirmar que, no gnosticismo, a desintegração da relação existencial eu-mundo é somente uma repetição analógica da desarticulação essencial entre Deus e mundo. Esta é a única analogia válida, pois o mundo nunca pode ser fonte de analogias: seja para conhecermos a Deus, como aparece claramente na *Suma teológica* de Tomás de Aquino, ou mesmo para conhecermos a ipseidade humana, como acontece quando pensamos o mais próprio do homem equiparando-o ao mais próprio da natureza. Por exemplo, na *Suma teológica*, Tomás de Aquino se pergunta pela especificidade dos nomes que são atribuídos simultaneamente a Deus e às criaturas, como acontece quando afirmamos que Deus é amor e alguns animais são amorosos. Como podemos atribuir o nome amor a realidades tão distintas? Tomás responde: “É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas. (...) É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção”. Eis então o tipo de analogia que orienta a relação de nomeação assinalada: “tudo que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em que preexistem em grau excelente todas as perfeições” (AQUINO, 2002, I, q. 13, art. 5, resp.). Para Tomás, Deus contém em si de modo eminente todas as perfeições que aparecem nas criaturas, porém, sendo estas perfeições aquelas que podem ser desvinculadas de sua finitude. Ora, se, no gnosticismo, o mundo não pode mais ser fonte de analogia para o conhecimento de Deus, então, nossa linguagem (racionalidade) não possui qualquer medida para falar positivamente dele, razão pela qual os gnósticos precisam unicamente de conhecimentos revelados para conhecerem a Deus, ainda que estes conhecimentos, por vezes, sejam formulados à luz da conceptualidade platônica (FIORILLO, 2008, p. 73).

O fato de o mundo não fornecer analogias para o conhecimento de Deus incide diretamente na ipseidade humana, que, como dito, só pode realizar-se plenamente em meio a uma relação de unidade com esse *Deus absconditus*. Se a ipseidade humana só se desvela por meio do conhecimento salvífico (*gnosis*) de Deus, então, um problema aí se instaura: como o ser humano se determina, quando ele mesmo não conhece a Deus? Qual a ipseidade que aí torna-se patente? Poder-se-ia supor a dicotomia platônica de matriz

antropológica como resposta a esta questão: a divisão corpo e alma responderia ao problema do conhecimento de Deus e à alienação humana. Neste sentido, uma existência orientada pela corporeidade seria responsável pela alienação da ipseidade mais própria do ser humano. Por outro lado, uma existência orientada pela alma e por seu poder de dominação do corpo geraria a plenificação humana e sua ascese a Deus. Esta explicação em alguns momentos ganhou voz no cristianismo ortodoxo, como aparece em São Máximo, o confessor. Por exemplo, nos §§ 6 e 7 de suas *Centúrias da caridade*, este pensador cristão do século VI afirma: “6. Quem tem a mente fixa no amor de Deus despreza todas as coisas visíveis, e ao seu próprio corpo, como a algo estranho. 7. Se a alma é melhor que o corpo, e se incomparavelmente melhor que o mundo é Deus, que o criou, quem põe antes da alma o corpo, e antes de Deus o mundo criado por Ele, em nada se distingue dos idólatras” (CONFESSOR, 2003, p. 57). Este pensamento, de fundo claramente platônico, não se identifica com o pensamento gnóstico. Para o cristianismo ortodoxo, dito de modo sucinto e um tanto caricato, a corporeidade não é em si um problema, pois foi Deus (Trindade) que a criou. Já a alma é o lugar de reintegração plena do ser humano com o criador. O problema do corpo deriva-se da ação do pecado, que descerra um horizonte existencial onde Deus não é o sentido último dos comportamentos humanos. Por isso, a totalidade humana, quando orientada pela autonomia da corporeidade, pode não se realizar integralmente. Contudo, a relação integral do ser humano com Deus ressignifica o “lugar” da corporeidade, mas não a proscree absolutamente. Já o pensamento gnóstico, quase sempre, trabalha com uma compreensão tripartite e não dual do ser humano. O ser humano é corpo, alma (*psyché*, homem anímico) e espírito (*pneuma*, homem pneumático). O corpo responde pela matéria, que traz ao ser humano semelhança em relação a todos os entes corpóreos. Já a alma vitaliza o ser humano e articula sua vida com a condição espaço-temporal trazida pelo corpo. O homem anímico afirma sua pertença à natureza mundana, ainda que ele controle seus impulsos corporais e viva retamente segundo um padrão moral universal. Por isso, o mais próprio do ser humano não aparece na articulação com o mundo. Deste modo, assim como Deus, o espírito é estranho: ele não pertence ao mundo, nem mesmo à alma. Como afirmou Jonas: “o aspecto antropológico ensina que o eu interior do ser humano, o *pneuma* (‘espírito’, em oposição a ‘alma’ = *psyché*) não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza, mas que dentro deste mundo ele é tão transcendente e tão impossível de ser conhecido em categorias mundanas como sua contrapartida extramundana, o Deus desconhecido” (JONAS, 2004, p. 239). O modo de ser humano que existe segundo o espírito e, assim, não recebe como medida de si nem o mundo, nem a alma, é chamado de *homem interior*. Somente este tipo é considerado salvo, segundo o gnosticismo. É ele que conhece a inefabilidade de Deus. Nele, a corporeidade não é reinscrita em Deus e a alma não é salva, somente o espírito. Por isso, o heresiólogo Irineu de Lion pôde afirmar, em *Contra as heresias*:

Outros, recusando tudo isso [Irineu se refere às práticas ritualísticas, que misturavam água e óleo e os passava na cabeça dos membros de algumas comunidades gnósticas], dizem que não se deve realizar por meio de criaturas visíveis e corruptíveis o mistério da Potência invisível e inefável, nem representar por meio de coisas sensíveis e corpóreas as incorpóreas e insensíveis. A redenção perfeita é o conhecimento da Grandeza inefável; pois é da ignorância que saíram a decadência e a paixão; é pela gnose que será abolido todo o estado de coisas saídas da ignorância. É, pois, a gnose a redenção do homem interior. Esta redenção não é nem somática, pois o corpo é corruptível, nem psíquica, pois a alma também provém da decadência e é apenas morada do espírito; ela é, pois, necessariamente pneumática (*Cont. Her. I, 21, 5*).

