

**HANS JONAS E A FRAGILIDADE DE DEUS:
O ELEMENTO TEOLÓGICO DA RESPONSABILIDADE ÉTICA
ANTROPOCÓSMICA**

Hans Jonas and The Fragility of God: The Theological Element in The Anthropocosmic Ethical Responsibility

Alexandre Marques Cabral
Doutor em Filosofia pela UERJ e
em Teologia pela PUC-RJ
Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UERJ
e do Instituto Federal Colégio Pedro II

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo central caracterizar a ideia de responsabilidade ecoteológica como sentido ético da obra jonasiana. Para tanto, é preciso, antes de tudo, assinalar o horizonte hermenêutico da ética de Jonas. Tal horizonte, como entendemos, não é outro senão aquele que emerge da ruptura radical com os dualismos metafísicos da tradição filosófica. Como se pode perceber, Jonas rompe com os dualismos metafísicos por meio de uma crítica radical da cosmovisão gnóstica de mundo, cosmovisão essa que, segundo ele, se reatualiza no pensamento moderno, seja em Pascal ou mesmo em Heidegger e Sartre. Após sua crítica ao gnosticismo, entendido como um modo específico de compreensão de mundo, Jonas interessa-se por promover uma filosofia da biologia que permita a realização de uma virada ética de seu pensamento. Nesse sentido, por causa de sua relação com o pensamento biológico, a ética jonasiana repensa a ética de modo cosmocêntrico, ressignificando a responsabilidade humana para além das relações interpessoais e da promoção de deveres que não se interessam pelo futuro da natureza como um todo. Justamente esse caráter cosmocêntrico da responsabilidade humana descerra o horizonte de inteligibilidade da questão de Deus. Conivente com sua crítica ao gnosticismo, o pensamento teológico jonasiano inscreve Deus no destino do impulso evolutivo da natureza. Por esse motivo, Deus se faz finito em cada ser natural e, no homem, experimenta o caráter decisivo da liberdade humana, estando susceptível ao bem e ao mal morais. Ora, a imanentização de Deus no curso evolutivo do cosmos passa a responsabilizar a liberdade humana pelo destino de Deus, que se decide no interior do curso da natureza. Isso funda, conseqüentemente, uma responsabilidade ecoteológica, critério de avaliação da eticidade dos comportamentos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Responsabilidade; ecoteologia; gnosticismo Deus.

INTRODUÇÃO

O pensamento jonasiano tem uma complexidade peculiar. Afeito ao diálogo com a biologia, não se furta a pensar a técnica, a ciência moderna e, sobretudo, a ética no mundo atual. Contudo, engana-se quem pensa que Jonas está tão-somente interessado em produzir uma releitura peculiar daquilo que muitos acreditam ser os “tratados” ou “disciplinas” tradicionais da filosofia, ainda que Jonas também percorra o caminho da metafísica e da ontologia. O interesse inicial da *démarche* jonasiana pelo gnosticismo e, sobretudo, pela leitura existencial desse pensamento mítico-religioso que ele mesmo considerou “nebuloso, mitológico e tosco – estranho até mesmo para o seu tempo, e nunca acolhido na respeitável sociedade filosófica” (JONAS, 2004, p. 233) não assinala simplesmente um gosto exótico ou o desejo de produzir uma antifilosofia, mas deixa transparecer algumas questões decisivas para a compreensão do desdobramento de sua obra. A primeira dessas questões refere-se ao lugar do mito na criação do pensamento filosófico. Jonas não deixará de valorizar o mito e, mais que isso, fará dele uma estratégia metodológica importante para desenvolver o que poder-se-ia considerar como sua *teologia*. Essa, contudo, além de operacionalizar uma sólida narrativa mitopoética, aparecerá como horizonte de significatividade de suas preocupações éticas. Apesar disso, engana-se quem pensa ser Jonas um neognóstico, adjetivo que poder-se-ia utilizar para caracterizar o “espírito” da modernidade e seu caráter essencialmente niilista, segundo sua análise (Cf. *Ibidem*, p. p. 235-252). Antes disso, o pensamento teológico de Jonas estrutura-se, como veremos, por meio da assunção da crise dos binarismos metafísicos e das metanarrativas que lhe serviram, por muito tempo, de suposto teórico. Se Nietzsche afirma que “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2002, § 125, p. 148), inscrevendo o deicídio no curso do desdobramento da história moderna ocidental à qual todos pertencemos, isso quer dizer que os referentes metaempíricos que tradicionalmente sustentaram as múltiplas experiências ocidentais esvaíram-se (Cf. CABRAL, 2014, § 1-5). Essa impossibilidade de submeter o temporal ao eterno (ou vice-versa), o imanente ao transcendente (ou vice-versa), o plural ao uno (ou vice-versa), a matéria ao espírito (ou vice-versa), dentre outras dicotomias e sistemas interpretativos binários, de algum modo acaba atravessando o pensamento jonasiano, que rejeita peremptoriamente os dualismos metafísicos em geral. Por isso, todo pensamento teológico de Jonas distingue-se radicalmente de qualquer narrativa gnóstica.