A perda de unidade homem-mundo é subsidiada pela compreensão teológica segundo a qual não há unidade plena no próprio mundo, pois o mundo não foi criado pelo Deus estrangeiro. O esquema gnóstico explicou de múltiplas formas a criação do mundo, muitas vezes, realizada pelo Deus judaico, que nada tem a ver com o Deus salvador, sendo o ele mesmo uma divindade “menor”, ou então sendo criado por alguma potestade decaída, que inscreveu na realidade o mal e a decadência, ou ainda por um demiurgo com poderes divinos, porém, sendo ele mesmo um criador ignorante. Seja como for, “quem quer que seja o criador, o ser humano não lhe deve nenhuma devoção, nem respeito à sua obra. Sua obra, embora inclua o ser humano, não fornece, tampouco como sua vontade, a norma para o comportamento humano (...). Assim o demiurgo criou o mundo na ignorância e na paixão” (JONAS, 2004, p. 240). Dito teologicamente: a teologia da criação gnóstica não se identifica com a teologia da redenção. Pelo contrário: é porque o criador inscreveu o ser humano em um “lugar” que o alienou de sua plenitude, que é necessário que o ser humano seja salvo. Salvação é emancipação da “lógica” alienadora da criação. *Eis o acosmismo gnóstico: somente fora do mundo o ser humano vem a ser propriamente quem ele é e Deus aparece em sua absolutidade.* O “cosmos” então não é sinal de harmonia, índice da presença divina, como pensaram os estóicos (JONAS, 2000, cap. 10). O “cosmos” é, agora, clausura, prisão. Somente rejeitando o cosmos (acosmismo) a unidade da ipseidade humana pode efetivamente se manifestar. Justamente esta (anti)teologia da criação fornece as bases de inteligibilidade da interioridade obscura do homem espiritual, além da inefabilidade do próprio espírito, que não encontra no mundo uma medida analógica que assegure o horizonte discursivo acerca de si mesmo. Ora, essas informações levam-nos à seguinte questão: onde Jonas encontra respaldo para sua caracterização do gnosticismo? Vejamos sucintamente alguns textos descobertos em Nag Hammadi que nos ajudam a compreender Jonas.

Começamos com uma breve síntese do que foi até agora alcançado. Das caracterizações anteriores acerca do gnosticismo, devemos reter, sobretudo, as seguintes informações: a) o gnosticismo é um sistema religioso de pensamento de caráter dualista; b) o dualismo gnóstico possui um duplo direcionamento, a saber, opõe homem e mundo e Deus e mundo; c) o ser humano tende a ficar subjugado pelo mundo em que está inserido (mundo como cárcere), necessitando de libertação de sua ipseidade mais própria (espírito, às vezes chamado também de “centelha divina”), uma vez que esta vive alienada por estar

imiscuída no mundo; d) a libertação da ipseidade humana depende de um movimento de transcendência da interioridade humana em relação ao mundo, encontrando em um Deus absolutamente transcendente o referente supremo de si mesmo e o lugar de realização plena de sua emancipação; e) a integração do Deus supremo e da centelha divina que habita o ser humano depende de certa experiência de desmundanização ou desnaturalização. A *gnosis* é, portanto, um tipo de conhecimento, mas não um conhecimento teórico qualquer. Trata-se de um conhecimento que leva à experiência vital do Deus supremo, que fornece a ipseidade verdadeira do ser humano, em oposição ao conhecimento mundano, que encarcera esta ipseidade e a aliena radicalmente (BULTMANN, 1969). Este conhecimento passa a estar atrelado ao processo salvífico da centelha divina que se inscreve no cerne do ser humano. É neste sentido que no *Evangelho apócrifo de João* encontra-se o seguinte diálogo entre João e Jesus: “Senhor, aqueles que não souberam a quem pertencem, para onde irão suas almas?” E Ele me disse: (...) Depois de sua partida é entregue às potestades que procederam do arconte e então a prendem com cadeias, a precipitam na prisão e vagueiam com ela até despertar-se do esquecimento e receber o conhecimento [*gnosis*]. Quando tudo isto se cumprir, ela se salva” (*ApocJo.*, 27, 22-30).⁵ Tal conhecimento, como visto, manifesta-se por meio de mitos revelados os mais diversos, repletos de elementos platônicos, judaicos e, muitas vezes, cristãos. Nele, a alma (que aqui se identifica com o conceito de espírito) liberta-se dos grilhões (mundanos, pois as potestades são responsáveis pelo mundo) que a assolam. Por isso, *gnosis*, libertação da condição mundana e salvação se interpenetram.

Como vimos, as tradições gnósticas, sobretudo aquelas que possuem elementos judaico-cristãos, pensam que o mundo foi criado não pelo Deus Supremo, mas por princípios intermediários que assume a função de Demiurgo. Estes princípios podem ser potestades (arcontes), demônios ou mesmo o Deus judaico, como acontece no pensamento de Marcião, que, ao comparar as imagens de Deus provenientes do antigo e novo testamentos, percebeu que o Deus veterotestamentário é inferior em perfeição, se comparado com o Deus do novo testamento. O *Apócrifo de João* chega a dizer que a criação demiúrgica, já revelada no livro judaico da *Gênese*, provém de diversos arcontes e não do Deus Supremo (*Ibidem*, 13). Os arcontes, por sua vez, dependem de um processo emanacionista, a partir do qual o princípio supremo (Deus Supremo), por meio de manifestações diferenciadas de si (Pleroma, Eones), deixa surgir uma série de princípios inteligentes que ignoram suas raízes e que criam o mundo material. Em *A hipóstase dos arcontes*, o arconte responsável pelo mundo material é chamado de “deus dos cegos” (*Hip Arc*, II 87), por acreditar ser ele o Deus Supremo e não um princípio derivado. Sua divindade acaba se identificando com o Deus judaico, o que assinala o caráter derivado do Deus criador judaico-cristão. Já em *Sobre a origem do mundo*, o mundo é derivado de um

⁵Utilizaremos aqui algumas siglas referentes a algumas obras que serão por nós operacionalizadas. *Apoc Jo.*: *Evangelho apócrifo de João*; *Hip. Arc.*: *Hipóstase dos arcontes*; *Orig. Mun.*: *Sobre a origem do mundo*; *Pens.*: *Pensamentos*; *Cont. Her.*: *Contra as heresias*; *NF/FP*: *Fragmentos póstumos*.

lapso de Sophia, Eon divino que provém diretamente do Deus Supremo. A Sophia exterior deixa surgir um véu que separa o Pleroma do mundo sensível. Deste véu surge uma matéria caótica e uma quantidade de água, da qual surge o arconte Yaltabaot, responsável pelo mundo (*Orig. Mun.* II, 98-101, 10). Isto assinala o fato de os gnósticos pensarem o criacionismo de modo invertido: não é o Deus Supremo que cria o mundo e o homem e com eles mantém uma relação salvífica, mas são seres intermediários que criam o mundo e encarceram o ser humano nele. Isto exige uma antropologia diferenciada, uma vez que o ser humano será pensado como pertencendo ao mundo e, ao mesmo tempo, como ser que pode transcender o mundo. Para dar conta deste paradoxo, a gnose, como vimos, na maior parte dos textos, pensa o ser humano a partir de uma estrutura triádica: homem espiritual, homem psíquico e homem sárquico ou carnal ou somático (hidílico). Trata-se de uma antropogonia *sui generis*. Em *A hipóstase dos arcontes*, a formação do homem terreno ou carnal (sárquico) é derivada dos arcontes, que são potestades inferiores. Logo após a criação do ser humano, os arcontes sopraram o rosto do homem terreno, formando o homem psíquico. Contudo, este não poderia ficar de pé, tamanha era sua impotência. O caráter vivente do ser humano decorre do Espírito divino, que forneceu o espírito humano, formando Adão. Tudo isto foi realizado com a anuência do Pai de tudo (*Hip. Arc.*, II 88), que se oculta no processo criacional. Já no *Apócrifo de João*, foram anjos e demônios que criaram o homem psíquico; já o homem espiritual foi criado pela Sabedoria (Sophia), que ordenou a Yaltabaot que soprasse o rosto do homem psíquico, apesar desta divindade ser ignorante em relação ao que iria surgir do seu ato. Já o homem terreno foi criado por anjos e seres arcônticos, o que explica sua insuficiência. Como percebeu Culdaut: “Os pneumáticos serão salvos; os psíquicos podem eleger a boa ou má direção; os híllicos desaparecerão de todos os modos junto com o mundo” (CULDAUT, 1996, p. 43). Neste sentido, a antropogonia tripartite do gnosticismo assinala modos de ser que se aproximam, identificam-se ou afastam-se da salvação humana. Esta, por sua vez, se realiza por meio da libertação do espírito humano das leis que regem a carne (ou corpo) e a *psyché*. Ratificando o que fora dito anteriormente, nas palavras de Bultmann:

O conhecimento gnóstico, a gnose, do qual o movimento gnóstico tomou seu nome, é o saber acerca da procedência celestial do eu— poderia levar a mal-entendidos dizer ‘alma’; pois a gnose da fala grega distingue o verdadeiro eu, a centelha originária do mundo divino cuja essência é o *pneuma*, da *psyché* como a vestimenta com a qual foi vestido o eu [e também o *soma*] pelos poderes demoníacos e que o mantém preso, da *psyché* como a força vital mundana dos sentidos, dos instintos e manifestações da vontade —, o saber acerca do caráter estrangeiro do mundo e da procedência divina do eu e do caminho para a libertação em relação a este mundo (BULTMANN, 2008, p. 219).

A experiência da libertação do espírito não somente assinala o acosmismo do gnosticismo, como também uma anomia moral, uma vez que as leis morais referem-se à existência psíquica ou mesmo carnal, pois tais leis derivam diretamente de figuras divinas intermediárias, como o Demiurgo. Se o gnosticismo visa, sobretudo, reintegrar o espírito

humano (centelha divina) ao Deus Supremo, seu movimento de ascese desconstrói o poder prescritivo das normas morais, uma vez que estas regulam a convivência humana neste mundo espaço-temporal em que estamos (JONAS, 2004, p. 246; 2000, p. 289-296).

Das informações anteriores, devemos reter da caracterização jonasiano do gnosticismo, sobretudo, os seguintes aspectos: a) trata-se de um pensamento que opõe a ipseidade do homem e o ser do mundo. Este tem de ser negado para que o si próprio se manifeste plenamente; b) as orientações do mundo são alienantes; c) o eu apropria-se plenamente de si quando transcende a moral, o mundo, o espaço, o tempo; d) o *Deus absconditus* aparece para o *ego absconditus*, pois o si mesmo autêntico do ser humano vela-se no e para o mundo.

2. Gnosticismo e niilismo na modernidade: da repaginação da gnose antiga à crise do esquema gnóstico no acontecimento da morte de Deus

Foi no ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo* que Jonas tentou compreender o caráter niilista do pensamento existencialista como reatualização do niilismo gnóstico, que, como vimos, prescinde do *logos* do mundo e compreende o eu autêntico do ser humano por meio de um desquite radical com este mundo espaço-temporal. O que estamos (juntos com Jonas) compreendendo por niilismo gnóstico refere-se ao fato de o gnosticismo estruturar-se por meio da anulação de qualquer sentido pleno fornecido *pelo* mundo ou fornecido *ao* mundo. Para dar conta da leitura gnóstica da modernidade, Jonas pretende empreender uma “leitura gnóstica do existencialismo” (JONAS, 2004, p. 234). Apesar de ser o existencialismo o pensamento paradigmático analisado por Jonas para sua compreensão do caráter simultaneamente niilista e gnóstico do mundo moderno, importa-nos destacar aqui o modo como ele se aproxima de Pascal e de Nietzsche para efetivar uma caracterização primária da modernidade, identificando já nestes autores o gnosticismo que se torna, segundo sua interpretação, caricato no existencialismo. Devemos, neste momento, perguntar pelo modo como Jonas se apropria das obras de Pascal e Nietzsche e como o esquema gnóstico de interpretação do real aí se manifesta. Para tanto, levaremos em conta inicialmente um fragmento de Pascal paradigmático presente nos *Pensamentos*.

Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte — *memoria hospitis unius diei praetereuntis* —, o pequeno espaço que preenche e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me e admiro-me de me ver aqui e não lá, pois não existe razão por que aqui e não lá, por que agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foi destinado a mim? (*Pens.* 69[205])

O fragmento acima deixa claro uma experiência basilar, que determina a relação do homem moderno com a totalidade, a saber, a relação de estranheza que se instaura entre o ser humano moderno e a opacidade do mundo que parece ser indiferente ao próprio ser humano. O mundo aparece agora como espaço imenso ou ilimitado, que nada tem a ver com o meu ser. Por isso, os espaços “me ignoram”, uma vez que meu ser não está essencialmente articulado com ele. Se o mundo é reduzido à ideia de *res extensa* (coisa extensa), a espacialidade que aí se funda não possui, como acontece com o *homo religiosus* das culturas e tradições antigas (ELIADE, 1999), heterogeneidade significativa. Antes, a ideia de espacialidade na modernidade é homogênea, uma vez que as bases matemáticas que a estruturam transformam o espaço em um conjunto de pontos quantitativamente mensuráveis, mas qualitativamente idênticos. Se esta compreensão espacial torna-se hegemônica, a significatividade do espaço como morada humana (HEIDEGGER, 2006, §§ 18-24) fornecedora de diferenciações significativas aos entes que nos circundam esvai-se. Por isso, a perda de unidade com o mundo, que não é mais a totalidade da criação do Deus judaico-cristão, mas o âmbito da nossa desfamiliarização com a totalidade gera conseqüentemente uma experiência de apatridade no homem moderno. Justamente esta apatridade aparece na compreensão hegemônica de espacialidade na modernidade: a coisa extensa. Se o espaço moderno não possui heterogeneidade, por que estou aqui e não lá, se todos os pontos do espaço se equivalem? Ao mesmo tempo, se o espaço moderno é indiferente ao ser humano, já que ele não é um “lar”, mas uma coisa extensa mensurável matematicamente, ele não deixa aparecer qualquer divindade que poderia fornecer algum sentido para nossa estada no mundo. Nada disso. O mundo é opaco e, por isso, não é “ponte” para nenhuma fonte de sentido existencial para o ser humano. Por isso, o espaço nada diz; ele é mudo e justamente isto nos apavora. Como diz Pascal: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (*Pens.* 201 [206]). Nesta experiência apavorante de mundo, parece não haver qualquer porquê para eu estar no mundo: “Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foi destinado a mim?” Ora, este mundo opaco é o correlato de uma temporalidade também indiferente à minha ipseidade, uma vez que a matematização do espaço acompanha a matematização do tempo, agora entendido como sequência de instantes qualitativamente iguais e indiferentes ao devir da existência humana e dos demais seres que compartilham com o ser humano a existência. Neste sentido, minha vida parece ser um ponto ou um interregno entre dois infinitos temporais: o passado e o futuro (duas eternidades, segundo o texto de Pascal). Minha finitude parece ser então engolida pela infinitude temporal. Por isso, o devir temporal é indiferente ao devir do meu ser. Ora, esta apatridade típica do homem moderno não é amenizada pelas ciências. Antes disso, o conhecimento científico moderno torna o ser humano mais insignificante para si mesmo. Mais: o ser humano sente-se humilhado pela desproporcionalidade que reina na natureza, se comparada com o seu ser (*Pens.* 199 [72]).

Se os espaços infinitos geram terror; se a opacidade do mundo não forma um lar que me abriga; se o mundo é indiferente a mim e, assim, meu eu também é indiferente ao mundo, pois este não me diz essencialmente respeito, então, meu eu não encontra no mundo seu sentido. Somente para além do mundo, o eu encontra o suporte seguro para si. Exatamente isto reaparece em Pascal: a relação do Deus *absconditus* com o eu também *absconditus*. A ipseidade humana será chamada cristãmente de “coração”. Trata-se da interioridade humana permeável à ação de Deus. Como diz Pascal: “O coração tem razões que a razão desconhece; sabemos disso em mil coisas” (*Ibidem*, 423 [277]). Sendo a razão a faculdade responsável pelo conhecimento daquilo que é considerado “mundo”; sendo o “mundo” a totalidade indiferente ao si mesmo humano, fonte de pavor e não de proteção ao homem, o coração, por possuir razões refratárias à racionalidade que conhece a opacidade do mundo, é a única instância responsável por conectar o ser humano com Deus. Por isso, a afirmação pascaliana: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão” (*Ibidem*, 424 [278]). A razão do coração chama-se fé e fé não é uma simples anuência a alguma doutrina ou conceito teológico incognoscível à luz da razão pura. A fé é, antes, a experiência de Deus na existência humana, experiência esta que não possui qualquer relação analógica com o mundo, uma vez que este não é o espaço de união com Deus, mas de alienação da condição humana, pois o conhecimento do mundo rebaixa a autoestima humana, assinalando sua miséria. Esta a razão pela qual Gouhier assinala que o conceito pascaliano de coração diz respeito, no mais das vezes, à relação de integração entre homem e Deus e, portanto, à relação de conversão do primeiro ao último (GOUHIER, 2005, cap. III; *Pens.* [172], [185]). O coração, então, é o conceito pascaliano que responde pela ipseidade humana, que só se torna patente se o Deus trasmundano atinge, pela graça, a interioridade humana e lhe fornece a medida plena de articulação de sua existência.

Para Jonas, em Pascal, aparece o desquite gnóstico entre homem (coração) e mundo, pois o mundo não é fonte de sentido para o ser humano, somente sua interioridade, que, por meio sobretudo da fé, pode elevá-lo para além da opacidade do mundo e encontrar na transcendência divina a fonte de seu ser autêntico. Jonas se interessa primeiramente pelo silêncio do mundo, no sentido de que este nada fornece ao ser humano que seja existencialmente significativo. Para Jonas, se o universo é indiferente ao homem, este faz a experiência do ser-deslocado. O mundo deixa de ser um cosmos e torna-se nulo. Jonas chama isto de “niilismo cósmico” (JONAS, 2004, p. 238): a des-significação do mundo como solo existencial fornecedor de medidas realizadoras da condição humana. Esta experiência identifica-se com o que Nietzsche mostrou ser a apatridade do homem moderno, que experimenta o niilismo como mais inquietante dos hóspedes. Como diz Nietzsche, em fragmento póstumo datado de outono de 1885 ao outono de 1886: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (*NF/FP* 2[127]). Se nossa morada abriga o niilismo, segundo Jonas, isto significa que não mais nos sentimos em casa em nossa própria pátria. O mundo se tornou estranho e nós não mais

possuímos unidade com ele. Mas, por quê? O que o niilismo tem a ver com apatridade? Na interpretação de Jonas, a apatridade gerada pelo niilismo só pode ser compreendida, caso entendamos as consequências antropocósmicas da morte de Deus. Apesar de a morte de Deus aparecer em diversas páginas significativas da obra nietzschiana, a passagem mais conhecida, presente no aforismo 125 de *A gaia ciência*, diz expressamente que a *causa mortis* de Deus é *deicídio*. Deus foi assassinado não por um homem, mas pelo homem ocidental no desdobramento da modernidade de sua história:

Para onde foi Deus?, gritou ele, já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? (NIETZSCHE, 2002, § 125)

Deus morreu assassinado por *nós*, inclusive por aquele que anuncia sua morte. Não se trata de um grito a mais no coro dos ateísmos ocidentais, que nada mais são que um tipo de teísmo invertido parido no seio da modernidade, assentado na crença não justificada de que o fio condutor da razão é responsável por dizer que Deus não existe factivamente. Como percebeu Heidegger, em um texto operacionalizado por Jonas: “O dito ‘Deus morreu’ significa: o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida” (HEIDEGGER, 2002, p. 251; JONAS, 2004, p. 244-245). Ora, para Nietzsche, Deus é, simultaneamente, o valor supremo norteador do conjunto de comportamentos humanos e o princípio [causal] metafísico que explica a estruturação do real (CASANOVA, 2003; CABRAL, 2014). Por isso, Nietzsche chega a dizer que “todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito” são abarcados pelo “conceito estupendo de ‘Deus’” (NIETZSCHE, 2000, “A razão na filosofia”, § 4). Ora, com a morte de Deus, tanto a existência humana perde o horizonte de sentido estabilizador de suas ações, como o mundo perde sua unidade. Por isso, o mundo não pode ser experimentado como um lar e a apatridade se instaura nossa relação com ele. Se não há poder de ordenação dos comportamentos humanos e do mundo como um todo, então, o niilismo que irrompe com a morte de Deus converge com a experiência gnóstica de mundo.

O Deus gnóstico, por não ter parte com o mundo, não o estrutura e não fornece as bases axiológicas mediante as quais a existência humana deve se determinar. Ora, como diz Jonas: “este Deus tem em si mais de *nihil* do que *ens*. Uma transcendência sem relação normativa com o mundo equivale a uma transcendência que perdeu sua força operante. Noutras palavras, no tocante à relação do ser humano com a realidade que o envolve, este Deus escondido é uma concepção niilista” (JONAS, 2004, p. 245). Fica claro então que este esquema de esvaziamento significativo da existência e do mundo, a partir do que foi dito anteriormente, reaparece na condição do homem ocidental moderno. O acosmismo é o sintoma que evidencia esta relação de semelhança. Por este motivo, é possível afirmar que a modernidade reatualiza a dessacralização da natureza presente no gnosticismo antigo e, no mais das vezes, como aparece em Pascal, inviabiliza pensar a divindade em unidade

com o cosmos. Contudo, diferentemente do gnosticismo antigo, a modernidade descerra outra possibilidade de ressignificação da relação entre divindade e natureza não mais orientada pelo esquema hermenêutico gnóstico. Em entrevista concedida a Tobias Churton, Jonas assinala que, diferentemente do gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã, atualmente “somos muito imanentistas” (JONAS *apud*. CHURTON, 1988, p. 59). Isto mostra que, embora o esquema gnóstico seja vigente na modernidade, há elementos que diferenciam a modernidade da antiguidade gnóstica. Porquanto o imanentismo assinalado por Jonas retira a presença de instâncias metaempíricas como fonte de sentido da cosmovisão moderna, o que se torna patente com a declaração nietzschiana de que Deus está morto, é possível afirmar que, se a modernidade paulatinamente experimentou a crise dos suportes metafísicos, ela simultaneamente experimentou a crise do esquema gnóstico, esquema este que, como visto, supõe a separação de divindade, mundo e ipseidade humana. Tal tricotomização operacionaliza a ideia de transcendência metafísica, uma vez que tanto a divindade quanto a ipseidade humana se manifestam para além da espaçotemporalidade que determina a condição mundana e corporal. A crise dos supostos metafísicos na declaração nietzschiana de que Deus morreu inscreve a temporalidade e a finitude como horizontes essenciais na determinação da totalidade, inclusive da divindade (como aparece no conceito de Dionísio na obra de maturidade de Nietzsche) e da ipseidade humana (como patente na ideia nietzschiana de que a ipseidade humana e as configurações de qualquer ente se determinam segundo a dinâmica performática da vontade de poder) (CABRAL, 2014). Por este motivo, a imanentização presente na modernidade também descerra a possibilidade de ressignificação da relação entre Deus e natureza, o que, ao nosso ver, torna-se claro no que chamaremos de teologia joaniana.