A segunda questão que se torna visível por meio do interesse jonasiano pela narrativa mitopoética e por meio da rejeição dos dualismos gnóstico-metafísicos é o caráter judaico de sua obra. Por judaísmo, a semelhança de Lévinas, não entendemos um tipo específico de cultura,

estruturado por um conjunto de normas religiosas e morais, alicerçadas em uma compreensão teológica monoteísta. Antes disso, como assinalou muito bem Lévinas, o judaísmo caracteriza-se por nutrir-se de uma relação com a divindade que somente ganha significatividade por meio da experiência ética. Isso quer dizer que o sentido do termo “Deus” só aparece por meio da virada ética das relações humanas. Como diz Lévinas: “Que a relação com o divino atravesse [no judaísmo] a relação com os homens e coincida com a justiça social, eis é o que define todo espírito da Bíblia judaica. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas com o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro” (LÉVINAS, 1963, p. 36). Daí a afirmação: “*A relação ética* aparecerá no judaísmo como uma relação excepcional: nela, o contato com um ser exterior, no lugar de comprometer a soberania humana, a institui e a investe” (Ibidem, p. 31). É na virada ética que o judaísmo conquista sua especificidade e a relação com Deus ganha sua significatividade. Se para Lévinas a ética diz respeito à absoluta responsabilidade humana por outrem, em Jonas, a alteridade em jogo na ética é mais extensa: comporta todo e qualquer ente. É possível, nesse sentido, afirmar que Jonas dilata o conceito de alteridade e o compreende em toda parte daquilo que a teologia judaico-cristã-muçulmana chama de *criação*. Justamente nessa responsabilidade omniabarcante Jonas encontra o índice de significatividade de seu pensamento teológico. Sua narrativa mitopoética depende justamente dessa virada ética do pensamento judaico.

O intuito principal do presente trabalho não é outro senão caracterizar a especificidade da divindade pensada por Jonas em seu pensamento mitopoético, além de mostrar como o modo de ser dessa divindade onera radicalmente a responsabilidade humana, dela exigindo, concomitantemente, respostas éticas à totalidade dos entes, ao futuro da totalidade e ao ser de Deus. Para darmos conta desses propósitos, iremos seguir o seguinte percurso: 1. Da crítica ao dualismo gnóstico à responsabilidade ética; 2. Remitologização teológica, vulnerabilidade de Deus e responsabilidade hiperbólica; e 3. Considerações finais.

1. DA CRÍTICA AO DUALISMO GNÓSTICO À RESPONSABILIDADE ÉTICA

A crítica jonasiana do dualismo gnóstico (em verdade, como veremos, são dualismos, no plural) não se desenvolve plenamente em sua famosa tese doutoral orientada pelo teólogo protestante Rudolf Bultmann e acompanhada diretamente por Heidegger, *A gnose e o espírito da antiguidade tardia*. Ela aparece mais claramente no conhecido texto “Gnose, existencialismo e niilismo”, publicado posteriormente em *O princípio vida*. Dito sucintamente, o objetivo desse texto paradigmático é o de ensaiar uma abordagem interpretativa da modernidade e de seu caráter

niílista como uma retomada do *logos* interno animador e estruturador do gnosticismo. Ora, o que ele chama no título do ensaio e em seu desenvolvimento de “existencialismo” acaba se identificando com a expressão filosófica contemporânea que torna perceptível o caráter neognóstico da modernidade. Jonas pretende, portanto, realizar uma “leitura ‘gnóstica’ do existencialismo” (JONAS, 2004, p. 234), invertendo o que fizera em sua tese doutoral, a saber, uma leitura existencialista do gnosticismo. Se o que ele entende por existencialismo – que chega a abarcar Heidegger e Sartre, mas cujo caráter niílista encontra-se anteriormente em Pascal e Nietzsche – serviu de princípio hermenêutico do gnosticismo, então, se for possível utilizar o gnosticismo como princípio interpretativo do pensamento existencialista, tal compatibilidade deixa ver certa identificação por essência. “Noutras palavras, as funções interpretativas se invertem e tornam-se recíprocas [na relação entre gnosticismo e existencialismo] – a fechadura se transforma em chave, e a chave em fechadura” (Idem). Interessa-nos, aqui, tão-somente o modo como Jonas entende o caráter essencial do gnosticismo e como dois dualismos acabam sendo essenciais a ele. Como, então Jonas caracteriza o gnosticismo? Uma passagem de “Gnose, existencialismo e niílistismo” ajuda-nos a responder essa questão:

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. E é *in* *se*, 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. (Ibidem, p. 239)

Como fica claro no texto acima, para Jonas, o que se entende por cosmovisão dualista gnóstica (Cf. CULDAUT, 1996), em verdade, deve ser pensado pluralmente. Há o dualismo entre o eu e o mundo e o dualismo entre Deus e mundo. Ambos se referem diretamente à experiência vivida do eu e do mundo. Contudo, o dualismo eu-mundo é compreendido como derivado do dualismo Deus-mundo. Tais dualismos não são complementares, pois mundo/Deus e eu/mundo são *grandezas contrárias*. A presença de um dos termos exclui a possibilidade de integração do outro. Ora, no que tange à relação Deus-mundo, se ambos os termos são grandezas contrárias, o mundo jamais pode ser entendido como partícipe de Deus. Isso impede que se pense em relações

análogas que permitam falar de Deus, a partir das perfeições ontológicas que estruturam o mundo. Daí a conclusão de que Deus é alheio, o totalmente outro, o que não toma parte no mundo. Por isso a afirmação de Jonas em *A religião gnóstica*: “o ‘estranho’, em termos absolutos, é a totalidade transcendente, o ‘mais além’ é um eminente atributo de Deus”. (JONAS, 2000, p. 85). Deus é, portanto, *Deus absconditus*. A divindade que se relaciona com o mundo não pode ser o totalmente outro, mas um princípio divino mau, inferior ou cego, muitas vezes representado pela tradição gnóstica como um Deus menor ou então como o Deus judaico criador do mundo (Gn 1), ou seja, a divindade criadora não é a divindade suprema. Disso decorre o fato de o mundo estar sempre sob o “império do demiurgo” (BAZÁN, 1978, p. 45) e não de Deus mesmo, independentemente da imagem que se faça desse demiurgo. Daí ser possível concluir: o Deus criador não liberta, encarcera (Cf. CABRAL, 2015).

O Deus que se esconde do mundo só pode relacionar-se salvificamente com o ser humano, se algo no ser humano não se imiscuir com o mundo, uma vez que este é um obstáculo, como vimos, para a experiência do Deus supremo. A condição de possibilidade da relação entre ser humano e Deus está em uma antropologia peculiar, de estrutura triádica. Se o platonismo de modo geral compreende o ser humano como corpo e alma e entende, no mais das vezes, essa relação de modo contrastivo e conflitivo, nas tradições gnósticas, na maior parte das vezes, o ser humano é compreendido como dotado de corpo, alma e espírito, o que forma a tipologia existencial do *homem somático*, *homem anímico* e *homem pneumático*, *homem espiritual* ou *homem interior*. Corpo e alma não levam o ser humano para além do espaço e do tempo, não emancipam o ser humano da volatilidade do devir das coisas exteriores. Homens somáticos e anímicos são sempre escravos da exterioridade; são escravos da divindade demiúrgica. Eles necessitam de emancipação e essa libertação, que se identifica com a experiência da gnose, só pode ser alcançada pela interioridade, que nada mais é que a vida do homem pneumático, ou seja, a vida segundo o espírito (Cf. *Ibidem*, p. 52-55; JONAS, 2004, p. 238-242). A lei emancipadora não pode vir do mundo, nem do corpo que com ele se relaciona, tampouco da alma, cuja atividade está ainda submetida ao horizonte mundano. A libertação vem de fora e atua naquilo que está escondido no ser humano, a interioridade humana. *Deus absconditus e homo absconditus se pertencem*. Seu casamento depende de um afastamento do corpo, da alma e do mundo.

Se os pares eu-mundo e Deus-mundo são considerados dualismos de *grandezas contrárias*, as relações corpo-alma-mundo e Deus-espírito podem ser consideradas *dualismos de grandezas complementares* ou de *correlação*. Levando em conta que o conceito gnóstico de espírito assinala a ipseidade mais própria do ser humano, então deve-se dizer que somente fora do mundo, o ser humano vem a ser plenamente quem ele é. O tornar-se si mesmo pressupõe necessariamente um

evidente acosmismo, ou seja, ser salvo é ser liberto do mundo. Justamente essa relação entre conquista de si e afastamento do mundo, que caracteriza essencialmente o gnosticismo, retorna sob novas roupagens na modernidade. Em verdade, a modernidade é caracterizada por aquilo que Jonas chamou de “nihilismo cósmico” (Cf. JONAS, 2004, p. 238). Trata-se do esvaziamento do mundo como habitat essencial da ipseidade humana, índice sem o qual o ser humano não poderia vir a ser efetivamente quem ele é. Se o *logos* cósmico fora entre os estoicos, por exemplo, signo de harmonia, a modernidade o transformou em “destino cósmico escravizador” (Ibidem, p. 240). Os exemplos de Jonas não são aleatórios. Uma primeira caracterização do acosmismo moderno e de seu caráter nihilista foi realizada por meio da referência aos pensamentos de Pascal e Nietzsche. Retomando em síntese os argumentos que expusemos alhures (Cf. CABRAL, 2015), Pascal afirma ser o *coração* o “lugar” em que o ser humano, por meio da fé, relacionar-se-ia com a transcendência absoluta de Deus, divindade essa que, ainda que pensada sob os moldes da ortodoxia católica, não toma parte com o mundo, uma vez ser este, enquanto *coisa extensa* (*res extensa*), somente fonte de medo, já que no mundo experimentamos a indiferença do universo e nossa total vulnerabilidade diante dele. Dito de outro modo: “A extrema contingência de nossa existência no todo priva do sentido do ser humano este todo como possível sistema de referência para a compreensão de nós mesmos” (JONAS, 2004, p. 236). Por outro lado, o famoso fragmento póstumo de Nietzsche que diz “O nihilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (NF/FP 2 [127]) assinala que o nihilismo, por ter entrado em nossa “casa”, já retirou de nós a antiga familiaridade com o mundo, transformando-nos em estrangeiro na própria pátria. O acosmismo acaba, portanto, se identificando com a experiência de nihilismo: nada no mundo é dotado de plena significatividade, o que nos impele a ir para além do mundo na esperança de sermos nós mesmos. Sem entrar em seus pormenores, deve-se observar que essa “lógica” nihilista do acosmismo moderno, segundo Jonas, encontra nos “existencialismos” uma voz privilegiada.