3. Hans Jonas e a naturalização de Deus: da teopatia à experiência ética

Como dito anteriormente, “teologia” jonasiana surge da assunção de alguns impasses produzidos pela relação entre gnosticismo e modernidade (inclusive, a modernidade tardia que é a nossa). O primeiro deles se refere ao fato de que a separação plena (ou mesmo sua simples tentativa) entre ipseidade e mundo não é mais pertinente à luz das consequências ontológicas da morte de Deus, consequências estas que Jonas assinala como imanentismo radical. Não há mais espaço para reinscrever as velhas transcendências metafísicas na modernidade tardia que é a nossa. Por isso, o binarismo metafísico gnóstico, que se estrutura como vimos em duas direções, torna-se insustentável. Com a crise em tal binarismo, leva-se de roldão a estrutura formal do gnosticismo que ainda nutre muito do pensamento moderno, denunciado por Jonas, ao conjugar gnosticismo, niilismo e existencialismo. O segundo impasse emergente da relação entre gnosticismo e modernidade diz respeito ao fato de que não há mais espaço hermenêutico para se pensar

em qualquer tipo de *Deus absconditus* como fonte de legitimidade da existência temporal humana. Antes, segundo Jonas, o homem moderno inscreveu indelevelmente em si a ideia de *atividade*. Por isso, a ideia de engajamento na história e, muitas vezes, pela história não pode ser deixada de lado, ao se pretender repensar a relação entre ser humano e divindade, pois, como afirma Jonas:

O espírito moderno insiste nesta imanência incondicional: na coragem ou no desespero, seja como for, na sofrida honestidade de levar a sério nosso ser-no-mundo; ver o mundo como entregue a si próprio, sem considerar suas leis como uma intromissão, o rigor de sua pertença não sendo atenuado por nenhuma providência extramundana (JONAS, 2004, p. 264-265).

Para o nosso tempo, “a essencial temporalidade do nosso ser, de sua referência mais íntima com a situação finita” promove uma nova compreensão de nossa condição “mundana”: “o meteoricamente breve esplendor da ousadia e da ação” torna-se “imortal na glória do mundo” (*Ibidem*, p. 261). Em outras palavras: não há como divorciar finitude e imortalidade ou temporalidade e eternidade. O caráter praxiológico da existência finita na modernidade não admite mais a experiência de um Deus metaempírico como fundamento de toda significatividade dos entes. Deste modo, podemos afirmar que a morte de Deus assinala, entre tantos significados possíveis, a dissolução do significado gnóstico da divindade e dos supostos metafísicos que o condicionam. Um Deus que “faça sentido” só é possível, se assumirmos plenamente a crise estrutural do gnosticismo.

A teologia jonasiana surge de uma possibilidade especulativa do pensamento filosófico, a contragosto da tendência contemporânea, de raízes kantianas, de suprimir a especulação metafísica dos átrios da filosofia. Sem cair na regionalização cada vez mais comum da filosofia e das ciências, Jonas pretende readmitir o vínculo entre saber filosófico e a totalidade, que aparece na atividade especulativa da razão (JONAS, 2010, p. 69-71). Este vínculo garante a preservação da relação entre filosofia e totalidade, rompendo assim com o caráter fragmentador do pensamento científico e da filosofia analítica contemporânea. No que concerne à reinserção da questão de Deus no interior da filosofia, Jonas a pensa à luz da estratégia platônica que relaciona alegoria e filosofia. Trata-se de uma “conjectura figurada, mas verossímil, que Platão admitia para a esfera mais além do cognoscível” (JONAS, 1998, p. 198). Levando em conta que Platão utiliza o recurso da alegoria para deixar vir à razão aquilo que não se reduz a ela, mas que a eleva em sua capacidade de inteligência, a estratégia de Jonas não pretende reificar nossa compreensão de Deus por meio de uma compreensão realista do mito. Aliás, deve-se levar em conta que a questão de Deus para Jonas nada tem a ver com o problema de sua existência, mas com a questão de seu significado e sentido. Importa repensar o conceito de Deus e não cair na clássica discussão acerca da existência objetiva de Deus, discussão esta que se torna impertinente à luz do anúncio da morte de Deus, uma vez que a crise dos suportes metafísicos que condicionavam o problema da existência divina (Deus como factivamente dado, isto é, Deus como coisa em si) inviabiliza a identificação da questão de Deus com a ideia de

existência objetiva. Jonas, portanto, sai do eixo existência/inexistência de Deus para o problema de seu significado plausível no mundo da morte de Deus. Isto explica por que Jonas irá se preocupar sobremaneira com a reinvenção de um discurso mitológico acerca de Deus e com sua ulterior interpretação filosófica. Em outras palavras: Jonas, por meio de um mito por ele inventado, pretende realizar uma “tradução do figurativo ao conceitual” (*Ibidem*, p. 202). Contudo, o mito em questão inscreve-se, de modo *sui generis*, na tradição do pensamento religioso judaico (*Idem*). Esta escolha não é aleatória. Deve-se lembrar primeiramente que Jonas é judeu e as marcas desta tradição estão presentes em toda sua obra. Em segundo lugar, a crise dos supostos metafísicos tradicionais inviabiliza a pretensão de se falar “des-regionalizado”. Falamos sempre de algum “lugar”, isto é, de algum eixo hermenêutico. O eixo de Jonas não é somente um eixo étnico. Mais do que isso. Jonas fala a partir do absurdo de Auschwitz, responsável pela morte de sua mãe. Auschwitz é o “lugar hermenêutico” da questão do significado de Deus. O terror da Shoá reacende a pergunta de Jó acerca da relação entre Deus e o mal, desqualificando uma pluralidade de discursos metafísicos acerca de Deus. Vejamos o mito de Jonas e suas principais características, usando como fonte primária o texto “O conceito de Deus após Auschwitz”.

a) O mito cosmogônico de Jonas

Partamos da parte central do mito jonasiano que diz:

No princípio, por uma escolha desconhecida, o fundo divino do ser decidiu entregar-se à aventura e à infinita diversidade do devir. E o fez totalmente. Ao integrar-se na aventura do espaço e do tempo, a divindade não reteve nada dela mesma; não permaneceu nenhuma parte inacessível e imune dela para dirigir, corrigir e finalmente garantir a partir de fora a sinuosa formação de seu destino no mundo do criado. O espírito defende esta imanência incondicional. Seu valor ou seu desespero, e em todo caso sua radical sinceridade, o obrigam a levar a sério nosso ser-no-mundo, quer dizer, a entender o mundo como abandonado a si mesmo, suas leis como fechadas a qualquer intromissão e o rigor de nossa pertença a ele como não atenuado por uma providência extramundana. Isto mesmo afirma nosso mito do ser-no-mundo de Deus. Mas, não no sentido de uma imanência panteísta, porque se Deus e o mundo são simplesmente idênticos, o mundo representa em todo momento e em qualquer estado sua plenitude, e Deus não pode nem deve ganhar. Melhor, para que possa existir o mundo, Deus renuncia a seu próprio ser; despoja-se de sua divindade para tornar a recebê-la da odisséia do tempo, carregada com a colheita ocasional de experiências temporais imprevisíveis, sublimada ou talvez também desfigurada por elas. Neste abandono de si mesmo da integridade divina a favor do devir incondicional não se pode supor nenhum outro saber prévio salvo o que se refere às *possibilidades* que o ser cósmico oferece devido a suas próprias condições: precisamente a estas condições entregou Deus sua causa quando se alienou a favor do mundo (JONAS, 1998, p. 199).