Para se compreender a crítica de Jonas ao dualismo gnóstico e a todo nihilismo que lhe é inerente, uma excelente porta de entrada é a constatação jonasiana de que a tradição ocidental construiu-se sobre um esquecimento peculiar: o esquecimento da vida em sua unidade e multiformidade constitutivas. No lugar do esquecimento do ser heideggeriano (Cf. HEIDEGGER, 2006, § 1), Jonas interessa-se pelo esquecimento da vida. Como Jonas mostra em *O princípio vida*, as culturas antigas são pan-vitalistas. Isso aparece tanto no animismo, quanto no hilozoísmo. “A ‘alma’ ocupava o todo da realidade, e ela se encontrava a si própria em toda parte. A matéria ‘pura’, isto é, matéria ‘morta’, não fora ainda descoberta – já que esta suposição, hoje tão familiar a todos, nada possui de evidente” (JONAS, 2004, p. 17). Somente séculos depois, já

em meio à civilização ocidental, a humanidade inverteu o pan-vitalismo transformando-o em pan-tanatologismo. Esse se caracteriza por compreender a morte como elemento comum e essencial ao ser. A matéria passa a ser vista sobretudo como matéria morta e a vida torna-se, em verdade, uma exceção e não mais a regra. Somente esta pré-compreensão ontológica permitiu supor que a matéria é regulada por um conjunto de forças cegas, sem destino, reguladas pelas leis de conservação. Ao rechaçar essa construção teórica (com fortes implicações ético-políticas), Jonas entende ser necessário ater-se à recuperação de certa compreensão ontológica pan-vitalista. Daí a tarefa de pensar a “vida material, portanto [o] corpo vivo, em suma, [o] ser orgânico” (Ibidem, p. 34). A discussão com a biologia é, portanto, inevitável, ainda que Jonas não pretenda reduzir a filosofia a um simples arremedo biologicista. Consequentemente, é no conceito filosófico de *vida* que Jonas pretende superar os binarismos da tradição e abandonar de vez o neognosticismo niilista que ainda ronda nossa cultura. O que então Jonas entende por vida? Qual sua importância para sua filosofia? Como esse conceito possibilita fundamentar a responsabilidade ética?

O conceito jonasiano de vida é claramente analógico e orientado por certa compreensão evolucionista. O que interessa a Jonas é, basicamente, entender como a matéria, que a modernidade entendeu como morta, é capaz de vida e como essa manifesta-se pluralmente, dando margem sobretudo à vida humana. Evolutivamente, a vida se manifesta em um sentido ascendente, onde as formas primitivas abrem espaço para formas mais complexas, em que aparecem as sensações, a imaginação, a vontade, a memória, o pensamento etc. Ora, isso não significa que os seres vivos primitivos sejam vistos meramente como incapazes de ter perfeições mais complexas como as que se manifestam nos demais seres vivos. Antes, Jonas entende a vida primitiva como já dotada de uma série de aspectos que se tornam mais evidentes nas vidas mais evoluídas. Ele destaca a liberdade como característica desde sempre presente na vida orgânica. Ela aparece nos seres vivos primitivos por meio do *metabolismo*. “Trata-se de um conceito ontológico descritivo que num primeiro momento pode referir-se a meros fatos corpóreos” (JONAS, 1998, p. 17). Com a liberdade inscrita na vida, acontece a “irrupção do ser no espaço ilimitado das possibilidades” (Idem). Vida e possibilidade criativa (inventividade da própria vida) se conjugam e se determinam mutuamente. Daí a estratégia de Jonas de pensar a liberdade como fio condutor para se compreender a polimorfia da vida. Essa relação entre liberdade e possibilidades vitais assinala o caráter de risco presente em todo vivente. Não é necessário que toda iniciativa da vida obtenha êxito, pois é sempre possível a falência de seus projetos e empreendimentos. Por isso, toda vida orgânica experimenta de modos distintos a tensão entre ser e não-ser, tensão essa ausente dos seres inorgânicos. Nesse caso, todo ser orgânico existe em relação aos seres inorgânicos, porém sem se identificar com eles – “a substância vivente se

separou da integração geral das coisas na totalidade da natureza, de modo que ficou diante do mundo introduzindo, assim, a tensão entre ‘ser e não ser’ na segurança anterior indiferente da posse da existência” (Ibidem, p. 18). Isso equivale a dizer que a irrupção da vida é concomitante à introdução do fenômeno da *finitude*, ou seja, da morte. Daí a equação: ser vivo = ser mortal. Desse modo, a vida é marcada radicalmente por vulnerabilidade.