Esse mito cosmogônico não foi criado aleatoriamente. O próprio Jonas afirma que sua ideia enraíza-se na ideia cabalística de *tzimtzum*, disseminada em diversas obras de Gershom Scholem (*Ibidem*, p. 210-211): “No fundo, meu mito radicaliza, por exemplo,

somente a ideia de *tzimtzum*, conceito central da cabala luriana” (*Ibidem*, p. 210). Ora, o *tzimtzum* pensado pelo Rabi Yitzac Luria e desenvolvido pelos seus discípulos, assinala a experiência de contração e autodelimitação divinas (SCHOLEM, 1972, cap. 7). Segundo esta compreensão, Deus não teria criado as criaturas por meio de um acontecimento *ad extra*, que garantiria sua [de Deus] transcendência e sua glória, uma vez que assim Deus estaria para além ou acima da criação. Se assim o fosse, qual seria a instância “fora” da absolutidade de Deus que compreenderia o “lugar” do acontecimento da criação? Levando em conta a onipresença divina, como pode algo não ser senão “em” Deus? Porém, se assim o é, como aquilo que não é Deus relaciona-se com Deus, sem ser reduzido ao estatuto ontológico de Deus? O *tzimtzum* responde a estas questões, ao pensar a criação como uma contração divina. Deus contrai a si mesmo e deixa, em si, um espaço para o diferente de si. Isto nada mais é que uma experiência de autolimitação divina, que garante a possibilidade, em Deus, daquilo que Deus não é. A criação do nada assinala que o nada não é somente a ausência de matéria prévia no processo da criação divina. O que o nada é aparece no próprio acontecimento da autolimitação da essência divina, que, ao invés de atuar para fora, contrai a si mesma e deixa aparecer o nada de si como lugar do diferente de si. O nada passa a identificar-se com o “lugar” em que o diferente de Deus aparece *em* Deus, sem ser absorvido em sua alteridade pelo Deus em cujo seio está. Como afirma Scholem:

A palavra hebraica *tzimtzum* significa literalmente ‘contração’. Quer expressar uma contração do ser divino em si mesmo, uma diminuição de suas próprias profundidades, uma autolimitação de sua essência em si mesma. Segundo esta teoria, a única que deixa realmente espaço e conteúdo a uma possível criação do nada. Somente se Deus se retira “de si mesmo” (como diz a formulação comum a muitos cabalistas), pode ele produzir algo que não seja a mesma essência e ser divinos. Nesse sentido, dá-se um ato pelo qual Deus renuncia a algo de si mesmo, ainda que tão somente a um ponto de si mesmo. (...) O nada aparece em um ato de autolimitação da essência divina que, em vez de agir a partir de fora em seu primeiro ato, se dobra sobre si mesma. Este é o ato em que é produzido o nada (SCHOLEM, 2008, p. 71-72).

Jonas está ciente do vínculo existente entre seu mito e a cabalística judaica. Contudo, sabe das diferenças que os separam. Seu mito não assinala somente que Deus se contrai e cria o mundo. Isto porque, neste caso, o mundo estaria “em” Deus e Deus não se reduziria à processualidade do mundo, pois Deus seria somente o “lugar” onde o processo de desdobramento do mundo se daria, mas ele mesmo não precisaria transformar-se com o devir mundano. Para Jonas, ao criar o mundo, Deus se “encarnou” todo, sem sobras, no mundo, submetendo-se inteiramente ao seu processo. A autonomia dos processos do mundo passa a incidir sobre o destino de Deus. Por isso:

Neste abandono de si mesmo da integridade divina a favor do devir incondicional não se pode supor nenhum outro saber prévio salvo o que se refere às *possibilidades* que o ser cósmico oferece devido a suas próprias condições: precisamente a estas condições entregou Deus sua causa quando se alienou a favor do mundo (JONAS, 1998, p. 199)

As possibilidades do mundo condicionam o modo de ser-aparecer de Deus. Consequentemente, Deus vem a ser si mesmo em meio aos limites da processualidade do mundo. A autodeterminação da criação transforma-se em lugar de automanifestação de Deus. Ora, por meio de uma compreensão evolutiva do mundo, Jonas acaba identificando o processo de complexificação dos seres em evolução com as possibilidades de autoexplicitação do ser de Deus. Com os seres inorgânicos, a autoconsciência divina ainda estava latente, assim como com a gênese dos seres vivos não humanos. Estes últimos, contudo, expõem Deus ao risco da vida, que congrega em si a experiência da morte. Deus de certo modo experimenta, ainda que não plenamente consciente, a condição finita dos seres vivos.

Com o homem, entretanto, abre-se o espaço para a quebra da inocência dos seres não humanos, além de se criar o espaço para o surgimento da experiência da transcendência. O espírito surge agora na matéria (JONAS, 2010), Deus faz a experiência de autoconsciência e o destino de Deus passa a depender das decisões livres dos seres humanos. Em cada etapa da evolução, o modo como Deus apreende a si mesmo se encontra delimitado pelo grau de complexidade da etapa em questão. Como diz Jonas: “Cada dimensão da resposta do mundo, que se abriu em seu transcurso, significou para Deus uma nova modalidade para provar seu ser encoberto e para descobrir-se a si mesmo nas surpresas da aventura universal” (JONAS, 1998, p. 200). A autolimitação de Deus anunciada no *tzimtzum* torna-se radical no mito cosmogônico jonasiano.