Se Jonas considera a liberdade “um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (Ibidem, p. 106), então é ela que concentra em si os caracteres ontológicos essenciais na constituição dos seres vivos. Nesse caso, liberdade, como elemento ontológico essencial, não se identifica com livre-arbítrio ou mesmo com a autoafirmação da vontade de um ser racional. Antes disso, a liberdade assinala a relação dialética de todo ser vivo com o meio em que vive. Por um lado, o ser vivo metabolicamente modifica o meio; por outro, tal tarefa criativa aparece como uma necessidade, pois sem ela a vida não acontece. Daí a relação dialética entre liberdade e necessidade (Ibidem, p. 107), sem a qual nenhum ser orgânico desdobra seu ser. Concomitantemente, a vida só é possível se estiver aberta ao meio ambiente. Ser-no-mundo é o caráter de todo vivente e não somente da condição existencial do ser humano (Cf. HEIDEGGER, 2006, § 15-18), o que abre o campo para sua vulnerabilidade, ao mesmo tempo que o obriga a transformar criativamente o meio em que vive. Ora, tal vulnerabilidade, que se dá na relação umbilical com o mundo, não é abstrata, mas individualizada. Isso porque só existe vida na individualidade de cada vivente. Dessa forma, a relação do vivente com o mundo não pode ser de subsunção, seja de si, seja do mundo. Antes, o vivente, por ser “individualidade autocentrada, existindo para si e em oposição a todo resto do mundo, com um limite essencial entre o dentro e o fora” (JONAS, 2004, p. 101), relaciona-se com o mundo agonisticamente, por meio de uma multiplicidade de trocas. Disso surge a característica de todo vivente: ser autoafirmador. Ele afirma a si mesmo por meio de uma relação de apropriação seletiva dos diversos elementos do mundo. Somente assim a ipseidade (mesmidade) do vivente se forma. Não se trata, é claro, de uma identidade substancialmente fundada, mas de uma identidade “que se faz de momento a momento, que sempre de novo se afirma forçando as forças igualizadoras da mesmidade física, encontra[r]-se em uma tensão essencial com o todo das coisas” (Ibidem, p. 106). Daí a temporalidade insuprimível da vida. Ora, disso é possível se destacar o fato de o vivente necessitar sempre do meio, para afirmar a cada vez a si mesmo; contudo, essa afirmação se estrutura por meio de uma relação agonística de apropriação e seletividade com o meio. Somente nessa relação de tensão dialética se explica como a vida desdobra-se entre o ser e o não-ser e necessita transcender os múltiplos elementos do mundo e as formas de si já configuradas, para a

cada vez (re) criar a sua ipseidade. Vida, transcendência, agonística, temporalidade, finitude e mundo se interpenetram essencialmente.

Com o aparecimento do espírito (humano) no seio da vida, a liberdade assume novos contornos. O ser humano produz um sistema teleológico para organizar, legitimar suas ações e consumir sua vontade. Não somente isso. O ser humano consegue agir em consonância com certo conhecimento dos efeitos de suas ações. Isso porque a liberdade humana ou a liberdade “transanimal” (JONAS, 2010, p. 30) permite-o transcender a situação e “estabelecer metas transcendentais” (Idem). Na liberdade humana, há também a possibilidade de o eu fazer de si seu próprio tema. Justamente esse movimento reflexivo transforma a subjetividade do eu em objeto de avaliação axiológica: o eu “torna-se sujeito ao julgamento da consciência moral” (Ibidem, p.32). Por meio dessa relação reflexiva de cunho ético, o eu cuida de realizar, nas múltiplas relações com os seres mundanos, os valores que determinam sua interioridade. Ora, como o espírito humano é irreduzível às situações em que ele se determina, os valores éticos podem assumir caráter infinito ou absoluto, fundando a insuprimível diferenciação entre bem e mal. É claro que muitas vezes o mal disfarça-se de bem e as boas ações transformam-se em máscaras para atualização de força destruidora do mal. Isso, contudo, não retira do ser humano a responsabilidade pelos efeitos de sua ação e pelos seres que compõem o meio onde ele mesmo vive e sem os quais ele não pode afirmar seu ser. Eis, portanto, a copertinência de ontologia da vida e responsabilidade ética. Ora, à luz do que fora dito, deve-se dizer: se a responsabilidade ética está fundada na estrutura ontológica da vida; se a vida humana depende de sua relação com o mundo; se uma das condições da vida é a temporalidade, então, não é possível pensar a responsabilidade ética à luz de valores trans-históricos de caráter metafísico. Isso porque, como disse Ricoeur, “o objeto ou, melhor dizendo, o correspondente da responsabilidade é o perecível enquanto tal” (RICOEUR, 1996, p. 230). Por isso, *a responsabilidade ética deve se fundar na universalidade da vulnerabilidade dos seres e na necessidade de afirmar a perpetuação da multiplicidade de modos de a vida se manifestar, para que as condições propícias para a vida tenham futuro e a vida como tal siga adiante.* Disso decorre as três formulações do imperativo ético jonasiano, em *O princípio responsabilidade*, que tornam visível a responsabilidade humana pela vulnerabilidade dos seres e pelo futuro da vida:

“Age de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: ‘Age de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade de uma tal vida’ (...) ‘Não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra’ (...) ‘Inclui na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer’” (JONAS, 2006, p. 47-48).

2. REMITOLOGIZAÇÃO TEOLÓGICA, VULNERABILIDADE DE DEUS E RESPONSABILIDADE HIPERBÓLICA

A ressignificação do conceito de vida e a transformação deste em mobilizador do pensamento ético permitiu a Jonas desconstruir a força normativa dos dualismos gnósticos e, com esses, também os dualismos metafísicos em geral. Isso lhe permitiu encerrar na ética o sentido último da filosofia. Contudo, sua ética não se reduz ao âmbito intersubjetivo, mas antropocósmico. Ela não está baseada na reciprocidade dos comportamentos éticos. Antes, levando em conta uma terminologia pertencente ao léxico filosófico de Lévinas, a ética jonasiana está preocupada com a *relação assimétrica* com as alteridades humanas e não humanas. Deve-se responder pelo futuro de todos os viventes, ainda que esses não respondam pelo meu futuro. Como poderia esperar que uma barata responda por mim do mesmo modo como eu devo responder pelo seu futuro? Isso permite-nos falar em assimetria ética no interior da responsabilidade humana. Ora, se a significatividade última do pensamento jonasiano está na ética; se os imperativos éticos jonasianos só podem ser realizados por meio de um diálogo criativo com as situações dos viventes em geral e com todos os demais seres que garantem a perpetuação da vida na Terra, então a racionalidade ética pensada por Jonas é também marcadamente criativa. Mais ainda. Se Jonas não se orienta por instâncias ontológicas metaempíricas para fundamentar seu pensamento, então é possível dizer que sua ética se perfaz por meio da assunção da crise dos binarismos metafísicos da tradição. Justamente isso permite superar a clássica dicotomia entre mito e *lógos*, sempre repressora do *lógos* apofântico, objetivante ou demonstrativo em detrimento do mito, esse pseudossaber inerente a seres humanos racionalmente envolvidos. Ao contrário de seu mestre Rudolf Bultmann, que operacionalizou o procedimento desmitologizador como meio para descrição das modulações existenciais subjacentes às narrativas bíblicas (Cf. BULTMANN, 1999, p. 95), Jonas utiliza narrativas mitopoéticas para dar conta de novas possibilidades positivas ou afirmativas de significação de seu projeto ético. Melhor dizendo: as narrativas mitopoéticas permitem a Jonas, semelhantemente a Platão, admitir e pensar a partir da “esfera mais além do cognoscível” (JONAS, 1998, p. 198). O poder especulativo dessa instância transracional dilata o sentido ético do pensamento judaico. Nesse tipo de narrativa inscreve-se a questão de Deus. Como, então Jonas compreende o conceito de Deus? Como a remitologização do pensamento filosófico pode favorecer a ética jonasiana? Qual a relação entre Deus e ética?

Jonas compreende o problema de Deus a partir do terror da Shoá. Por conseguinte, Deus e o genocídio promovido pelos holocaustos da Segunda Guerra Mundial formam uma relação

que não somente permite ressignificar o problema do mal, como sobretudo confrontar as teodiceias da tradição judaico-cristã, exigindo delas uma profunda transformação discursiva. Isso aparece paradigmaticamente no texto *O conceito de Deus após Auschwitz*. Esse texto, além de reposicionar a questão da divindade a partir dos terrores dos campos de concentração, permite-nos compreender por que razão a questão da divindade leva Jonas afirmar eticamente a necessidade de respondermos pela multiplicidade de alteridades que compõem o tecido da vida na Terra. Como, então a divindade é pensada por Jonas à luz de Auschwitz? Como já deve ter ficado claro, não se trata de mais uma narrativa teológica fundamentada metafisicamente, com a pretensão de dizer o que é Deus nele mesmo. Lembrando o que fora dito, trata-se de uma narrativa mítica com o propósito de elevar o pensamento a um âmbito de inteligibilidade mais originário que aquele das simples explicações lógico-analíticas. Para entendermos a compreensão jonasiana de Deus, vejamos sucintamente os contornos mais significativos desse conceito, à luz do ensaio *O conceito de Deus após Auschwitz*.

Segundo o mito criado por Jonas, Deus criou o mundo e inseriu-se totalmente na criação, passando a viver segundo suas [da criação] possibilidades e limites. Nos seres inorgânicos, Deus encontrou certas possibilidades de afirmação de si que não encontrou nos vegetais. O mesmo aconteceu nos animais e, por fim, na condição humana. Deus se fez sujeito ao devir criatural, ou seja, Deus tornou-se vulnerável ao devir. Como Jonas mesmo afirma: “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.” Não só isso. “Nesse 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 às suas próprias condições: precisamente a estas condições entregou Deus sua causa quando se alienou a favor do mundo” (JONAS, 1998, p. 199). Em meio ao devir do espírito humano, Deus encontrou-se à mercê das vicissitudes de sua liberdade e, por isso, suas transformações passaram a relacionar-se com os efeitos dos atos humanos. Por isso, a afirmação de Jonas afirma em “Imortalidade e existência atual”, texto presente em *O princípio vida*: “O surgimento do ser humano significa o surgir de conhecimento e de liberdade, e com esse duplo fio extremamente cortante a inocência do mero sujeito de uma vida que se autopenifica cede lugar à tarefa da responsabilidade situada sob a disjunção do bem e do mal.” Daí a conclusão: “Pela primeira vez a realização da causa divina está, de agora em diante, confiada à chance e ao risco dessa dimensão, sem êxito oscilando na balança” (JONAS, 2010, p. 266-267). Se o ser humano decide moralmente seu destino, então, na realidade humana, o ser de Deus é decidido moralmente, o que equivale a dizer que Deus

assume o risco dos efeitos dos comportamentos éticos dos seres humanos. Ele sofre o bem e mal na “pele”. Ora, os atos humanos incidem em Deus não pelo que o ser humano realiza com a transcendência divina, mas por meio do modo como moralmente o ser humano responde pelos viventes. Isso possibilita-nos dizer que o ser de Deus é essencialmente atingido pelos atos morais do ser humano. Vejamos a passagem completa em que Jonas descreve o seu mito da criação, segundo aparece em *O conceito de Deus após Auschwitz*:

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)

Desse mito da criação segundo o qual Deus se inscreve totalmente (sem sobras) na criação (Deus é ser-no-mundo, e não somente o ser-afheideggeriano) e assume as possibilidades fornecidas pela finitude de cada ser criado, surgem novos e importantes atributos divinos, que Jonas resume em três, a saber: a) a *passibilidade divina* – Deus é sofredor –; b) *mutabilidade divina* – Deus está em devir –; e c) *não indiferença divina* – Deus preocupa-se consigo e com a criação. Deus é sofredor, em um duplo sentido. Primeiramente, ele sofre as transformações do curso da criação. Aqui, mais que em qualquer outro lugar, Jonas está levando adiante uma forte tendência do pensamento judaico contemporâneo em desconstruir a *apatia divina*, tal como as narrativas metafísicas quase sempre entenderam. Que bastem aqui dois exemplos. O primeiro se refere ao já clássico Abraham Heschel. Em sua obra *Os profetas*, Heschel assinalou a não indiferença do Deus de Israel, ou seja, afirmou o caráter teopática da experiência judaica de Deus. Trata-se do *pathos* divino, que segundo sua análise do profeta Isaías, nada tem a ver com um “*páthos* como emoção”, mas refere-se “a um *páthos* em ação” (HESHEL, s/d, p 164). Justamente esse *páthos* em ação se

traduz em aflição e intervenção divinas. Como afirmou o teólogo protestante Jürgen Moltmann, ao interpretar o pensamento de Heschel: “[O *páthos de Deus*] Não tem nada que ver com emoções humanas irracionais, como o desejo, a raiva, a ansiedade, a inveja, ou a simpatia, mas descreve a maneira com a qual Deus é afetado pelos eventos, ações humanas e sofrimento na história” (MOLTMANN, 2014, p. 344). Em segundo lugar, Deus sofre as consequências dos atos morais humanos, inclusive os maus atos, que produzem dor. “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” (JONAS, 1998, p. 203). Trata-se da teopatía: o ser de Deus é afetado radicalmente pela criação. Isso só se explica porque Deus é suscetível ao devir da criação. Em outros termos: Jonas retira de Deus a imutabilidade que a metafísica tradicional concebera como um de seus principais atributos. Por isso, ele não somente sofre o devir das criaturas, como também está em devir – Deus vem a ser quem ele é por meio do devir criatural. Nas suas palavras: “[Deus é] afetado pelo que acontece no mundo, e ‘afetado’ significa ‘alterado’, transformado em seu estado” (Ibidem, p. 204). Essa teopatía, essa afecção divina, que transforma Deus em um ente em devir, traz à baila o cuidado divino pela criação, não no sentido de que Deus intervém na criação, mas no sentido de que ele preocupa-se com ela e consigo, pois depende do curso da criação para dela receber as possibilidades de apropriar-se de si mesmo. Jonas chega a dizer: “também [ele] é um Deus ameaçado, um Deus com um risco próprio” (Ibidem, p. 205). É o risco que faz de Deus um ente preocupado – seja consigo, seja com a criação. Ora, se o grande risco divino está na moralidade humana, então, por causa da liberdade do espírito, Deus depende do ser humano. Essa razão por que Jonas, em *Matéria, espírito e criação*, cita um belíssimo texto/oração da judia Etty Hillesum, morta em Auschwitz, em 1943.