A análise que Jonas inicialmente realiza de seu mito chega a algumas conclusões: a) *Deus é sofredor*. A apatia do Deus metafísico da tradição (sobretudo medieval) judaico-cristã é aqui colocada em xeque, corroborada pela própria experiência bíblica de Deus. Não se trata da ideia clássica de Deus sofredor do cristianismo, que, na cruz, sofre as injustiças promovidas pelos seres humanos, com o propósito de salvar toda a humanidade. Ademais, o sofrimento de Deus na tradição cristã refere-se à segunda pessoa da Trindade e não à inteireza de Deus. Para Jonas, o início da criação identifica-se com o momento desde o qual Deus sofre. Não sofre somente a agonia promovida pelos atos injustos. Sofre o destino da criação e as desconstruções e reconstruções que tal processo comporta: “Se o que disse tem sentido, este sentido é que a relação de Deus com o mundo inclui um sofrimento *desde o momento da criação*” (*Ibidem*, p. 203). Teo-patia é a consequência do mito cosmogônico jonasiano. A Tanah judaica (assim como a Bíblia cristã) testemunha o sofrimento de Deus pela infidelidade de Israel. Em outras palavras: Deus é afetado pelo destino da criação, sobretudo o destino humano, como aparece no livro do profeta Oséias, por exemplo; b) *Deus está em devir*. A criação, por inscrever a totalidade de Deus no seu processo evolutivo, o leva a aparecer no espaço e no tempo, tornando-se refém do caráter deveniente da totalidade das criaturas. O devir está, portanto, no “coração” de Deus, o que perverte a tradição platônico-aristotélica, que, migrada para o pensamento judaico-cristão, proporcionaram uma imagem divina que possui como atributos centrais os conceitos de imutabilidade, eternidade (trans-temporalidade) e impassibilidade.⁶ Dizer que

⁶Isto fica claro em uma passagem paradigmática de *A natureza do bem*, na qual, em discussão sobre o significado da expressão “Eu sou aquele que é”, de Êxodo 3, 14, Agostinho afirma: “Assim, magnífica e divinamente disse o nosso Deus ao seu servo: ‘Eu sou aquele que sou’; e ‘Dirás aos filhos de Israel: Aquele

Deus devém significa afirmar que Deus é “afetado pelo que acontece no mundo, e ‘afetado’ significa ‘alterado’, transformado em seu estado” (*Ibidem*, p. 204). Com a criação, o Eterno se temporalizou e, por isso, a cada vez se metamorfoseia; c) *Deus preocupa-se com o mundo e consigo*. Deus não pode ser indiferente ao mundo, porque ele depende inteiramente do mundo para vir a ser temporalmente quem ele é. Por isso, o Deus que se preocupa não é aquele que, magicamente, interfere no destino de algumas criaturas, por meio de milagres. Antes disso, por ser-no-mundo, Deus forneceu autonomia para a criação e, assim, partilhou sua preocupação com as criaturas ou com outros atores que não ele mesmo. Disto emerge a seguinte conclusão: “Por isso, também é um Deus ameaçado, um Deus com um risco próprio” (*Ibidem*, p. 205). Sem estes outros atores (os seres humanos são os principais), aquilo com o que Deus se preocupa (ele mesmo e a criação) não pode ser amparado.

As ideias de um Deus sofredor, em devir e preocupado levam à polêmica conclusão de que Deus não é onipotente. A primeira razão que fundamenta esta afirmação é de cunho lógico-ontológico. Porquanto a ideia de onipotência identifica-se com a ideia de um poder ilimitado, isto é, absoluto, o exercício do poder, para ser ilimitado, não poderia receber nenhum contra poder, que funcionasse como resistência ao poder divino. Ora, se isto acontecesse, o ente no qual Deus exerce poder seria dissolvido, pois, se ele permanecesse íntegro, isto mesmo seria uma resistência ao poder divino. Nas palavras de Jonas: “Poder absoluto e total significa um poder que não está limitado por nada, nem sequer pela existência de algo outro em geral, algo fora dele mesmo e distinto dele. Porque a mera existência de algo outro representaria já uma limitação e o poder único deveria aniquilá-lo para conservar seu caráter absoluto” (*Ibidem*, p. 206). Em outras palavras: o poder absoluto anula a possibilidade da presença de alteridades. Se Deus fosse onipotente, não haveria nada além de Deus. Conclusão: “‘Oni’ equivale aqui a ‘zero’” (*Idem*). O poder necessita, para se realizar, de um jogo de resistências que garantam minimamente a convivência de alteridades, ainda que o exercício de poder seja desigual. “O poder deve ser compartilhado para que possa existir poder em geral” (*Ibidem*, p. 207). Esta objeção lógico-ontológica ao poder absoluto de Deus não é a principal. Há outra, de cunho teológico, que coloca uma objeção radical à questão da onipotência divina.

Teologicamente, a conjugação do atributo divino da onipotência com o atributo da bondade também divina é obstaculizada, quando se leva em conta a experiência do mal no mundo. Se há mal no mundo e Deus é onipotente, então, obviamente ele não pode ser sumamente bom. Ora, se ele é bom e existe o mal, então, logicamente, ele não é onipotente. Este impasse grande parte das vezes foi pensado à luz da ideia de *permissividade divina*. Deus permite o mal, por motivos que nos são incompreensíveis. Para que este argumento seja válido, é necessário afirmar que Deus é *Deus absconditus*, o

que é me enviou a vós’ [Êx 3, 14]. Ele é verdadeiramente, porque é imutável. Com efeito, toda e qualquer mudança faz não ser ao que era; portanto, Ele é verdadeiramente o que é imutável, e as demais coisas, que por Ele foram feitas, d’Ele receberam o ser segundo seu modo particular” (AGOSTINHO, 2006, cap. 19).

que nos faria cair novamente no esquema gnóstico clássico que Jonas busca superar. Para Jonas, é necessário escolher dois entre os três atributos divinos mencionados: onipotência, bondade e compreensibilidade. A bondade de Deus é um atributo divino que assinala que Deus, nos limites intrínsecos à criação, preocupa-se com a totalidade e consigo mesmo. Por outro lado, a compreensibilidade divina, apesar de não ser absoluta devido aos limites da experiência humana, é inegável – a própria tradição judaica atesta isto, pois a revelação divina significa que Deus, por meio da linguagem e da escolha de alguns homens, dá-se a conhecer. Já a ideia de onipotência divina deve ser profundamente questionada depois de Auschwitz. Deus deixou o mal acontecer ali de um modo inimaginável. O que ganhamos com isso? Qual a lição? Que otimismo pode mostrar o bem maior proporcionado pelo absurdo dos campos de concentração? Qual a razão para o silêncio de Deus? Jonas responde: “[Deus] Não interveio não porque não quis, mas porque não pôde” (*Ibidem*, p. 209). A impotência de Deus aparece diretamente articulada com o mito de Jonas. Quando Deus “encarnou-se” na criação, rejeitou seu poder e permitiu que toda criação fosse estruturada por leis próprias. Uma das leis inscritas na criação não é outra senão, no caso da humanidade, a liberdade. Neste sentido, Jonas abandona os dualismos teológico-metafísicos para explicar o problema do mal e assume o “coração humano” como terreno onde o absurdo do mal cresce e ganha proporções indescritíveis (*Idem*).

b) A ética como consumação da teologia jonasiana.