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. (JONAS, 2010 b, p. 67-68)

Se respondemos pelo ser divino em cada comportamento ético, então nossa responsabilidade é absoluta exatamente pelo fato de que respondemos pelo eterno em cada ato temporal. Mais que isso. Respondemos pelo futuro de Deus, ao respondermos pelo futuro da criação. Fica claro então o caráter escatológico da ética jonasiana. O ser humano é responsável, simultaneamente, pelo futuro do criador e da criatura, onde ele mesmo se inclui. Dito de modo mais claro ainda: *agir moralmente é ser responsável pelo futuro dos vivente e pelo futuro de Deus*. Isso desconstrói a velha teodiceia segundo a qual Deus não criou o mal, mas esse nasceu do mau uso do livre arbítrio, possibilitado pela condição ontológica da finitude humana. Agora, o problema do mal encontra outro destino: Deus não é princípio explicativo do mal. Ele é sofredor dos males. Seu sofrimento interpela-nos. Suas dores exigem de nós novas respostas. Responder pelo futuro da criação é responder pela libertação ou opressão do destino de Deus. Por isso, somente esse Deus absolutamente vulnerável e frágil transforma a teologia em responsabilidade ética com a totalidade da criação. Em outros termos: se outrora lançávamos mão da onipotência divina para lidarmos com os impasses da criação, agora, devemos responder pela fragilidade divina, mediante plena responsabilidade pelo curso da criação. O problema da alteridade (de Deus e das demais criaturas) tem agora caráter ecoteológico. Talvez, somente uma ética ecoteológica que afirme a fragilidade de Deus permita resistir à violência sistematizada aos sistemas de vida da Terra.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estratégia jonasiana de construção de uma sólida narrativa mitopoética acerca da absoluta fragilidade de Deus não serviu para legitimar qualquer tipo de irracionalismo, mas tão-somente para produzir a máxima potencialização da responsabilidade ética com a totalidade da vida. Trata-se de um elemento teológico importante para o fortalecimento da racionalidade ética. O mito, portanto, não é, nesse caso, signo de insuficiência de racionalidade. Antes, o mito jonasiano possibilita, a um só tempo, ressignificar a discursividade religiosa no tempo da crise das metanarrativas metafísicas, inserir Deus no âmbito do destino do mundo e afirmar o sentido ético do pensamento filosófico como tal. Talvez seja possível ver aí a intercessão da racionalidade judaica na filosofia e a possibilidade de interpenetração de dois regimes discursivos, que não necessariamente se excluem. Exatamente isso livro Jonas do caráter antropocêntrico da ética moderna e o libertou dos dualismos de caráter gnóstico, que em verdade desvinculam radicalmente o ser humano da totalidade mundana. Ainda que a teologia jonasiana seja a teologia da imanentização radical de Deus, é na responsabilidade ética que a transcendência divina aflora e Deus apropria-se cada vez mais de si mesmo em seu destino antropocósmico. Por isso, um Deus

que se inscreve na natureza, sem ter ele mesmo a mesma dignidade ontológica da natureza, produz um reencantamento do horizonte ético e transforma o ser humano em ser essencialmente messiânico. Somente a fragilidade de Deus faz trazer ao ser humano a sua vocação messiânica.

REFERÊNCIAS

- BAZÁN, Francisco García. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. **Gnosis: la esencia del dualismo gnóstico**. Buenos Aires: Castañeda, 1978.
- 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 primitif dans le cadre des religions antiques**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- _____. **Demitologização: Coletânea de ensaios**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Vol. 1. Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão**. Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2014.
- _____. “Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético”. **Revista Numen**. v 18, n 1, (2015)
- CHURTON, Tobias. **Los gnósticos: la tradición oculta**. Madrid: Edaf, 1988.
- CULDAUT, Francine. **El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo: propuestas**. Madrid: Akal, 1996.
- FIORILLO, Marília. **O Deus exilado: uma breve história de uma heresia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- HESCHEL, Abraham. *Los profetas: el hombre y su vocación*. Buenos Aires: Paidós, s/d.
- 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 mensajedelDiosExtraño y loscomienzosdel cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000.

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

_____. *GnosisundspätantikerGeist. I: Die mythologischeGnosis MIT einerEinleitungzurGeschichteundMithologie der Forschung. Göttingen :Vandenhoeck&Ruprecht, 1964.*

LÉVINAS, Emmanuel. *DifficileLiberté: EssaisurleJudaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *SämtlicheWerke*. KritischeStudienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e MazzinoMontinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

_____. *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 letemps.

RICOEUR, Paul. *A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

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

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