Com a condição humana, a dinâmica evolutiva do mundo ganhou um elemento renovador. O ser humano inscreveu a consciência em meio à matéria, matéria esta que de algum modo já “esperava” pela possibilidade do espírito em seus átrios (JONAS, 2010, p. 41-44). Com o espírito, um novo horizonte se abriu no mundo. A liberdade dotou mais ainda de imprevisibilidade o curso da criação. Isto porque o espírito é autodeterminador. Seus atos promanam dele e incidem em seus modos de ser e na totalidade das criaturas a ele relacionadas. Mais: com o espírito, pela primeira vez, a experiência do bem e do mal se estabeleceu. Por isso, a consciência humana é o espaço por meio do qual Deus mais apreende, em meio ao processo de autorrealização que é o seu, a divindade que é a sua. Por outro lado, por meio do ser humano, o movimento de autoconsciência de Deus encontra seu maior obstáculo. Entre bem e mal, o devir de Deus experimenta a ambiguidade inerente à liberdade do espírito humano. Ao mesmo tempo, a possibilidade de ser obstáculo assinala a dignidade das decisões humanas. Estas deixam de ser um mero momento fugaz, para se transformarem em índices de produção de marcas no ser eterno de Deus. Exatamente este caráter decisivo do espírito humano permite repensar o conceito de imortalidade humana, para além das tradicionais ideias de imortalização do indivíduo na memória dos vivos e de imortalidade enquanto vida *post-mortem* (permanência do princípio vital do ser humano após sua deterioração corporal). Como afirmou Jonas: “A imortalidade humana reside neste angustiante choque das ações de nossa espécie com o destino de Deus e no seu efeito para o estado total do ser eterno” (JONAS, 1998, p. 202). Toda decisão humana é um modo de decidir a configuração do ser de Deus. Por isso,

justiça e injustiça são feridas ou bálsamos para o ser divino. Disto se infere que a responsabilidade das ações humanas é sempre uma responsabilidade para com o eterno. Ora, se Deus está todo na criação, tudo que o homem decide realizar na criação decide eticamente o ser de Deus. Se ele já deu o ser processual a tudo que criou e se Deus renunciou o poder e limitou a si mesmo para que tudo possa ser como é, então, agora nós é que lhe devolvemos algo por meio do modo como agimos. Deste modo, a não onipotência de Deus implica em uma responsabilidade absoluta com a criação. Esta responsabilização ética do ser humano aparece claramente na menção aos textos de Etty Hillesum, judia holandesa morta em Auschwitz, em 1943, realizada por Jonas, ao reproduzi-los em *Matéria, espírito e criação*:

Irei a qualquer canto desta terra, aonde Deus me enviar, e estou disposta a testemunhar em qualquer situação e até a morte, [...] que não é de Deus a culpa por tudo ter sobrevivendo assim, mas nossa.

[...] E se Deus não mais me ajudar, então devo ajudar a Deus [...] esforçar-me-ei sempre em ajudar a Deus o quanto me for possível [...]

Eu quero ajudá-lo, Deus, a não me abandonar, embora não possa garantir mais nada daqui para frente. Apenas uma coisa está se tornando cada vez mais clara para mim: que o Senhor não pode nos ajudar, mas nós é que devemos ajudar o Senhor a nos ajudar e, desta forma, nos ajudamos, por fim, a nós mesmos.

Eis a única coisa que importa: salvar em nós próprios algo de ti, Deus [...] Sim, meu Deus! Não há mesmo o que quer que seja que o Senhor possa fazer a respeito de nossa situação [...] Não peço justificação alguma de ti; será o Senhor que mais tarde nos exigirá justificações. E a cada batida de meu coração torna-se mais claro que o Senhor não nos pode ajudar, mas nós é que temos que ajudar o Senhor, e assim defender sua morada em nós até o fim [HILLESUM *Apud*. JONAS, 2010, p. 67-68]

Dito de modo conclusivo: somente um Deus impotente ainda pode nos salvar — quando nós eticamente o salvamos...

Considerações finais

A teologia jonasiana consuma-se no que poderíamos chamar de reviravolta ética, cujo sentido é a liberação do movimento de autoconscientização divino que só se determina por meio da responsabilidade irrestrita do ser humano pelo *cosmos* no qual a vida de Deus está inteiramente inscrita. Em meio à liberdade do espírito humano, onde o bem e o mal são a cada vez decididos, o destino de Deus é configurado. Contudo, este destino só é formado em meio aos efeitos das ações humanas que se dão em suas relações com a totalidade finita da criação. Auxiliar a Deus passa a confundir-se com o compromisso ético que assumimos com os outros humanos e com a natureza. Esta a fundamentação teológica que corrobora o projeto do que denominamos uma ética da responsabilidade antropocósmica proposta por Jonas, em *O princípio de responsabilidade* (JONAS, 2006). Exatamente isto suspende o poder prescritivo do esquema gnóstico e ressignifica a relação entre Deus e natureza tal qual pensada por este esquema e, muitas

vezes, hegemônica no Ocidente. Ainda que seja possível pensar em outras formas de articular essencialmente Deus e natureza, a imanentização jonasiana de Deus na natureza – em outros termos: a naturalização de Deus [Deus “feito” natureza, isto é, Deus que vem a ser Deus no processo evolutivo do devir natural] – não somente resolve a questão da crise do esquema gnóstico, como reascende a discussão acerca da superação do desencantamento do mundo no curso histórico da modernidade. Trata-se de uma superação ética do desencantamento do mundo muito afeita, é claro, a certos gestos judaicos de integração plena entre ética e divindade. Contudo, é importante que se destaque que esta consumação ética da teologia jonasiana só se efetiva por meio da importante superação do antropocentrismo ético próprio da modernidade. A razão pela qual Jonas não recai na tradicional redução moderna da ética ao espaço da convivência humana não é outra senão o fato de ele ter dilatado maximamente os conceitos de alteridade e dignidade. Ainda que não seja aqui o espaço para se tratar desta temática, de acordo com o que fora dito, é possível afirmar que, para Jonas, tudo que se inscreve no movimento evolutivo da totalidade possui dignidade e, por isso, aparece como alteridade a ser cuidada pela responsabilidade do espírito humano. Isto porque o destino de Deus depende do modo como responsabilizamo-nos pela totalidade da natureza.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios/A vida feliz*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *O espírito e a letra/A natureza e a graça/A graça de Cristo e o pecado original*. São Paulo: Paulus, 1999.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira [coord.]. São Paulo: Loyola, 2002.

BAZÁN, Francisco García; TORRENTS, José Monserrat; PIÑERO, Antonio [Org.]. *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos e cosmológicos. Madrid: Trotta, 1997.

BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2005.

BIBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2002.

BRILL, E.J. (Org.) *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: The Netherlands, 1996.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008.

_____. *Le christianisme primiti dans le cadres religions antiques*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969.

CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. v. 1. Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CHURTON, Tobias. *Los gnósticos: la tradición oculta*. Madrid: Edaf, 1988.

CONFESSOR, São Máximo. *Centúrias sobre a caridade e outros escritos espirituais*. São Paulo: Landy, 2003.

CULDAUT, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo: propuestas*. Madrid: Akal, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FIORILLO, Marília. *O Deus exilado: uma breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

GOUIER, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Paulus/Discurso editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

JONAS, Hans. *O princípio vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.

_____. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000.

_____. *O princípio de responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. *Gnosis und spätantiker Geist. I: Die mythologische Gnosis mit einer Einleitung*

zur Geschichte und Mithologie der Forschung. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

LIÃO, Irineu. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

MEYER, Marvin. *Mistérios gnósticos: as novas descobertas. O impacto de Nag Hammadi*. São Paulo: Pensamento, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e MazzinoMontinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PUECH, Henri Charles. *Enquête de la Gnose*. Paris: Gallimard, 1978. Vol. I: La Gnose et le temps.

ROBINSON, James M. [Org.] *A biblioteca de Nag Hammadi: a tradução completa das escrituras gnósticas*. São Paulo: Madras, 2014.

SCHOLEM, Gershon. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Trotta, 2008.

_____. *A mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Trad. de Elsa Castro neves. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

_____. *Depois da Cristandade: por um Cristianismo não religioso*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Para além da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.